

Edson Luís de Almeida Teles

**Brasil e África do Sul:
os paradoxos da democracia**

Memória política em democracias com herança autoritária

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

São Paulo
2007

Edson Luís de Almeida Teles

Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia

Memória política em democracias com herança autoritária

Tese apresentada à Banca
Examinadora do Programa de Pós-
graduação em Filosofia da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia, sob orientação
do Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

São Paulo

2007

Edson Luís de Almeida Teles

Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia

Memória política em democracias com herança autoritária

Tese de doutorado

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Filosofia

_____, _____ de 2007.

*Ao avô,
Jofre de Almeida,
em memória*

Agradecimentos

Ao professor Renato Janine Ribeiro pela orientação consistente, desde a iniciação científica até o doutorado, e pela aprendizagem tão significativa nos diálogos compartilhados sobre filosofia e Brasil.

À professora Cláudia Perrone-Moisés,
pela contribuição e incentivo.

À professora Jeanne Marie Gagnebin,
pela atenção e pelos caminhos.

Ao professor Stéphane Douailler, da Université de Paris 8,
pelo gentil acolhimento.

Pelos diálogos e apoios a esta pesquisa, aos professores Dulce Mara Critelli, Jaime Ginzburg, Jacques Rancière, Ludmila da Silva Catela, Márcio Seligmann-Silva, Maria das Graças de Souza, Marilena Chauí, Milton Meira do Nascimento, Olgária Matos, Oswaldo Giacoia Júnior e Vladimir Safatle.

Aos colegas do Grupo Hannah Arendt do Núcleo de Estudos da Violência, do grupo de orientandos do prof. Renato Janine e dos Cadernos de Ética e Filosofia Política.

Aos amigos da filosofia Eni Cardoso Tolle,
Maria Cecília Pedreira de Almeida, Oliver Tolle e William Piauí.

Ao Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie, da Université de Paris 8, pelo apoio institucional ao estágio.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
pela bolsa de estudo para estágio no exterior.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
pela bolsa de estudos concedida desde a iniciação científica,
passando pelo mestrado, até o doutorado.

À Valéria, pelo amor e estímulo.

Ao carinho e apoio de meus pais, César e Amelinha, de minha tia, Criméia, de minha irmã, Janaína e de meu primo, Joca.

Resumo

As catástrofes coletivas impostas pelos regimes autoritários, sejam eles racistas, tal como o *apartheid* na África do Sul, sejam eles diretamente políticos, tal como a ditadura militar no Brasil, implicam esforços diários de reflexão e ação política. O que caracteriza estes governos é a violação aos direitos de seus cidadãos por meio de um brutal aparato policial-militar. E o pior: todo esse esquema foi montado e mantido pelo Estado, que institucionalizou a prisão, a tortura, o desaparecimento e o assassinato. As sociedades têm enfrentado o seguinte problema: como conciliar o passado doloroso com um presente democrático, administrando os conflitos que com a mera passagem institucional de um governo de exceção para um democrático não se encerraram. Isto porque as violações aos direitos humanos não se restringiram às instituições políticas, mas, indo muito além, atingiram os indivíduos e alteraram significativamente a subjetividade dessas sociedades. A oposição entre a razão política pacificadora do Estado e as memórias doloridas sobre a ditadura militar brasileira obstrui a expressão pública da dor e reduz a memória às emoções privadas.

A sociedade sul-africana, valorizando as narrativas, tornou públicas estas experiências ao divulgar as narrativas construídas em seu espaço, criando um impacto na sociedade, seja em suas subjetividades ou mesmo nas políticas públicas adotadas posteriormente. Abriu mão de punir quem confessasse tudo, em nome de uma conciliação nacional. Já no Brasil, a conciliação promovida entre a anistia de 1979 e a democratização de 1985 teve por preço a omissão das memórias do horror.

Nossa idéia é que diante da queda de investimento no diálogo e na convivência pública democrática, a publicidade dos traumas e ressentimentos por meio das narrativas poderia contribuir para a consumação do luto e para o aprimoramento dos elos sociais.

Palavras-chave: Anistia, democracia, direitos humanos, filosofia política, memória, perdão, reconciliação, Hannah Arendt, Jacques Derrida.

Abstract

The collective catastrophes imposed by authoritarian regimes, be they of racist character, like *apartheid* in South Africa, or be they of strictly political character, like the military dictatorship in Brazil, require daily efforts of reflection as well as political action. These governments were characterized by their systematic violation of their citizens' rights by brutal military and police apparatus. Worst of all, the whole scheme was set up and maintained by a State which institutionalized imprisonment, torture, disappearance and murder. Thus, these societies are left today to face a difficult issue: how to reconcile such painful past with a democratic present, and still manage the conflicts that do not end with a mere institutional passage from a dictatorial government to a democratic one. Human rights violations were not limited to political institutions, but went far beyond; they reached individuals, and they modified the subjectivity of those societies significantly. The opposition between the State pacificatory political reason and the painful memories regarding Brazilian military dictatorship obstructs public expression of pain and reduces memory to private emotions.

In contrast, by valuing the narratives of the past, the South African society tried to recover the memory of the painful moments making these experiences public by publishing their narratives. South Africans gave up punishing those State criminals with the only condition they would confess everything, in order to foster a national conciliation. In Brazil, however, the ideal of a national conciliation to put an end to military rule paid the huge price of silencing the memories of pain, torture, and death.

This had an impact on society, on its subjectivity and even on the public politics adopted later. Our point of view is that due to the lack of investment in the dialogue and in the democratic social communion the publicizing of traumas and resentments by means of narratives could contribute to realization of the mourning, thus promoting social bonds.

Keywords: amnesty, human rights, democracy, political philosophy, memory, pardon, reconciliation, Hannah Arendt, Jacques Derrida.

Résumé

Les catastrophes collectives imposées par les régimes autoritaires - soit racistes tel l'*apartheid* en Afrique du Sud, soit ouvertement politiques, telle la dictature militaire au Brésil -, demandent des efforts quotidiens de réflexion et d'action politique. Ce qui marque ces gouvernements, c'est la violation systématique des droits de leurs citoyens par un brutal appareil policier-militaire. Et qui pis est : c'est l'État qui a créé et entretenu tout ce schéma, qui a institutionnalisé la prison, la torture, la disparition et l'assassinat. Les sociétés affrontent le problème suivant: comment concilier un passé douloureux et un présent démocratique, en administrant les conflits que le simple passage institutionnel d'un gouvernement d'exception vers un autre démocratique n'a pas clos. Et cela parce que les violations des droits de l'homme ne se restreignaient pas aux institutions politiques mais, en plus, ont atteint les individus et entraîné un bouleversement significatif de la subjectivité de ces sociétés. L'opposition entre la raison politique pacificatrice du État et les mémoires douloureuses sur la dictature brésilienne enraye l'expression publique de la douleur et réduit la mémoire aux émotions privées.

Par contre, la société africaine, en mettant les récits en valeur, a rendu publiques ces expériences déclenchant par là un impact positif sur la société, soit dans ses subjectivités, soit dans les politiques publiques qu'elle a par la suite adoptées. L'Afrique du Sud a ainsi renoncé à punir ceux qui auront tout avoué, cela au nom d'une conciliation nationale. Au Brésil, cependant, la conciliation menée entre l'amnistie de 1979 et la démocratisation de 1985 a payé le prix de l'omission des mémoires de l'horreur.

Notre idée est que, dans un contexte où se réduit l'investissement dans le dialogue et la convivialité publique, la publication des traumas et des ressentiments par la voie des récits pourrait contribuer à ce que le deuil se complète et par là à une meilleure qualité des liens sociaux.

Mots-clés : amnistie, droits de l'homme, démocratie, philosophie politique, mémoire, pardon, réconciliation, Hannah Arendt, Jacques Derrida.

Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia

Memória política em democracias com herança autoritária

Introdução	11
<i>Primeira Parte</i>	
Brasil: políticas do silêncio	19
<i>Capítulo 1. Memória e política</i>	
Em torno da memória política	25
Memória coletiva	28
Sociedade e memória	31
Memória não é o oposto de esquecimento	33
Subjetividade e política	36
<i>Capítulo 2. Lembrar ou esquecer?</i>	
Transição acordada	41
A inclusão da vida na política	43
Os novos lugares da política	44
Ditadura e estado de exceção	47
Exceção e democracia	51
A reconciliação impossível	54
Apagar ou elaborar?	57
<i>Capítulo 3. Os traumas da democracia</i>	
Interditos da memória	65
O silêncio do indizível	68
Democracia e responsabilidade	69
Memória do futuro	71
Ressentimento e vingança imaginária	74
Melancolia e luto	76
As personagens herdeiras dos regimes autoritários	79
Os desaparecidos	82
Responsabilidade pessoal e coletiva	85

<i>Segunda Parte</i>	
África do Sul: políticas da narrativa	91
<i>Capítulo 4. Reconciliação e anistia</i>	94
Um novo contrato social	97
Reconciliação e exceção	102
Qual anistia?	105
Narração e política	108
<i>Capítulo 5. O perdão impossível</i>	112
O imperdoável	114
A questão ética	118
Temporalidade e perdão	120
Punir ou perdoar?	121
O encontro improvável	123
Reconciliação e perdão	127
Verdade e justiça	129
Atos de memória e política	132
Considerações finais	137
Bibliografia	144

Introdução

Para compreender a condição humana, é essencial pensar o mal e a dor da violência política. Além das questões metafísicas acerca da humanidade, é preciso compreender o mal infligido a determinados sujeitos, sob certas circunstâncias históricas. Gerada na intersecção entre a experiência do vivido e o exercício da reflexão, esta pesquisa em filosofia política busca confluir o caráter universal do discurso filosófico ao mundo da ação e a tudo que esse último nos apresenta como contingente, incerto e frágil. Refletimos sobre “questões com as quais (...) [sentimos] um compromisso forte, desse que nos agarra pelo estômago” [Ribeiro 2000a: 11]. Sobretudo, pensar a filosofia na política, a filosofia em sua função de entendimento dos valores éticos e públicos, rastreando questões em torno dos conceitos de memória, democracia, exceção, perdão, anistia. A questão colocada é a de como a reflexão filosófica pode ser um instrumento de análise das democracias com herança autoritária; ou de como a filosofia pode contribuir para ultrapassar a violência na política: poderia a filosofia política colaborar com a construção de valores de partilha, respeito e responsabilidade?

Pensar filosoficamente a herança autoritária da ditadura militar brasileira e do *apartheid* na África do Sul é nossa proposta. Particularmente, na democracia e em sua interferência na ação política do presente, com foco na tensão entre lembrar e esquecer. O objeto de conhecimento da filosofia política é a reflexão sobre o artifício que homens e mulheres constroem com o objetivo de reconciliarem suas existências em uma esfera comum, na qual se comunicam e interagem. Para Hannah Arendt, em *Homens em tempos sombrios*, “o pensamento (...) não é o diálogo silencioso (platônico) entre mim e mim mesmo, mas um diálogo antecipado com os outros”.

A filosofia política transita, paradoxalmente, entre a segurança do discurso racional e a incerteza da ação. Também as democracias podem ser pensadas por meio da estrutura paradoxal. Na *Encyclopédie*, de Diderot, o paradoxo é a apresentação de duas “verdades”, aparentemente contraditórias e excludentes, que ao fim levam à reconciliação. O paradoxo do novo cidadão da democracia apresenta-se na oposição entre a busca da felicidade, seguindo interesses individuais, ao mesmo tempo em que objetiva contribuir com o bem-estar da sociedade. Como poderiam os sentimentos de

vingança, ódio e ressentimento, herdados dos momentos de violência política, ser autores de novos valores sociais? Pensar a catástrofe coletiva dos regimes autoritários leva-nos à reflexão acerca da política sob o olhar crítico da filosofia, percorrendo as questões conceituais e seus vínculos com a dimensão do agir.

Os regimes autoritários do hemisfério sul do planeta, nas últimas décadas do século XX, expuseram a matabilidade da vida, por vezes de modo mais sangrento, como na experiência racista do *apartheid*, ou mais cirúrgico, como no extermínio de considerável parcela de uma geração de “jovens heróis” nos *anos de dumbó* brasileiro. A vida permaneceu na esfera pública como exceção, ou seja, incluída na democracia por meio de uma exclusão: falamos dos mortos e desaparecidos políticos e dos corpos torturados. A questão da soberania de decisão sobre o estado de exceção somente se projeta para lugar de destaque na política quando a exceção transforma-se em regra, como no caso dos regimes autoritários. As relações entre a democracia e sua herança autoritária – os restos, interditos, fragmentos, mas também os instrumentos, procedimentos, valores – constituem, para a análise conceitual da política, um olhar aberto às novas realidades e demandas da cena pública contemporânea.

Os crimes contra a humanidade, a tortura, o desaparecimento de opositores foram técnicas empregadas na tentativa de calar o passado. Ciente dos problemas e limitações nacionais, surge, no *Estatuto de Roma*, assinado em 1998 por 120 países, o interesse por uma jurisdição internacional capaz de processar os acusados pelos crimes do passado, considerados, a partir desse documento, como imprescritíveis¹. Os crimes contra a humanidade qualificam as ofensas praticadas por intermédio do “ataque geral” a uma população. Há dúvidas se os crimes da ditadura militar, no Brasil, podem ser qualificados como crimes contra a humanidade. Esses crimes foram realmente um “ataque geral” à população ou somente um conflito com pequenos grupos sem expressão social? No entanto, o *Estatuto de Roma*, em seu artigo 7º, é claro: “por ‘ataque contra uma população civil’ entende-se qualquer conduta que envolva a prática múltipla de atos referidos no parágrafo 1º [tortura, desaparecimento, assassinato político etc.] contra uma população civil, de acordo com a política de um Estado ou de uma

¹ Certos países, contudo, já possuíam acordos recíprocos e próprios para os quais as anistias nacionais não tinham valor. Foi o caso da prisão de Pinochet, em Londres, no ano de 1998, a pedido de um juiz espanhol, sob a acusação de genocídio. Espanha, Chile e Reino Unido já haviam ratificado dois tratados internacionais contra a tortura: a *Convenção Europeia para a Prevenção da Tortura e Tratamentos e Penas Desumanas ou Degradantes*, de 1987; e a *Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanas e Degradantes*, adotada pela ONU em 1984, assinada pela Espanha em 1987, pelo Reino Unido e pelo Chile em 1988.

organização de praticar esses atos ou tendo em vista a prossecução dessa política”. O terror de Estado instaurado pela repressão política no Brasil pode ser atestado nos milhares de vítimas beneficiadas pelas reparações concedidas por alguns estados brasileiros e pelas indenizações da *Comissão de Anistia*, do Ministério da Justiça². Algumas questões que percorrem o jovem histórico das novas democracias remetem ao problema de sua herança: o que resta do passado no presente? Ou ainda, o que dele se mantém como legado no espaço público? O que esta memória mobiliza?

O Brasil silenciou-se diante dos crimes da ditadura e limitou-se a exercer uma memória objetiva, através de placas comemorativas, livros, filmes e algumas leis de reparação. A transição brasileira e a nova democracia contribuíram para turvar o acesso à memória política: não com sua eliminação, mas condenando a memória ao exílio da esfera pública, restrita às lembranças das vítimas em suas relações privadas. A África do Sul, por seu lado, optou pela criação de uma esfera de publicidade dos traumas e ressentimentos, por meio da narrativa, contribuindo para a consumação do luto e o aprimoramento dos laços sociais. As formas da narrativa, da experiência e do testemunho dos que compartilharam e refletiram o mundo são um aspecto importante para a compreensão das relações entre passado, pensamento e ação. Ao fim dos regimes de exceção, quando pensamento e realidade ainda se encontravam dissociados, o ato de narrar histórias pode ser o modo mais apropriado de conferir significados aos novos eventos experimentados e de retomar os valores que as ações passadas produziram. O agir político faz com que o pensamento se debruce sobre a realidade, constituindo a gama de opiniões e significados vivos, com o auxílio da memória política.

A volta às questões do passado autoritário não ocorre por mera reconstrução da memória factual da repressão, em uma simples presentificação do passado. A narrativa transforma o ocorrido em experiência e enriquece a reflexão do pensamento. Trata-se de realçar a “pulsão que se dirige ao que fomos e ao como fomos e ao que deixamos de ser e ao que e como seremos daqui em diante” [Sosnowski 1994: 15]. Aquilo que menos conhecemos dos tempos de repressão, os detalhes e sentimentos, aparece em destaque na narrativa; é o plano do trivial, das pessoas comuns, aproximando-nos do

² Segundo dados do Ministério da Justiça, até maio de 2007, mais de 50 mil pessoas haviam requerido indenização, isto somente na administração federal, sem contar os requerentes nos estados. Não esqueçamos que tal pedido de indenização deve ser seguido de declarações, documentos e depoimentos atestando a condição das vítimas, sendo todos estes requisitos recolhidos pelo próprio requerente. As exigências da lei, de certo modo, ao onerar as vítimas da obrigação de prova, valorizam ainda mais a atual cifra de pedidos. Para maiores informações consultar o site da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça – que se assina *Comissão da paz*: <http://www.mj.gov.br/anistia>.

incompreensível. Tal como um período de grave crise, quando se assiste ao desmoronamento das estruturas sociais e políticas tradicionais e pode-se chegar mesmo a uma completa transformação dos costumes e valores de uma época, também o luto social tem como característica a suspensão e a alteração das relações sociais. Nas ocasiões em que a sociedade se encontra em situação caótica ou vive sob o terror da falta de leis, seus critérios de legitimação são reavaliados e refeitos. Os momentos de luto coletivo, ou de transições de finalização de regimes violentos, correspondem a certas condições de anomia e caos, nas quais os sentimentos de dor e sofrimento são expressos por meio da cultura e suas transformações. E é justamente a perda de valores éticos e políticos uma das mais fortes heranças da impunidade sobre os crimes do passado.

Nas sociedades contemporâneas, enquanto os crimes privados são estigmatizados e veementemente condenados, os crimes públicos, tais como a corrupção e os crimes contra a humanidade, ganham cada vez mais visibilidade e a sociedade se vê diante da necessidade de julgar e criar novas jurisprudências. Se, por um lado, os crimes privados, chamados também de comuns, tomam a característica de imperdoáveis e tendem a ser duramente condenados, os crimes públicos têm sido confrontados com o dilema de punir ou anistiar; ou, para alguns, entre punir e perdoar. Ex-chefes de Estado e dirigentes políticos são levados diante de tribunais, inclusive internacionais, para responderem por seus crimes. No entanto, não há transição política ou regime constitucional nascente ou renovado que não opte por anistia ou abrandamento de pena aos agentes do Estado, responsáveis por violações aos direitos humanos e por crimes políticos – nestes últimos estão incluídos os crimes de quebra da ordem constitucional, como os golpes de Estado. Além disso, a punição ao crime político costuma ser mais dura do que a punição ao crime comum, desde que ocorra logo – digamos, enquanto ainda há conflito ou logo após o seu término; e tende a saldar-se por uma anistia. Todavia, note-se que quando alguém é punido, muito tempo depois pode restar a impressão de um excesso, de algo que poderia ter sido perdoado. O perdão em política é mais raro em curto prazo, mas ocorre mais cedo do que a prescrição do crime comum.

Alguns países do hemisfério sul estabeleceram novas políticas com relação aos seus passados autoritários ao procurar julgar os criminosos, mas nenhum deles ultrapassou o julgamento de uma parcela das responsabilidades, em ações limitadas, diante da abrangência dos crimes. Dentre as novas experiências, destacamos as

comissões de verdade encarregadas de reconstruir parte da história de violência, contribuindo com a elaboração da memória. Ao estabelecer a “verdade” dos fatos, “oferecendo um espaço público à queixa e à narrativa dos sofrimentos, a comissão certamente suscitou uma catarse partilhada” [Ricoeur 2000: 628]. A narrativa da tragédia equivale à narrativa histórica, ao constituir-se na *doxa* do debate político e atingir um mínimo comum nas relações sociais, um salto qualitativo na produção de valores democráticos.

Os novos regimes constitucionais estão incumbidos não somente de construir uma associação política que evite a repetição dos regimes de exceção, mas também de criar mecanismos próprios a um Estado de direito que legitime as relações sociais e políticas. Porém, como as transições são normalmente negociadas em condições carentes de legitimidade, a ascensão dos novos governos sofre com os limites do acordo, podendo perpetuar as injustiças diante da quase fantasmagórica ameaça da governabilidade. A experiência de impunidade reforça o conflito entre os vários setores sociais e estabelece incertezas que podem minar a legitimidade das novas democracias.

Entre as questões enfrentadas pelas novas democracias estão o discurso do perdão e o da reconciliação nacional. À primeira vista, toda retórica de reconciliação parece ocorrer com o intuito de legitimar o discurso acordado nas transições consensuais [Lefranc 2002: 13]. A figura do perdão, considerada do ponto de vista de uma estratégia política de reconciliação, pode levar à oposição pensada por Hannah Arendt e Vladimir Jankélévitch [1986b], entre punição e perdão: “é significativo (...) que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável” [Arendt 1997a: 253]. Contudo, se levarmos em conta a tradição religiosa judaico-cristã do termo perdão e fizermos a analogia desta acepção com seu uso público contemporâneo, compreendendo-o como um discurso articulado à memória e não ao ordenamento jurídico, não poderemos opô-lo ao punir. Consideramos tal hipótese, isto é, a relação do discurso do perdão com um trabalho de memória, a mais condizente com a encenação pública do perdão. O estudo do termo se faz produtivo para a filosofia política, pois a partir de seu discurso podemos apreender categorias do que seja o político nesta passagem de séculos, um tema latente no coração da esfera pública. Interessa-nos a elaboração social da memória na democracia.

Ni dívida, ni perdón é o lema das *Madres de la Plaza de Mayo*, na Argentina, rejeitando os termos da transição. Os grupos de vítimas, de modo geral, rejeitam as condições e o tema da reconciliação, opondo-lhes exigências últimas da justiça: o

juízo e a condenação dos envolvidos nos crimes. No Brasil, apesar de não ter ocorrido um discurso estatal do perdão, a lei de anistia, de 1979, foi considerada por analistas e por parte dos movimentos políticos como a experiência nacional do perdão. No entanto, os responsáveis pelos crimes negam o perdão, pois estariam, assim, assumindo suas ações e reconhecendo a própria culpa.

Apesar da ausência no discurso brasileiro de reconciliação, a idéia de perdão é comum às leis de anistia, sempre justificada pela necessidade de evitar ou encerrar o processo de violência e legitimar as frágeis relações institucionais dos novos governos. Anistias que surgiram de transições negociadas, marcadas pela ausência de apuração dos fatos históricos, têm falhado em apostar que o passar do tempo crie o esquecimento do trauma. Outras experiências de anistia, como a do caso sul-africano, em que ela foi moeda de troca – pela confissão e testemunho sobre os crimes –, mostram-nos que a opção por uma política de valorização da memória pode contribuir para a recuperação dos laços sociais dilacerados, dividindo o poder entre uma gama maior de atores políticos.

Com o intuito de fazer um estudo comparativo entre as democracias do Brasil e da África do Sul, nosso trabalho foi dividido em duas partes, cada qual contendo a pesquisa sobre os principais conceitos envolvidos. A primeira dedica-se aos pressupostos teóricos da pesquisa e ao caso brasileiro; e, a segunda, ao caso da África do Sul. O primeiro capítulo busca, dentro da tradição filosófica, articulada com a Psicanálise e a História, as definições de memória e suas relações com conceitos próximos: esquecimento, história, relação entre os tempos passado, presente e futuro, trauma e luto. Para melhor entender as aproximações e distâncias entre o ato de recordação e os elementos políticos da ação, procuramos fazer a distinção entre as memórias coletiva e individual e objetiva e subjetiva, definindo o que é a memória política. Tais distinções nos permitem transitar pelas formas da memória, separando o *que é lembrado* – as coisas que a memória busca no passado e traz de volta à lembrança – e *quem lembra* – para o ato de recordar há sempre um agente da memória. A distinção entre o *que* e *quem* é fundamental para conhecermos as articulações sociais e políticas da memória.

No segundo capítulo, analisamos o processo de transição no Brasil, aprofundando a idéia de que o país viveu um processo negociado entre os representantes políticos, com pouca participação da sociedade. O consenso, objetivo da transição, ao silenciar sobre os crimes cometidos durante a ditadura, negou à memória

política um caráter público, restando, ou a lembrança privada – por parte das vítimas e dos familiares e pessoas próximas – ou a comemoração – lembrança reificada, transformada em memória objetiva. A herança dos anos de repressão e da transição, acordada na nova democracia, remete-nos às questões sobre a política e a memória: qual a influência da memória da ditadura em nosso presente? É possível esquecer a violência do passado e agir em prol de um futuro democrático? Como não se remeter à violência do passado se, ainda hoje, a tortura é uma prática?

Compreendendo melhor o papel da democracia, como regime de transparência, com a quase ausência de segredos e silêncios, discutimos, no terceiro capítulo, como a falta de um discurso de responsabilização acerca do passado pode ocultar importantes vozes e calar os arquivos públicos. No caso brasileiro, em que não há uma esfera pública de elaboração da memória, as subjetividades da narrativa são privadas da presença do outro, momento fundamental da ação política. Há, em nossa democracia, dois tipos de silêncio sobre os anos de repressão: no primeiro, o silêncio surge do interior do sujeito que tem relação direta com a ditadura – vítimas, sobreviventes, criminosos, familiares etc. – e impossibilita a narração do incompreensível sofrido, no qual o trauma é experimentado no silêncio do pensamento. No segundo modo, o silêncio resulta de algo exterior ao sujeito, por meio da ausência de uma dimensão pública de expressão do vivido, implicando na falta de responsabilização da sociedade pelos crimes do passado. O silêncio é uma relação social oriunda da oposição entre uma memória objetiva, mas sem vida, e uma memória subjetiva, presente principalmente no relato privado das vítimas e no discurso contra a impunidade. De posse da promessa democrática de um país justo e sem violência, os novos sujeitos da política se vêem ludibriados em suas esperanças, o que gera o ressentimento como marca subjetiva da esfera pública.

Passamos, na segunda parte da tese, a tratar do caso sul-africano e sua experiência única através da *Comissão de Verdade e Reconciliação*, na qual se trocou a anistia pela confissão dos crimes, caso por caso, em oposição à anistia coletiva, do tipo da adotada no Brasil. No quarto capítulo, abordamos como os procedimentos de reconciliação e anistia propiciaram um novo modo de política de transição. As relações entre narração e política fizeram da experiência sul-africana um ato inovador por dois motivos: primeiro, foram ouvidas as vítimas, mas, distintamente das comissões sul-americanas; também foram ouvidos os criminosos, valorizando a legitimidade do processo; logo após, as narrativas tornaram-se públicas, ampliando o impacto na sociedade, tanto nas subjetividades, quanto nas políticas institucionais. Tão

impressionante quanto os crimes do regime segregacionista, parece ter sido o processo de reconciliação.

O perdão foi um dos temas principais da reconciliação e sua conceituação é fundamental para entendermos o discurso público que faz uso deste termo. No capítulo quinto, mostraremos as acepções variadas do perdão, especialmente, a distinção entre seu uso fraco, no cotidiano, quando pedimos perdão, por uma ofensa sem conseqüências, e seu uso forte, o perdão coletivo ou político. Há, com o perdão coletivo, uma grande confusão sobre quem pede perdão: se é um ato representável pelos familiares das vítimas; se o Estado tem o direito de perdoar em nome das vítimas ou da sociedade etc. A discussão sobre o que é o perdão e qual seu alcance na política contemporânea nos remete a outros importantes conceitos, com os quais o perdão se confunde, mas dos quais é indispensável se distinguir: a prescritibilidade, a anistia, o esquecimento, o arrependimento, a punição, a confissão.

Oposta à opção brasileira, a reconciliação na África do Sul, ao se basear na condição ética do perdão, tomou como ponto de partida a idéia de que o passado de crimes do *apartheid* era algo condenável e somente mediante uma ação política de reconciliação seria possível pensar em um futuro sem violência. O discurso do perdão, neste caso, traz à tona a responsabilização da sociedade sul-africana por seu passado, dando voz ao trauma. O Brasil, sem uma ética do perdão e sem um discurso de responsabilização sobre os crimes da ditadura, preferiu calar-se diante das injustiças, criando uma silenciosa cultura política e social de impunidade.

Primeira parte

Brasil: políticas do silêncio

*Tá lá o corpo estendido no chão
Em vez de rosto uma foto de um gol
Em vez de reza uma praga de alguém
E um silêncio servindo de amém
(...)³*

Em agosto de 1979, o Congresso Nacional brasileiro, ainda sob a vigência do regime civil-militar⁴, aprovou a Lei de Anistia “a todos quantos, no período compreendido entre 2 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexos com estes”⁵. Na época, após 15 anos de regime ditatorial no país, os militares cederam às pressões da opinião pública e a oposição aceitou a anistia proposta pelo governo, ainda que parte dos presos e perseguidos políticos não tenha sido beneficiada. A anistia não beneficiou os presos políticos envolvidos em crimes de sangue, como se diz no parágrafo 2º, do artigo 1º: “os que foram condenados pela prática de crimes de terrorismo, assalto, seqüestro e atentado pessoal”. Sob a decisão de anistiar os crimes “conexos” aos crimes políticos se consideraram anistiados os agentes da repressão. Contudo, também não teriam sido anistiados os torturadores, que cometeram crimes sem relação com causas políticas e recebendo salário como funcionários do Estado. Os mortos e desaparecidos políticos não foram considerados e o paradeiro de seus restos mortais nunca foi esclarecido. Era o marco da transição da

³ *De frente pro crime*, composição de João Bosco e Aldir Blanc, do álbum *Caça à raposa* (1975).

⁴ Alguns historiadores e sociólogos, pesquisadores do período da ditadura, têm lançado mão do termo “regime civil-militar” para indicar a participação de setores civis, organizados ou não, na preparação do golpe de 64 e na manutenção e desenvolvimento do regime. Ver os livros de Marcelo Ridenti, *O fantasma da revolução* [1996] e Denise Rollemberg, *Exílio. Entre raízes e radares* [1999].

⁵ São vários os autores que consideram os eventos de agosto de 1961 – quando os militares tentaram impedir a posse do vice-presidente João Goulart – como o início do golpe de 1964. Ver o livro de Paulo Markun e Duda Hamilton, *Que as armas não falem* [1986] e o artigo de Daniel Aarão Reis, *Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória* [2004]. Naquele ano, no mês de dezembro, foi aprovada anistia (a 47ª em nossa história) a todos os condenados e cassados por crimes políticos, desde 15 de julho de 1934! Não há dúvidas de que nossa República tem certa afeição pelo gesto de graça. É tamanha a obstinação por este ato que a ditadura, em um ato inverso, decretou em 1969, pela primeira vez em nossa história, uma *desanistia*, cancelando boa parte da medida legislativa de 1961. Curioso que no site do governo federal, a lei de anistia já vem corrigida pelas medidas do decreto ditatorial de anulação, de 1969. Os artigos eliminados pela ditadura aparecem riscados no site, indicando o ato de censura sofrido pela lei de 1961.

O decreto-legislativo de 15 de dezembro de 1961, concedendo anistia, está disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil/Decreto-Lei/DLG/dlg18-61.htm>.

O decreto de 12 de setembro de 1969, de anulação, está disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del0864.htm.

ditadura para o Estado de Direito, visando superar – e mais do que isso, silenciar, o que limita ou elimina a superação – o drama vivido diante da violência estatal.

O rompimento com o regime de exceção se efetuou por meio da transição de uma visão da política como enfrentamento e violência para um modelo do consenso, acordado em negociações entre os representantes políticos. O rito institucional do consenso pretendeu forçar uma unanimidade de vozes e condutas em torno da racionalização da política, difundindo significações mais ou menos homogêneas dos anos de repressão. O maior malefício do consenso foi silenciar os modos divergentes com que as subjetividades sociais rompem com o modelo racional, obscurecendo as interpretações da memória e mantendo um incessante embate entre dominação e resistência dentro da normalização do regime constitucional. A oposição entre a razão política pacificadora e as memórias doloridas obstrui a expressão pública da dor e reduz a memória às emoções, acabando por construir um novo espaço social justamente sobre a negação do passado. O caráter elitista e excludente presente na transição brasileira fica explícito no processo de escolha do primeiro governo civil pós-ditadura:

O povo, em geral, continua à margem, condição que se expressa no mecanismo sucessório indireto do Colégio Eleitoral. E mesmo que alguma imprevista reviravolta venha a restabelecer as eleições diretas, não poderá mudar as alternativas postas para o jogo. Limitando-se a uma disputa entre os grupos dominantes e as elites que o representam, não há nenhum “pacto social” embutido nesse processo sucessório. Na melhor das hipóteses, haverá, talvez, um “pacto político” visando à reorganização institucional do país [Weffort 1984: 17-18].

Diante do Estado autoritário e da imposição do medo nos anos da ditadura, não bastava remover o chamado “entulho autoritário”, ou seja, era insuficiente modificar as leis e certas estruturas de governo, reformar o sistema eleitoral e político, entre outras medidas institucionais. Eram ações limitadas para a criação de uma nova dimensão pública, o que excluía o “social” de participação no “jogo”. A esfera pública é o espaço democrático de abordagem do passado traumático e as memórias identitárias expressas livremente podem ser um modo de ampliação dos atores das novas relações sociais. Diante de uma situação de indefinição do passado no presente, os coletivos envolvidos no conflito político buscarão a hegemonia da memória nacional como forma de proteção de suas posições. A memória coletiva da transição pode ser classificada em três agrupamentos maiores: a versão dos militares; a posição dos movimentos de direitos

humanos; e a memória do consenso [Kaiser 2005: 6-8].

Na *memória dos militares*, a versão é a da vitória na guerra contra a subversão, sustentando o discurso da necessidade de proteção do país contra os “comunistas” que estariam tentando derrubar a democracia e estabelecer uma ditadura. Esta versão pode ser constatada em Nota do Ministério do Exército, a propósito dos arquivos da ditadura, a qual tem de espantoso que date já do governo do presidente Lula, de 17 de outubro de 2004, na qual declara que “desde meados da década de 60 até início dos anos 70 ocorreu no Brasil um movimento subversivo que, atuando a mando de conhecidos centros de irradiação do movimento comunista internacional, pretendia derrubar, pela força, o governo brasileiro legalmente constituído”⁶. A Nota do Exército vai além: “O movimento de 1964, fruto de clamor popular, criou, sem dúvidas, condições para a construção de um novo Brasil, em ambiente de paz e segurança. Fortaleceu a economia, promoveu fantástica expansão e integração da estrutura produtiva e fomentou mecanismos de proteção e qualificação social”. O sujeito desta memória são os militares de alta patente e os que, já na reserva, participaram dos governos ditatoriais e de seus aparelhos de repressão. O estranho é que, tanto tempo passado e no segundo governo sucessivo dirigido por vítimas do aparelho de repressão, a instituição militar se sinta forte e autônoma o bastante para contrariar o discurso civil e manter, *interna corporis*, uma memória própria.

Em claro contraste com a versão militar sobre o passado recente, há a *memória das vítimas* ou dos movimentos de direitos humanos. Para eles, a ditadura foi marcada pela atrocidade dos crimes contra a humanidade e tais fatos devem ser completamente investigados e seguidos da punição aos culpados. Sua ação na democracia é marcada pela coleta contínua de informações, denunciando os responsáveis e demandando a apuração dos crimes de acordo com leis nacionais e internacionais. No *Dossiê dos mortos e desaparecidos políticos a partir de 1964*, se expressa a demanda por uma memória das vítimas:

Nossos objetivos permanecem os mesmos. Esclarecer as prisões e mortes, localizar os restos mortais e realizar, quando possível, o sepultamento, acompanhar as investigações, assim como levantar subsídios para abrir ações de esclarecimento das mortes e desaparecimentos. Denunciar permanentemente à sociedade os crimes e assassinatos perpetrados pela ditadura militar e exigir a responsabilização judicial dos envolvidos [1996: 35].

⁶ Cf. *Folha de S. Paulo*, de 20 de outubro de 2004, página A6.

O esquecimento do passado e a impunidade não são opções aceitáveis pelos movimentos. Seus sujeitos são os familiares de mortos e desaparecidos políticos e os sobreviventes da tortura e se organizam, principalmente, nos grupos *Tortura Nunca Mais*, na *Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos no Brasil* e no *Fórum de ex-Presos Políticos*⁷.

Fruto da transição negociada da ditadura para a democracia, há uma terceira articulação do passado em luta pela hegemonia da memória nacional, a *memória do consenso*. Buscando uma posição intermediária entre as duas memórias identitárias anteriores, o consenso elabora explicações negociadas do passado. Se a transição política no Brasil nasceu de um acordo entre as partes – os militares, os novos partidos etc. – e estas se protegem ao preservar o consenso obtido, quer dizer que uma memória do consenso tentará expor uma visão limitada sobre os crimes da ditadura e simpática ao novo governo civil da democracia. É uma memória que reconhece os crimes enquanto excessos cometidos e questiona a amplitude da repressão, considerando os atos de barbárie da ditadura como fruto da ação de grupos minoritários e radicalizados do regime, resultado dos atos da chamada “linha dura”. Na tentativa de “racionalizar” o ocorrido, fazem uso do discurso público do esquecimento e do perdão e colocam a sociedade na posição passiva do espectador que se encontra entre dois lados radicalizados. Tais posições podem ser encontradas principalmente em certas instituições políticas, como os partidos e seus representantes, artífices da transição acordada.

Se a memória dos militares tenderia a uma política do esquecimento, a das vítimas, em oposição, indicaria a política da memória total. Já a memória do consenso, ao se alinhar com uma política do silêncio, ganhou projeção no Brasil ao perpassar pelas outras duas memórias, estas em choque direto, ora se apropriando do discurso de uma, ora do discurso da outra. Contudo, uma pluralidade de memórias existe além desta simples classificação dos discursos hegemônicos. Há, por exemplo, entre as vítimas os que querem esquecer totalmente, a maioria talvez, e os que não podem evitar tratar do assunto. Entre os militares há os que reconhecem certos crimes, mas não fariam nada para prejudicar a instituição Forças Armadas. Na televisão, em especial na hegemônica

⁷ Cf. Janaína Teles, *Os Herdeiros da Memória. A luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos por verdade e justiça no Brasil* [2005], sobre a memória dos familiares e dos grupos de direitos humanos ligados à luta pela reparação dos crimes da ditadura.

Rede Globo, houve elaborações que condenavam a ditadura, em especial nas séries *Os anos dourados* e *Os anos rebeldes* – mas é digno de nota que, enquanto a primeira versão dos *A nos dourados*, que se passava no governo JK, terminava com uma voz em *off*, durante o genérico de conclusão, relatando o destino dos personagens – quem foi torturado, quem foi torturador, quem fez o quê – na sua reprise essa voz sumiu, excluindo literalmente a expressão do horror vivido sob a ditadura. Os meios de comunicação também oscilam no seu tratamento da memória desse período.

O valor de uma divisão da memória nacional entre seus principais discursos serve apenas como paradigma auxiliar de análise das principais personagens envolvidas na redemocratização, mas é insuficiente para compor o novo cenário plural da política democrática. A hegemonia do discurso memorialístico possui um forte elemento autoritário. Paul Ricoeur, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, questiona as pretensões hegemônicas:

Mas a falha de tal unidade imaginária não está em apagar da memória oficial os exemplos de crimes suscetíveis e proteger o futuro dos erros do passado mas, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissenso*, em condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea doentia [2000: 588; tradução nossa ⁸].

Nas democracias contemporâneas, a memória é um dos temas centrais e um dos modos de seu uso são as batalhas de memória, nas quais se busca a hegemonia do discurso coletivo nacional sobre o passado traumático. Por vezes, fala-se do *dever de memória* – a necessidade de justiça e responsabilização perante os traumas do passado – e em outras oportunidades surge o discurso pelo *direito de memória* – os direitos de justiça e recordação. Tanto a referência ao dever, quanto ao direito, relacionam a questão da memória com um passado ainda em conflito no presente. Apesar de todas as discussões públicas em torno da justiça e da responsabilidade, as batalhas de memória são insuficientes para abordar o trauma vivido. O modelo das três memórias coletivas em disputa na democracia – das vítimas, dos militares e do consenso – serve apenas como referência para compreendermos a questão da memória política com herança autoritária.

Há algo difícil na elaboração do passado, notadamente os aspectos subjetivos, os quais podem ser interditados por questões políticas, psicológicas ou culturais, mas que retornam nos momentos menos esperados. A presença dos aspectos subjetivos da

⁸ Doravante, todas as citações feitas diretamente de livro em língua estrangeira serão de nossa tradução.

memória encontra-se nos discursos dos novos sujeitos da política democrática, ora próxima dos esforços objetivos de recordação, ora distante, significando aquilo que ou não se pode, ou não se quer, ou não se sabe nomear. São elementos insensíveis aos cálculos da razão política e à vontade de agir. Negar ou desconsiderar a existência incondicional das lembranças do trauma nas novas democracias é o mesmo que se recusar, de acordo com a expressão imagética de Beatriz Sarlo, a sentir o odor de algo não visto [2007: 10]. Tal como a percepção de um cheiro estranho, sobre o qual não se tem controle, tampouco se escolhe se se quer ou não sentir a recordação subjetiva que nos toma de assalto mesmo quando não é convidada. A presença dos sentimentos nasce da soberania dos sujeitos da memória, transgredindo as normas e condutas políticas acordadas nas transições. O retorno deste passado no presente pode ser expresso no ressentimento experimentado pela personagem vítima da ditadura brasileira, ao sofrer a segunda injustiça por não ver a reparação, por parte das instituições democráticas, de sua primeira injustiça – a violência sofrida no passado.

Procuramos compreender o modo das ações políticas no presente, no que se refere ao legado dos regimes autoritários, em suas relações institucionais, porém considerando seus vieses subjetivos. As novas democracias se auto-proclamam regimes políticos da transparência, sem silêncios e interditos, mas é comum certos países com herança autoritária, como é o caso do Brasil, calarem os debates de memória e ocultarem os arquivos públicos sobre o passado recente.

Igualmente, parece haver na democracia brasileira um duplo silêncio sobre os anos de ditadura: as vítimas e os sobreviventes da repressão se calam pela própria incapacidade de dizer o indizível, o horror vivido nas salas de tortura, ou pela ausência de uma dimensão pública para a narrativa; há o silêncio mais geral, da sociedade brasileira, que se nega a falar ou ouvir sobre o trauma, não assumindo a responsabilidade coletiva que todo povo, governo e instituições têm com o coletivo do qual fazem parte.

Memória e política

Um dos maiores malefícios de um regime político consensual para o agir inovador é o silenciar da memória, pois tal limitação impede a criação dos valores democráticos e produz uma conformidade passiva das relações sociais com as instituições. O apagar de arestas e sobras das formas de subjetivação do agir público pode significar a manutenção de procedimentos de dominação autoritária, mantendo latente a tensão entre a memória das violações aos direitos humanos e o silenciamento imposto pela transição acordada. As partilhas e os desentendimentos da democracia tornam-se, por meio do consenso, a reificação de uma subjetividade não-antagônica, marcada pela tentativa de esquecimento do que não se sabe ou do que não se quer falar.

Procuramos pensar a política como a esfera pública na qual as memórias doloridas façam parte do todo e a partilha dos sentimentos sobre os anos de horror possa se constituir em litígio sem violência [Rancière 1996a]. A importância de compreender o trauma da ditadura está no fato de que tal passado deixou marcas não somente nas vítimas, mas na sociedade como um todo na medida em que abalou a confiança nas instituições políticas, do mesmo modo que fez surgir dúvidas com relação aos valores éticos e sociais. Porém, a definição do que seja a nova democracia com herança autoritária demanda o entendimento do conceito de memória política e de suas tensas relações com o silêncio.

Em torno da memória política

Segundo Henri Bergson, a memória é o meio de nos relacionarmos com o passado vivido, participando de nossas ações no presente e das projeções para o futuro:

A memória não é uma faculdade de classificar recordações em um caixão ou de inscrevê-los em um registro. Não há registro, não há caixão, aqui não há sequer propriamente falando, uma faculdade, porque uma faculdade se exerce de modo intermitente, quando ela quer ou quando pode, enquanto que o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na realidade, o passado se conserva por si mesmo, automaticamente. Sem dúvida, em todo instante nos segue por inteiro: o que desde nossa primeira infância

temos sentido, pensado, querido, está aí, inclinado sobre o presente com o qual vai se reunir pressionado contra a porta da consciência que queria deixá-lo fora. (...) De fato, o que somos nós, o que é nosso caráter senão a condensação da história que temos vivido desde nosso nascimento, antes de nosso nascimento inclusive, visto que levamos conosco disposições pré-natais? [1987: 47-8].

Devemos ter em conta que o vocábulo *memória* é um substantivo e enquanto tal surge no uso da linguagem como algo passivo. Quando nos referimos à memória, pensamos na forma de reter representações de momentos ou coisas que já passaram por nossos sentidos. A história do termo é instrutiva: para os gregos havia duas palavras para designar, de um lado, o lembrado como recordação, de modo passivo, por meio de uma emoção vinda à consciência; e de outro, a lembrança ativada pelo sujeito da memória. A questão sobre *o que* é lembrado, trazida pela *mnéme*, se transforma em *como* nós lembramos – a ação de alguém – quando se trata da *anámnesis*. *Mnéme* designa lembrança, recordação, faculdade de lembrar e era representada por *Mnemosýne*, a mãe das Musas, protetora dos poetas e dos videntes. Já a *anámnesis* indica a ação de trazer à lembrança uma recordação. Diferentemente da acepção contemporânea, os gregos as consideravam como *verbos* indicativos de determinadas faculdades humanas. A dualidade entre a abordagem cognitiva e a abordagem pragmática da memória, feita pelos antigos, nos fornece argumentos para a transição da pergunta sobre *o que* é lembrado à questão sobre *quem* realiza o ato de memória, importante para o entendimento acerca da memória em suas articulações sociais e políticas.

Portanto, a memória pode ser estruturada em torno destas duas questões: a respeito *do que* é a lembrança? E *de quem* é a recordação? Quando se coloca a primeira questão, ou seja, sobre *o que* se realiza o movimento de memória, está se levando em conta a coisa lembrada e considerada como objeto de posse de determinada pessoa ou grupo social. Todavia, se atribuirmos à memória as ações de recordação, a analogia será com o sujeito e neste caso a questão é saber *o quem* [Ricoeur 2000].

No debate político contemporâneo, o sujeito e as operações da memória ascendem cada vez mais em relevância, bem como se tornam uma preocupação das diversas áreas do conhecimento. Surgem novos questionamentos: ao analisarmos o trato do passado, com referência aos sujeitos sociais, inclusive em suas relações com as instituições – Estado, partidos políticos, ongs etc. – nos dirigimos somente às três

peças do singular, atribuindo as lembranças a *mim*, a *você* e a *ele(a)*, suscetíveis de serem recordadas por meio das narrativas? Ou há a possibilidade da recordação ser elaborada pelo discurso dirigido *por* e *para nós*, *vós*, *eles*, as três pessoas do plural e mesmo pelas pessoas indeterminadas – a *gente*, *alguém*, *qualquer um*?

Estas questões têm sido colocadas pelo surgimento da problemática da subjetividade e em contraste à idéia de uma memória objetiva. Parece-nos que a memória deva ser articulada tendo em vista os dois campos de abordagem, pois se a primeira nos diz sobre a participação dos sujeitos na elaboração da memória, marcada pelo dissenso e pela pluralidade, a segunda prioriza as características objetivas, em seus aspectos duradouros. Para os antigos, não interessava tanto a questão sobre se a memória seria dita pelo *eu* ou pelo *nós*, mas, sim, as relações do indivíduo com a cidade e como o passado interferiria no momento da ação. Memória coletiva e memória subjetiva deixam de se colocar em campos opostos para se tornarem facetas de um mesmo tema: a elaboração da memória política se realiza na conjunção e choque entre lembranças e esquecimentos, plurais e singulares, objetivas e subjetivas.

Peter Burke, ao descrever sua visita a Sófia, em 1966, lembra-se de ter usado um guia de ruas editado anteriormente à instalação do regime pró-soviético. Em suas andanças pela cidade, ele foi verificando que os antigos nomes das ruas haviam sido substituídos pelo governo comunista, mas ainda assim os transeuntes lhe explicavam como chegar ao local desejado. “Em outras palavras, eu vinha usando os nomes fascistas das ruas, em um país sob governo comunista. Recordando o momento, a coisa mais interessante é que ninguém tivesse expressado a menor surpresa ao ouvir os velhos nomes das ruas” [2005: 3]. É-nos elucidativa a observação de Burke, pois a memória coletiva objetivada nas placas com os novos nomes de rua conviviam com a memória subjetiva dos seus interlocutores. O fato de se lembrarem dos nomes antigos – não necessariamente fascistas, aliás – indica uma memória coletiva, mas não estatal, confinada a determinada esfera pública restrita, mas nem por isso menos autora de relações sociais⁹.

A relação entre elementos objetivos e subjetivos constitui a memória social ou cultural à qual nos referimos ao tratar da representação do passado. É como se, sob a

⁹ A existência de uma memória clandestina, mas que também é pública, nos países do leste europeu lembra o *Samizdat*. Durante o regime soviético, certos grupos burlavam a censura copiando e distribuindo na surdina o que havia sido proibido ou retomando memórias da repressão. O termo surge em oposição a *Gosizdat*, ou *editora estatal*, em russo. *Samizdat* seria algo como uma *auto-editora* e referia-se figurativamente à imprensa clandestina. Cf. Anne Applebaum, *Gulag: uma história dos campos de prisioneiros soviéticos* [2004].

superfície acidentada dos grandes nomes, das datas comemorativas dos feitos inesquecíveis, das leis e da História, houvesse veios de memória subjetiva inacessíveis às imagens comuns que as sociedades pretendem fazer de seu desenvolvimento. Levando em consideração os elementos objetivos e subjetivos, o interesse da memória política é o mundo humano, o artifício que construímos e no qual nos comunicamos e interagimos [Arendt 1997a]. Relacionar a memória com o presente se constitui no modo apropriado de reconciliar nossas existências com as novas experiências.

Quando a sociedade sofre uma grande ruptura, como no caso dos regimes autoritários, a memória coletiva parece deslocar-se entre dimensões estanques, impermeáveis entre si. Para se atingir a memória do terror exercido pelo Estado, as outras memórias têm que se permitir receber as recordações doloridas de outros, aceitando diferentes registros de tempo. Assim como a memória coletiva possui uma relação singular com o tempo, também há um quadro espacial ligado a cada memória, pois “o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca” [Halbwachs 1990: 143]. A permanência da memória indica seus elementos objetivos.

Memória coletiva

Quando queremos nos recordar de algo, recorreremos, normalmente, a nossas próprias lembranças. Em outras ocasiões, quando não conseguimos fazê-lo com clareza, podemos utilizar o testemunho dos outros. A presença das testemunhas oculares não é sempre necessária, podendo ser substituídas nos processos de recordação pelo testemunho de terceiros ou por meio dos lugares e objetos de memória [Nora 1997]. É claro que para estes mecanismos de recordação obterem êxito é preciso que algum traço do evento passado esteja presente no indivíduo receptor. É preciso que algo em comum subsista em cada um dos sujeitos do recordar, pois as memórias devem concordar em aspectos, dados, impressões e valores, que fazem parte de um mesmo grupo identitário ou sociedade. “Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída” [Halbwachs 1990: 34]. O partilhar de valores e recordações comuns não implica necessariamente o pertencimento a um grupo que, digamos, detenha a hegemonia de certas lembranças, como é o caso, por exemplo, das vítimas da violência do Estado ditatorial. Esta partilha pode ser, por exemplo, de

indivíduos de diversos segmentos sociais ou entre gerações. A vida de cada um participa de memórias coletivas e estas formam parte da identidade dos indivíduos.

Se houve um tempo quando se pensava que o individual vivia separado do coletivo, ou melhor, o privado não influenciaria no público e este não interferiria nos assuntos íntimos, na contemporaneidade tal postura não é mais viável. As relações que mantemos com certas lembranças ou com idéias nem sempre são conscientes e, com frequência, nos vemos em situação na qual identificamos determinado discurso público como sendo pessoal, mas de fato ele é formado por valores comuns a outras pessoas. Temos a memória individual e a memória coletiva, de modo que uma existe e se complementa somente com a outra. Ao entrar em uma esfera comum, as memórias individuais perdem sua singularidade tão logo são assimiladas na memória coletiva, deixando de ter a assinatura do autor de origem.

Lembramo-nos, enquanto indivíduos, somente do que vivemos e sentimos, aquilo que experimentamos em limitadas situações de tempo e espaço. Estes limites da memória individual se aplicam também às memórias coletivas, na medida em que seus sujeitos se inserem em determinada temporalidade espacial. Porém, podemos fazer vir à lembrança eventos dos quais nunca participamos, a partir de lembranças históricas, evocando “uma memória emprestada e que não é minha” [Halbwachs 1990: 54]. Há dois modos principais do recordar: um no qual se recorda o que foi vivido; e, outro em que o recordar traz à tona os temas experimentados por gerações anteriores. Esta memória do outro em mim somente vem à lembrança pela intimidade entre o sujeito da memória e os eventos do passado, garantida pelas relações objetivas e subjetivas com as esferas institucionais, políticas, comunitárias e, inclusive, familiares. Tal recordar vicário é nomeado por Susana Kaiser, em seu trabalho de história oral dos filhos de mortos e desaparecidos políticos na Argentina, como *postmemories of terror*, termo primeiro utilizado para pensar o drama do Holocausto [2005]. Não se trata da memória coletiva objetivada pela pesquisa histórica ou pelos lugares de memória ligados à dimensão identitária da cultura de uma nação ou grupo. Seria a memória da segunda geração, originária dos que testemunharam pessoalmente determinado trauma coletivo. Mais particularmente, trata-se dos que, de algum modo, se relacionaram com a geração anterior e adotaram aspectos mnêmicos como seus. “Embora mais mediada e menos conectada com o passado, a pós-memória é em si mesma uma poderosa e altamente significativa forma de memória” [ibidem: 2-3]. A subjetividade da *pós-memória* traz o aspecto pessoal da escuta do testemunho de alguém com quem se compartilhava certa intimidade.

Outro modo coletivo de um recordar vicário é o recurso à própria História, área de conhecimento que ordena os eventos passados em seqüências de períodos, sintetizando e buscando compreender sua importância para o presente no qual o historiador faz sua pesquisa. Não se pode confundir a história com a memória coletiva, ainda que uma das formas de se relacionar com o passado se alimente da outra, pois a segunda não se apresenta linearmente e tem entre suas características a pluralidade. A memória não possui acesso ao ordenamento do acontecido, tampouco pode restituir a realidade perdida. O recurso ao já ocorrido presta-se a diferenciar uma lembrança de outra, porém em um mesmo movimento de rememoração. Há um limite no avanço da memória coletiva em direção ao passado, a depender da existência do grupo – ao menos para uma apreensão direta –, o qual a história ultrapassa. Se a memória é fortemente ligada à contingência da ação, a História relaciona-se tradicionalmente com a escrita.

No diálogo *Fedro*, Platão apresenta a cena de origem da escrita por meio da narrativa de Sócrates sobre um antigo mito egípcio. O deus Thoth oferece ao rei Tamuz uma série de invenções, dentre elas a arte da escrita (*grámata*), própria para tornar os egípcios mais sábios e para fortalecer a memória, como um “remédio”. Para o rei o remédio, longe de inócuo, seria um “veneno”, pois ao escrever as lembranças se estará de fato praticando a simples recordação (*hypómnesis*) e não a memória (*mnéme*) [Platão 1999]. Tamuz inverte a função do “remédio” e expõe toda a ambigüidade da escrita. “Esse *phármakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência” [Derrida 1991: 14]. Há uma analogia deste mito com a objetivação da memória que, tal como a História, pode exercer um papel benéfico, mas também um efeito negativo. O que argumenta Tamuz é que, ao confiar a elementos exteriores ao sujeito a função de recordar, o *phármakon* abandona o interno e faz da memória viva algo sem eficácia e sem vida, tornando os homens mais esquecidos.

A memória coletiva ou comum, muitas vezes expressa por uma memória nacional, não se constitui somente por meio de dados históricos, mas também por meio da simbolização do ocorrido. Se a memória coletiva visa a aspectos de continuidade e estabilidade, a memória histórica é tida como morta e exterior ao vivido no presente, estabelecida como ciência das datas e dos feitos. É fato que a memória histórica pode se integrar à memória coletiva ou comum, a depender da abordagem feita pela História e do interesse que seus temas possam suscitar no presente.

Sociedade e memória

Pensar a relação entre determinada sociedade e seu passado obriga-nos a observar o alcance social da memória coletiva. Segundo Claude Lefort, tal memória:

(...) é elaborada no interior e na conjunção de múltiplos agrupamentos que apenas retêm do passado o que convém à sua representação do presente. E é moldada em nossa época, cada vez mais insistentemente, pelo pequeno número que dispõe dos meios para difundir essas representações (...) [1983: 167-8].

A memória coletiva ou comum visa a aspectos de durabilidade, continuidade e estabilidade, mas também de ruptura, na perspectiva de interesses do presente, constituindo-se como um fluxo temporal. A construção de uma memória compartilhada se insere em um processo mais geral de construção do tempo social. Para tanto se faz necessário “historicizar” a memória, ou seja, situar os elementos de produção do social em referências históricas fornecidas pela História e pelos discursos das instituições políticas e sociais. Mediante esta operação, a sociedade assume o passado como produto da ação dos que partilham uma mesma condição de existência, buscando diminuir a distância entre as instituições e a contingência da ação.

Na estruturação da memória coletiva, eventos temporais representados pelo passado, presente e futuro somente adquirem significado em sua relação recíproca. Trata-se de consideração complementar e complexa, porquanto não exista uma determinação unívoca do que tenha sido o *antes*, o que seria o *depois* e o que é o *hoje*. O passado não define automaticamente as decisões do presente e nem esse pré-determina o desenvolvimento do futuro. A trama dos tempos depende da construção da ordem social e de seu modo de viver, mantendo o presente em delicada tensão entre o passado e o futuro.

Nas democracias contemporâneas, a sociedade encontra-se voltada para o futuro e as memórias transmissoras das tradições consagradas – os costumes e direitos fundados nas falas e feitos de nossos ancestrais – desaparecem em favor de uma memória ativa. A perda da tradição implicou em prejuízo para a permanência dos homens no mundo, mas também em oportunidade para a liberdade. O prejuízo é a perda da narrativa histórica e o desaparecimento das memórias sancionadas pela tradição. “A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo” [Arendt

1997b: 125]. O benefício da liberdade é constituído pela circunstância favorável à reflexão sobre o acontecido, sem o recurso a juízos pré-concebidos, criando novos rumos. No lugar de representações estabelecidas em tempos inacessíveis, a memória abre possibilidades em caminhos antes vedados. Ela é a ferramenta pela qual as sociedades representam, de modo frutífero ou não, as heranças legadas pelo passado, instrumentos para a construção do futuro.

Observamos transformações marcantes nas concepções temporais da vida em sociedade. Segundo estudo de Koselleck [1993], a época moderna se caracteriza por uma aceleração temporal formadora de brechas entre a esfera das experiências cotidianas e o horizonte das expectativas. As ações vividas tornam-se rapidamente obsoletas e as probabilidades do futuro se desenvolvem em dissonância com a realidade presente. A revolução tecnológica associada ao processo de globalização e de crise das ideologias e das utopias levou ao desencontro entre tempo e espaço. O tempo se comprime ao ponto de se viver em um momento instantâneo, pouco relacionado ao espaço compartilhado. O efeito é a ausência de uma conexão intrínseca entre os eventos que permita a criação de valores, indicando a relação entre os acontecimentos passados e futuros como *timless time*, uma temporalidade ausente de tempo hábil para a elaboração da memória [Castells 2000]. Na sociedade de consumo em massa, na intenção da satisfação narcísica dos desejos do sujeito, subjuga-se a vida a um cotidiano padronizado. A construção de uma ordem social está vinculada com a produção comum de determinado espaço, ou seja, os limites que nos aproximam e nos distanciam uns dos outros; e, ocorre no tempo, a construção do espaço público de convivência, delimitando assim, por meio da memória comum, um antes e um depois.

Ao transformar as informações sobre o passado em elementos objetivos a sociedade reencena o passado, apresentando-o como uma interpretação já consagrada. Um dos principais objetivos da construção do passado é a formação identitária de um grupo específico, seja uma nação, seja um outro coletivo qualquer. Fabricar a objetividade da memória comum implica limpá-la em suas contradições, em suas discontinuidades, retocar suas diferenças e tensões, redefinir os adversários e aliados, conduzindo-a como progressão fluida e imagem simétrica do percurso até o presente.

As políticas da memória têm obtido sucesso em transmitir para as novas gerações idéias socialmente compartilhadas de quem somos e em vincular essa memória a noções do que queremos e podemos ser. São memórias que visam instrumentalizar os eventos históricos em função dos objetivos políticos do presente, vinculando certa

identidade a um passado comum e derivando daí a responsabilidade pelo futuro do grupo. A retrospectiva tem em vista uma prospectiva, tratando do que foi e do que pode vir a ser.

Memória não é o oposto de esquecimento

A memória das relações sociais é uma construção continuamente elaborada a fim de distinguir e vincular o passado em relação ao presente e ao futuro. Não se refere à cronologia dos fatos ocorridos, mas a um ato do presente, no qual se enfrenta os vários sentidos factíveis do que se está vivendo. É o processo no qual algumas recordações são valorizadas, enquanto outras são descartadas ou alocadas em setores periféricos. O que se desvaloriza na elaboração presente da memória é o que será esquecido. O trabalho mnêmico ocorre justamente na tensão entre o lembrar e o esquecer, portanto, não se pode opor, enquanto conceito, a memória ao esquecimento. Pertence à evocação da memória o freio de certas recordações, sem o que seria impossível sobreviver, pois “somos o que lembramos – e também aquilo que não queremos lembrar” [Izquierdo 2004: 18].

O escritor Jorge Luis Borges, em seu conto *Funes, El memorioso*, relata a história de um indivíduo a quem um acidente torna sua memória e sua percepção infalíveis; e, ele nada mais esquece. Incapaz de parar de reter na lembrança os detalhes do cotidiano, Funes perde a capacidade de abstrair e mesmo de pensar, tamanha a quantidade de dados em sua memória. Em determinada passagem, Funes diz: “Minha memória, senhor, é como despejamento de lixos”. E, mais a frente, o narrador do conto faz um comentário crítico:

“Tinha aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, entretanto, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos” [Borges 1989: 97].

A força da personagem de Borges está justamente em que, a contrário dela, não podemos lembrar-nos de tudo. Tampouco vivemos um esquecimento absoluto. A memória é “um modo de seleção do passado, uma construção intelectual e não um fluxo exterior ao pensamento” [Dosse 2006: 92]. Assim, o termo que contrasta com o esquecimento é a lembrança, ou a total conservação dela. A memória pode ser descrita

através da anamnese, o processo subjetivo de recordação, e expressa como mnemotécnica que traz à tona o escondido. Isto que ainda não foi revelado é uma referência ao conceito grego de verdade (*alétheia*), presença central no pensamento da antiguidade. Na teoria do conhecimento platônica, a reminiscência tem papel central na medida em que o intelecto se recorda da contemplação das idéias inatas já existentes na alma. A verdade se encontra em nós desde o nascimento e surge como uma lembrança. A primeira parte da palavra *alétheia*, o prefixo de negação *a_*, seguido da parte *_lethe* – o esquecimento – indica algo encoberto, oculto, latente. O conjunto indica algo não-encoberto ou não-oculto, de modo que a verdade aparece por manifestação. A verdade, na teoria platônica, aparece como o inesquecível, portanto ligado à memória e à lembrança e também ao esquecimento, idéia tradicional do pensamento filosófico ocidental.

Para a filosofia antiga a memória é um extenso armazém de conhecimentos (*eîdos*¹⁰). A partir da idéia de trazer novamente à vista o escondido, em seu oposto, talvez tenha originado termos como *cair no esquecimento*, *tomber dans l'oubli*, em francês, e *to fall into oblivion*, no inglês [Weinrich 2001: 21]. A idéia de retomar algo esquecido, deixado incógnito, é uma idéia recorrente no Ocidente. Notemos, por exemplo, o verbo lembrar em francês – *rappeler* (chamar de novo). Há outras expressões indicativas da relação entre memória e esquecimento, como é o caso de quando se diz *arquivo morto* ou *queima de arquivo* sugerindo atos de memória por meio de modos do esquecimento, seja pela ocultação (*morto*), seja pela eliminação (*queimado*). Interessante notar que quanto mais nos voltamos para a memória, mais caímos dentro do esquecimento, em movimento ambíguo de onde se retira o memorável ao emergir o até então encoberto.

De um lado, o esquecimento social pode ser visto como uma perda, tal como testemunham duas sentenças que Hannah Arendt [1997b: 32] gostava de citar: “nossa herança nos foi deixada sem testamento algum” (René Char). Há carência de critérios para enfrentar o futuro: “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (Tocqueville). Entretanto, o esquecimento pode ser visto como um ato de libertação e, inclusive, de saúde:

O desgaste do tempo, o esquecimento, a lei da vida mesma fazem dos esquecidos bem-aventurados, pois é preciso continuar vivendo após

¹⁰ “Inicialmente, na linguagem comum dos gregos, (*eidos*) significa o aspecto exterior e visível de uma coisa (...). A seguir, na linguagem filosófica (com Platão), passa a significar a forma imaterial de uma coisa, a forma conhecida apenas pelo intelecto ou pelo espírito, a idéia. De *eid-* forma-se, além de *eidos*, o verbo *eidomai* que significa: mostrar-se, fazer-se ver” [Chauí 1994: 347].

Auschwitz. Acaba-se doente ao remoer cotidianamente e ao recordar aos outros e a si mesmo os crimes [Abecassis 1991: 151].

Para Nietzsche, não há vida sem esquecimento e o peso dos mortos desgasta a existência dos vivos, exigindo liberar o futuro de seu passado. Há um tipo de esquecimento ativo, o da “felicidade”, garantindo a felicidade e o presente em um ato de sanidade:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois o nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento [1998: 47-8].

Neste trecho da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche faz um intenso elogio do esquecimento, considerado uma faculdade ativa de apagamento, sem a qual não se abririam as possibilidades para o novo, a felicidade, o presente e fica-se preso ao passado. Por vezes, a história ressurgue como ameaça para o presente, como no caso da guerra nos Balcãs, nos anos 90, quando a cadeia de vinganças somente causou mais violência¹¹; ou o caso do conflito entre árabes e israelenses no Oriente Médio, permeado por anos de choques, violentos ou não; é também o caso mais doméstico da França, com a profunda falta de entendimento entre a política de imigração do governo de direita e os jovens descendentes de estrangeiros nas periferias das principais cidades. Não que estes enfrentamentos tenham suas raízes apenas no passado. Antes disso, trata-se mais de conflitos gerados pela escassez, pelo pouco que está disponível, de modo a

¹¹ Um bom exemplo da cadeia de vinganças é o livro *A bril despedaçado*, romance de Ismail Kadaré [2001], com a história de um montanhês da Albânia (mesmo país do autor) agindo pela vingança da morte de seu irmão em uma vendeta que já durava mais de 70 anos. Originado em costumes ancestrais, como as leis do *Kanun*, código de conduta da honra, o ódio entre clãs, famílias e grupos sociais alimenta uma violência que parece não ter fim. O interessante no filme brasileiro baseado neste romance é que a transgressão do código acaba pondo fim à violência e libertando o personagem principal, vivido pelo ator Rodrigo Santoro.

encontrar no ressentimento quanto à figura do Outro (do Inimigo) a reativação de ódios presentes – ou, mesmo, inventados – na memória subjetiva: contra o estrangeiro, alguém de outra religião, etnia, cor etc. A origem não está somente na história e no encadeamento temporal de revides, mas a presença do passado nos sentimentos públicos e privados atua de modo determinante nos valores das ações no presente.

Subjetividade e política

A compreensão da herança dos regimes autoritários nos leva a analisar os sujeitos e suas subjetividades na política contemporânea. Diante do estado de exceção ditatorial é difícil, diríamos até impraticável, às vítimas reagirem de modo a impedir os atos da repressão. Muitos dos resistentes à repressão das ditaduras tinham consciência de que sua ação, de certa forma, representaria a própria morte, tamanha a desproporção de forças. Outros, diante do poderio esmagador do Estado opressor, optaram por se proteger, seja na forma do exílio ou da clandestinidade. Há ainda a maior parte da população que ou manteve-se na passividade pela ignorância dos acontecimentos, ou nem mesmo quis saber sobre a violência e suas conseqüências.

O recurso à teoria de Michel Foucault acerca do poder e da constituição do sujeito permite a ampliação do conhecimento de procedimentos e estratégias de dominação, “dos modos de objetivação que produzem para que [o homem] seja objeto dócil-e-útil, e da subjetivação que o produz para que se torne sujeito preso a uma identidade determinada” [Fonseca 1995: 29]. Por também se moverem fora dos limites das estruturas institucionais, as relações de poder têm caráter difuso e multidirecional, pois operam de cima para baixo e de baixo para cima, garantindo uma pluralidade abrangente a todos os indivíduos. Em *Microfísica do poder*, o autor analisa as relações de poder encontradas além dos modelos jurídicos e institucionais:

(...) partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global [Foucault 1988: 184].

Foucault critica as visões tradicionais da filosofia política que se restringem aos dois aspectos normativos da sociedade – jurídico e institucional – para propor uma

análise do poder que englobe as histórias, os caminhos, os deslocamentos, os desdobramentos da experiência subjetiva. O autor propôs a análise das relações políticas pelas diferentes maneiras de resistência às formas de poder, ou seja, as oposições surgidas entre o poder da administração pública institucional e a maneira como as pessoas vivem.

A idéia de resistência é compreendida como algo imanente ao poder, que lhe pertence, garantindo seu caráter relacional. Como é um campo de relações, o poder só ocorre onde há sujeitos resistentes, existindo poder mediante um desentendimento, uma disputa. O nosso foco aqui não é pensar uma resistência à ditadura, mas os embates entre movimentos de memórias contrárias, nascidas da tensão entre o lembrar e o esquecer dos crimes cometidos, já na democracia. As memórias se chocam e resistem ao silenciar de suas recordações e olvidos, negando a impostura ao sujeito político da máscara pública de uma memória que não lhe pertence. O principal objetivo das lutas de resistência das memórias se volta contra técnicas ou formas de poder que impõem uma lei de verdade, fixando o indivíduo segundo algumas categorias. No artigo *O sujeito e o poder*, Foucault explicita o que são tais embates sociais:

São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo [1995: 234-5].

Os modelos tradicionais da política – jurídico e institucional – fazem a abordagem do que seja o poder como um processo de racionalização universal e não abarcam as diferentes narrativas constituintes na memória de um coletivo. As instituições políticas agem na racionalização da sociedade dentro de domínios específicos, culturais e sociais. Há processos de subjetivação que se originam nas ações objetivas do poder institucional, tal como leis de anistia e de reparação e criação de monumentos comemorativos. Porém, uma vez constituídos, estabelecem uma dinâmica que não depende mais das ações originárias. Diferentemente dos objetivos das transições palacianas – a planificação da política via certos sujeitos pré-concebidos –, no âmbito social “os sujeitos não preexistem para entrar em seguida em relações

conflituosas ou harmônicas. (...) Os sujeitos aparecem sobre um campo de batalha e é de lá, e somente lá, que eles desempenham o seu papel” [Dreyfus e Rabinow 1984: 162]. É importante termos clara a distinção entre indivíduo e sujeito, pois o primeiro é cada homem em sua unidade particular e diferenciada de todos os outros seres humanos; enquanto o sujeito expressa a constituição do indivíduo, dos grupos e das instituições face aos mecanismos de subjetivação existentes na sociedade, as identidades assumidas no momento da ação.

Uma das tensões criadas pelo Estado autoritário, os crimes contra a humanidade, têm em seus resultados conseqüências que vão além das estruturas institucionais ao atingir a sociedade em sua conformação cultural. Ainda que se tomem medidas de reparação posterior por parte do Estado, é imperiosa a produção de ações envolvendo os indivíduos e os coletivos como pessoas dotadas das subjetividades de experiências próprias e diferenciadas. Qualquer política que vise compensar ou repensar os traumas do passado somente produzirá resultados “se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, (...) forem modificados” [Foucault 1988: 149-50].

A ausência de uma dimensão pública de expressão livre das memórias faz transparecer que, apesar do reconhecimento público das violações aos direitos humanos, ainda não nos inteiramos o suficiente dos traumas do passado recente. Hannah Arendt, ao tratar da ruptura entre passado e futuro, causada pelo impacto do totalitarismo, aponta para o empobrecimento da experiência e a debilidade da memória em uma sociedade herdeira de regimes autoritários:

Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação [1997b: 131].

Para evitar a falta de significações do passado na reconstrução de democracias nascentes, Arendt propõe o recurso à modalidade do pensamento que permite o desvendamento das experiências vividas, ou seja, a compreensão de sua abrangência e significação para a vida em sociedade. A compreensão é uma “atividade interminável, a

maneira especificamente humana de estar vivo” [Arendt 1993: 39]. O sofrimento pelo qual passamos em nossa existência somente pode ser absorvido e transformado em experiência se pudermos conceder-lhe publicidade, ou seja, partilharmos do vivido como uma existência pública. A publicidade dos aspectos subjetivos da política indicaria o cuidado das relações democráticas em apresentar a experiência histórica remontada a partir da perspectiva também da emoção e do sentimento. Claudine Haroche, ao pesquisar o conceito de ressentimento, observa a relevância da abordagem subjetiva para a análise política:

O ritmo, o tempo dos sentimentos individuais, a maneira de sentir, de reconhecer os próprios sentimentos, de manifestá-los e, talvez ainda mais, de sufocá-los, negá-los, calá-los e recalca-los são essenciais para a elucidação dos mecanismos políticos [2001: 344-5].

Quando a memória do trauma, para além de seus aspectos degenerativos – passagem do tempo, ideologias, o cansaço do ressentimento – é formatada e reduzida às políticas de Estado fica desprovida dos recursos que dispõem as subjetividades de recombinarem finais e começos, alterarem pausas, sem qualquer subordinação a ordens pré-concebidas. Os entrecruzamentos de significações dos sujeitos capacitam a memória como o criar de reflexões críticas alternativas à continuidade temporal programada da racionalidade política das instituições.

Lembrar ou esquecer?

O consenso, elemento essencial da transição brasileira, negou caráter público à memória dos atos violentos do Estado – publicidade que se viu reduzida à memória privada, à memória de indivíduos ou de grupos identitários, não incluídos entre os protagonistas do pacto. Sobretudo, o consenso oficial limitou o repertório social sobre a memória, necessário para a realização do processo de compreensão do passado. O trato institucional da memória, de modo geral, tem sido capaz de evocá-la como tema ou, no máximo, processá-la como informação, mas não de praticá-la em seus aspectos transformadores e criadores. Se, por um lado, a ausência, a perda, a nostalgia, a melancolia, o desaparecimento evocam a dimensão mais brutal da violência, por outro, possuem a conotação de morbidez simbólica do momento de mobilização social e histórica, criando um silêncio sobre a relação entre o passado originário e o presente, uma lacuna na memória sobre os anos de catástrofe social e política.

Cabe-nos perguntar: qual o papel desempenhado pelo passado no tempo presente e, em especial, o papel da memória dos anos autoritários na ação política atual? É possível esquecer os horrores e nos voltarmos para um futuro sem violência? Ou o inesquecível da tortura continua a habitar as cenas públicas e privadas da democracia?

A análise da transição brasileira aponta a intenção de dividir a sociedade em parcelas previamente identificadas. O estabelecimento de grupos determinados como partícipes do novo regime ocorre mediante a exclusão de outros segmentos, silenciados em suas demandas. Entretanto, na democracia o povo que a compõe não corresponde a parcelas socialmente determináveis, nem a tipos étnicos ou a um conjunto de grupos de uma população. Nas relações democráticas o povo é formado por um coletivo destituído de toda identificação com grupos sociais: “(...) o poder do povo, que não é o da população ou de sua maioria, mas o poder de qualquer um, uma indiferença de capacidades para ocupar as posições de governante e governado” [Rancière 2005: 56]. A democracia seria, neste caso, a prática política de sujeitos que não coincidem com qualquer parte do Estado ou da sociedade, mas sujeitos que se transformam e se sobrepõem às parcelas representadas nas instituições. No Brasil, desde o fim da ditadura, a memória política tem se dividido em parcelas previsíveis e a riqueza da

elaboração mnêmica perde em capacidade criativa.

A transição começou a ser pensada e formulada pelos militares, desde o começo do governo Geisel (1974-1978), procurando construir uma *abertura lenta, gradual e segura*, na qual o estatuto político da nova democracia pudesse ser acordado de antemão e, principalmente, se mantivesse o controle militar do processo. Ainda em 1977, o governo impõe o *Pacte de Abril*, fechando o Congresso Nacional por 15 dias (entre 1º e 15 de abril) e outorgando uma série de medidas limitando as possibilidades de ruptura na *abertura*: eleição indireta para governadores incorporada à Constituição; seis anos de mandato presidencial; senadores biônicos, eleitos indiretamente; entre outras. O governo mantém as medidas de abertura gradual nas ações de outubro de 1978, quando extingue a capacidade do presidente de fechar o Congresso Nacional e de cassar direitos políticos, devolve o *habeas corpus*, suspende a censura prévia e abole a pena de morte. Logo em seguida, no mês de dezembro, é tornado extinto o AI-5. A *abertura* militar fundamentava-se na lógica do consenso e a anistia ainda não era considerada como parte das ações possíveis no processo lento e gradual. Quando nos anos de 1977-78 foram montados os primeiros pacotes de reformas da *abertura*, falava-se no máximo em revisões de algumas penas, como a dos banidos¹².

Transição acordada

A transição política de fim do regime militar foi marcada por certo abuso no emprego do conceito de democracia. A *abertura*, dizia-se, seria para garantir a democracia e os ditadores levantaram tal bandeira, como apontou Francisco Weffort, no artigo *Por que democracia?*

A palavra democracia tem sido usada em tantos sentidos para caracterizar a transição política brasileira que podemos sempre nos perguntar se tem, finalmente, algum sentido. O general Geisel, por exemplo, pretendeu caracterizar seu período de governo falando de “democracia relativa” [1988: 499].

Historicamente, podemos dizer que a democracia se constitui de inúmeros discursos e instituições, acrescida na modernidade por “uma novidade importante – os direitos humanos. (...) A questão crucial dos direitos humanos é limitar o poder do

¹² Os banidos foram os presos políticos trocados por diplomatas estrangeiros seqüestrados pela luta armada. Em 1978, havia 130 banidos do território brasileiro.

governante” [Ribeiro 2001a: 15 e 22]. Sua relevância está em considerar a questão do poder político da perspectiva dos que estão fora das instituições, protegendo inclusive aqueles que de alguma maneira não usufruem da plena cidadania, os excluídos. Os direitos humanos surgiram, por meio dos direitos individuais, como valores limitantes da força do Estado e, posteriormente, para se contrapor aos abusos dos regimes autoritários. No século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos tornaram-se marca da política. “O avanço da democracia moderna (ou o caráter democrático da política moderna) é provocado pelos direitos, não pela representação” [ibidem: 38].

Para haver democracia, diz Jacques Rancière, é preciso se observar três aspectos de subjetivação da política: primeiro, é necessário haver uma esfera de aparência do povo, um “campo da experiência, de um visível que modifica o regime do visível”; segundo, o povo da aparência não pertence à unidade de grupos determinados, pois “a democracia é a instituição de sujeitos que não coincidem com partes do Estado ou da sociedade”, o sujeito não-identitário; e, terceiro, o palco no qual o povo se exhibe é o lugar do conflito social, não entre partes, mas um litígio que põe em jogo a própria situação de conflito [Rancière 1996a: 102-3]. A combinação das três formas de subjetivação influencia os mecanismos institucionais, bem como interage com eles. Portanto, a democracia não se reduz às assembleias, às eleições e aos direitos do indivíduo, mas juntamente com estes mecanismos objetivos do Estado de Direito, as subjetividades políticas encontram as condições de sua existência. O conceito da política como o *estar entre outros* [Arendt 1997a] compreende as subjetividades não como um modo de vida ou um regime político, mas como processos contingentes e singulares de ruptura com o vigente, um agir da transgressão.

Conforme Rancière, a racionalidade política “é antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível” [1996a: 368]. A democracia, mais do que nomear um regime político, seria a forma de se romper com o caminho normal dos assuntos humanos. A idéia de governantes e governados somente é possível após a ruptura dos encaminhamentos da dominação, visto que na democracia ninguém possui título para mandar e ninguém nasce com a obrigação de obedecer: sua razão repousa no princípio primeiro da igualdade. O *demos* é a parte da comunidade que nomeia o governo dos pobres, das pessoas sem títulos, e identifica a democracia com os injustiçados, vítimas da outra parte, ou seja, dos que têm algo, os proprietários, detentores de títulos.

A democracia denota uma ação política de privilégio do injustiçado e de reparação da injustiça sofrida e sua condição de existência é o litígio.

A inclusão da vida na política

Hannah Arendt, em *A condição humana*, ao abordar a perda de valor da esfera pública no mundo moderno, aponta para a tendência crescente de participação da vida biológica na cena política e social contemporânea. O *animal laborans*, modo de vida correspondente aos processos vitais do corpo humano e cuja atividade foi “promovida a mais alta posição entre as capacidades do homem” [1997a: 326-27], passa a estar cada vez mais presente na normatização de nossas relações em sociedade. Afirma Arendt que foi “precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela ‘vida’ do corpo político” [ibidem: 327].

O movimento de inclusão da vida nas instituições do Estado remonta às declarações dos direitos dos homens, que asseguraram o biológico no ordenamento jurídico-político moderno. A partir de então o nascimento tornou-se o fundamento do poder soberano no *Contrato Social*, quando “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo” [Rousseau 1987: 32]. No Estado moderno, a natalidade marca a entrada de um novo sujeito político no pacto, cedente desde então de seus direitos ao soberano da nação. “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão” [Agamben 2002: 135]. A legitimidade do pacto se funda a cada novo nascimento. A presença da vida no ordenamento social intensifica-se no século XX e o surgimento do totalitarismo e a inclusão ainda maior da vida por meio de sua completa desvalorização nos campos de concentração. O esvaziamento da esfera política está relacionado com a descartabilidade da vida que continuou, de outros modos, na série de regimes autoritários da segunda metade do século. Sem a consideração da vida enquanto valor político, a esfera pública será apenas um ordenamento burocrático habitado pelos representantes políticos, soberanos da vontade geral da sociedade.

Segundo Michel Foucault, a questão sobre o que seja o poder rompe com os modelos institucionais tradicionais, ao ir além do ordenamento jurídico da política, apontando modos subjetivos e também biológicos de dominação. As relações do poder político com a vida se dão de duas formas: as técnicas de controle por parte das instituições e as tecnologias do *eu*, vinculando o indivíduo a um controle externo [1994:

229]. Os modelos tradicionais do poder – ordem jurídica e Estado – e os aspectos subjetivos operam conjuntamente na cena política por meio de suas intersecções. São os casos, por exemplo, dos pedidos públicos de perdão, por parte das instituições e governos; bem como a exposição pública e individual das íntimas memórias da tortura em uma comissão de verdade.

A inclusão da vida na normatização social constitui na desvalorização da vida nos cálculos da razão política, paradoxalmente, garantindo pela inclusão sua exclusão. Para os gregos havia dois termos para designar o que hoje compreendemos com a palavra vida: *zoé*, indicando a condição de ser vivente de todos os seres, sejam os homens, os deuses ou os animais; e *bíos*, a vida enquanto modo de determinado coletivo ou indivíduo viver suas relações políticas. O fato é que quanto mais a vida toma o mesmo lugar da política, mais “exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” [Agamben 2002: 16]. A sobrevivência do estado de natureza no interior do Estado corresponde ao ato de proteger a vida e o poder do soberano funda-se na inclusão excludente da vida no contrato. É o modo que o *homo hominis lupus* arrumou para habitar a “terra de ninguém entre a casa e a cidade”, ou ainda, entre os modos da vida privada e o ordenamento da vida pública [ibidem: 98].

Os novos lugares da política

A questão central do espaço das normas indica a existência de um não-lugar jurídico, onde se localizam os atos cometidos sob a exceção. O estado de necessidade, ou de exceção, é um espaço vazio de direitos, mas aparentemente tão essencial à ordem jurídica quanto o direito. Na suspensão da lei encontra-se uma força antes velada, cuja ação e lugar são indecidíveis e que o direito inclui nas próprias normas por meio do estado de emergência ou de exceção – poderíamos dizer que o que não pode ser nomeado, incluído, localizado, seja a política. O lugar do estado de exceção, ora no interior do ordenamento jurídico, ora no seu exterior, funciona sem um *topos* definido:

O estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam [Agamben 2004: 39].

O estado de exceção é a tentativa de incluir a emergência e a necessidade na ordem jurídica, no espaço de indiferenciação entre ação e direito. Parte da estrutura

conceitual para o entendimento dos dilemas políticos contemporâneos é desvendada pela figura do soberano no momento do estado de exceção, como descreve Giorgio Agamben:

(...) justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela [a ordem jurídica] se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços [2002: 17].

O movimento topológico das categorias formadoras da esfera pública coincide com o nascimento da democracia moderna e a transformação da vida de cada um em sujeito político. A maior marca da democracia dos direitos humanos é a liberação da vida, valorizando a liberdade e a felicidade dos homens no mesmo espaço onde se imagina sua submissão às regras.

O dentro e o fora passam a ser posições da indecidibilidade característica da política. O soberano é a figura com autorização da lei para estabelecer o estado de exceção e se posiciona fora do ordenamento jurídico a partir de uma prerrogativa interna à própria ordem. Os limites do espaço ocupado pelo soberano, suas fronteiras, impõem a compreensão da topologia, no paradoxo inclusão/exclusão, do ordenamento jurídico e da política. O ordenamento jurídico é precedido por uma ordem e demanda o estabelecimento desta. Se eventualmente esta ordem sofrer alterações ou perturbações caberá ao soberano o julgamento sobre as condições de anormalidade. E, conseqüentemente, também a decisão sobre o estado de exceção, sobre o que está excluído do ordenamento. “Chamemos de *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” [Agamben 2002: 26]. As normas se relacionam com a exceção por meio de sua própria suspensão, de modo que o excluído inclui-se na ordem interrompida, adiada para outro momento.

A situação gerada pela exceção não se classifica nem como de fato, nem como de direito. Está excluída das normas jurídicas, mas não é somente um fato, pois se origina no direito. A figura do soberano não atua para controlar o grau ou características da exceção, mas para criar e determinar o lugar e as condições de ação do ordenamento jurídico-político. Portanto, o soberano não se restringe a definir o que está dentro ou fora da normalidade, tampouco sobre o momento da exceção, mas a estabelecer o limiar entre uma situação e outra, entre o interno e o externo, situando-se “naquelas

complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento” [Agamben 2002: 26].

A figura soberana é a que decide sobre o estado de exceção. A decisão não é para definir se se trata de uma questão de fato ou de uma questão de direito, mas de decidir sobre a relação de exterioridade da exceção em relação às regras. “Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania” [ibidem: 34]. O limite no qual se dá a indiferença entre externo e interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis* é sempre renovado nas decisões do soberano, fato que reafirma um indecível, tais como, no caso brasileiro, a repressão política e a lei de anistia.

O soberano é a figura máxima a regular a vida e a política, no limite em que a violência passa a ser direito e o direito transforma-se em violência. Platão [1997] já havia abordado o conflito entre *phýsis* e *nómos*, no Livro X das *Leis*, procurando se contrapor à oposição entre os dois termos defendida pelos sofistas e construindo a idéia da prevalência das coisas da alma em relação às coisas que nos são dadas a conhecer pela natureza. A oposição entre natureza e lei voltará com força na filosofia política do século XVII, quando Hobbes nos mostra o conflito entre natureza e *commonwealth*, pois é exatamente a identificação da natureza com a violência (*homo hominis lupus*) a justificação do poder absoluto do soberano [1979]. Sendo o soberano de Hobbes o único dotado de poder sobre a vida e dispondo da violência, carrega em si o estado de natureza e a sociedade, em um lugar de indefinido entre violência e lei. A lei compreende tanto o *nómos* quanto a *phýsis*, todavia esta última não ressurge como estado de natureza, algo externo à sociedade, mas travestida em estado de exceção. Sintetiza Agamben:

Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurge agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos* [Agamben 2002: 43].

O que o autor busca demonstrar é como o modelo topográfico representa as relações entre dentro e fora, externo e interno, incluído e excluído, lei e violência, com um elemento percorrendo os lugares do outro, de modo indistinto.

Ditadura e estado de exceção

Os anos de Guerra Fria incrementaram a substituição das declarações de estados de exceção por doutrinas de segurança nacionais, tornando-as técnica de governo. A Doutrina de Segurança Nacional surge nas forças armadas a partir dos contatos com os militares norte-americanos, desde as ações da Força Expedicionária Brasileira (FEB), ainda na Segunda Guerra Mundial. No Brasil, sua elaboração e divulgação em discurso ideológico nacional ficaram sob o mando da Escola Superior de Guerra (ESG), uma das instituições que mais formaram militares para os principais postos de mando na ditadura. Antes do golpe de 64, a ESG já articulava os vínculos entre empresários e militares e criava o Serviço Nacional de Informações (SNI), fortalecendo o setor de informações¹³.

Na história do Brasil, o estado de exceção surgiu como estrutura política fundamental, prevalecendo como norma, quando a ditadura transformou o *topos* indecível em localização sombria e permanente nas salas de tortura. Também o crime de desaparecimento forçado é marcado pela ausência de um lugar definido, haja visto que a busca pela localização do corpo mobiliza os familiares das vítimas até hoje. Segundo Marilena Chauí, quando a tortura é incluída na normalidade e o governo militar passa a constituir-se em um único sujeito absoluto da nação a política torna-se impossível:

No caso do regime de 64, à moda do terror do nazi-fascismo e da monarquia medieval, a representação sofreu uma inversão profunda: é porque se governa que se é representante. Este aspecto é fundamental para que compreendamos porque a tortura foi institucionalizada. Em outras palavras: governar transforma alguns em representantes que é preciso saber o que representam. Representam o governo o qual, representando-se a si mesmo, identifica-se com a vontade geral, isto é, com a nação sob o signo da Segurança Nacional. Uma vez que representam a Segurança Nacional, os membros do governo consideram-se providos do direito e do dever de defendê-la e, nessa defesa, institucionalizam a tortura. Em outros termos, recuperam do terror e da monarquia absoluta o direito de vida e morte sobre toda a sociedade. É essa inversão fantástica que designei como impossibilidade da política [1987: 32].

¹³ Para saber mais sobre a Doutrina de Segurança Nacional e as instituições militares correlatas, ver: Arquidiocese de São Paulo, *Brasil: nunca mais* [1985]; Joseph Comblin, *A ideologia de Segurança Nacional* [1978]; Golbery do Couto e Silva, *Geopolítica do Brasil* [1967].

A definição do lugar da exceção nas relações de poder é importante para conhecermos a origem do *nómos* político e jurídico durante a ditadura. Normalmente localizada entre as celas do sistema prisional e como parte integrante dos modos de penalização, a sala de tortura, entretanto, não se encontra dentro da ordem jurídica. A tortura não se inscreve na norma, mas projeta-se como um dentro e fora da ordem e atinge toda a sociedade por meio de seu simbolismo do terror. Diferente de um espaço de detenção – legitimado pela lei – a sala de tortura, lugar absoluto da exceção, dilacera a ligação entre localização e ordenamento.

Tal qual um grande troço, despencando para outro lugar onde até mesmo o tempo existencial é excluído, Luiz Roberto Salinas Fortes, ao expor, em seu protesto calado, o testemunho da virulência e da crueldade dos servidores do pau-de-ararismo militar, nos mostra o deslocamento e a perda da dimensão legal:

Só quando chegamos percebo, de repente, o que me espera e entendo o sorriso. É que o tal do magricela nervosinho e gozador me mandara carregar, envolto em jornais, para disfarçar, nada mais nada menos do que o aparelho de choque a cujas iluminações, dali a pouco, paudiararizado, viria eu a ser submetido graciosamente. O grupo explode em gargalhadas quando o pacote é desembulhado, deixando a descoberto aquela sorte de pequeno realejo, cubo de madeira com uma manivela pendurada em um dos lados. E eu, atônito, catatônico, arremessado de repente em meio ao inferno, transferido de súbito para esta dimensão nova onde tudo se passa velozmente, embora dure uma eternidade e embora se propague pela eternidade afora [1988: 9-10].

O autor-narrador descreve como é arremessado para fora das relações ordenadas, criando o sujeito deslocado, dotado da memória eterna da exceção. A remoção de lugar sofrida pelo autor “ao longo do trajeto tortuoso pelos corredores que ligam a sala de recepção da Ordem Social¹⁴ ao pequeno compartimento usado como câmara de tortura”, indica a relação de distância e proximidade entre a exceção e a ordem. “Ora, a tortura, com as dores, tende a reduzir o homem à traição de si próprio, a

¹⁴ Salinas Fortes cria na expressão “Ordem Social” uma referência ao local de sua prisão, o Departamento Estadual de Ordem Política e Social (Dops ou Deops), órgão da polícia política. Curiosamente, sua localização em São Paulo indicava a forte presença militar na vida nacional: o Dops se encontrava no Largo General Osório – um dos heróis da Guerra do Paraguai, outro tema igualmente sigiloso nos arquivos do Estado.

renunciar à sua autodefesa, a ofender e perder a si mesmo” [Verri 2000: 97]. Fica exposta a complexidade das relações entre intimidade e estranheza ou entre dentro e fora.

A institucionalização da tortura foi marcada pela força da lei nos atos institucionais. A “força da lei” segue a uma tradição no direito romano e medieval e tem o sentido geral de capacidade e eficácia de obrigar e, a partir da Revolução Francesa, designa também a impossibilidade de anulação ou modificação da lei, sua condição de inalterável, mesmo diante do poder soberano. “O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força da lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de lei). Tal força de lei, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia” [Agamben 2004: 61]. A aplicação da norma dar-se-á por sua exceção, ou seja, pela suspensão de sua própria aplicação.

Figura jurídica anômala da constitucionalidade do Estado autoritário, seu produto mais discricionário no Brasil foi o Ato Institucional número 5 (AI-5)¹⁵, assinado em 13 de dezembro de 1967. Este decreto ampliou os poderes de exceção do cargo de Presidente ao estender-lhe o direito de decretar estado de sítio e fechar o Congresso Nacional (artigos 1º, 2º e 7º), concedendo o domínio absoluto sobre os Estados da Federação (artigos 3º e 6º) e extinguindo vários direitos civis e políticos (artigos 4º, 5º e 8º), especialmente o *habeas corpus* (artigo 10º). De fato, investiu o Estado da prerrogativa de manipulação dos corpos e, portanto, da vida dos cidadãos. O Ato Institucional nº 14, de 14 de outubro de 1969, instituiu a pena de morte. O corpo passa a ser algo fundamental para a ação do regime. No caso do desaparecido político, sabe-se da existência de um corpo – desaparecido – e de uma localidade – desconhecida –, com a marca da ausência. Se a sala de tortura tem como resto de sua produção um corpo violado, o assassinato político produz o corpo sem vida.

O grande aumento de desaparecidos políticos a partir do AI-5¹⁶ demonstra como essa peça jurídica indicava a implantação do estado de exceção como normalidade. Isto torna difícil de crer na tese de que a repressão política durante a ditadura tenha sido fruto de ações da *linha dura*. Ao ampliar os domínios da Doutrina de

¹⁵ Decretado pelo Presidente Arthur da Costa e Silva, o AI-5 foi confirmado e co-assinado pelo Conselho de Segurança Nacional, composto dos seguintes membros: Luís Antônio da Gama e Silva, Augusto Hamann Rademaker Grunewald, Aurélio de Lyra Tavares, José de Magalhães Pinto, Antônio Delfim Netto, Mário David Andreatza, Ivo Arzua Pereira, Tarso Dutra, Jarbas Passarinho, Márcio de Souza e Mello, Leonel Miranda, José Costa Cavalcanti, Edmundo de Macedo Soares, Hélio Beltrão, Afonso de A. Lima e Carlos F. de Simas.

¹⁶ Cf. Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos e Instituto de Estudos da Violência do Estado, *Dossiê dos mortos e desaparecidos políticos a partir de 1964* [1996].

Segurança Nacional, garantiu-se a impunidade aos agentes da repressão e criou-se o terrorismo de Estado: “excluem-se de qualquer apreciação judicial todos os atos praticados de acordo com este Ato Institucional e seus Atos Complementares, bem como os respectivos efeitos” (artigo 11º). Tendo sido o primeiro ato institucional sem data para acabar, o AI-5 foi extinto em dezembro de 1978, mas alguns de seus dispositivos foram, ao longo dos 10 anos de sua existência, inseridos na Constituição e na Lei de Segurança Nacional. A violência do estado de exceção se torna organizada e institucionalizada e a letra da lei é suspensa em sua execução, como escreveu Jacob Gorender, em *Combate nas trevas*:

Para começar, lembremos a militarização dos julgamentos por crimes capitulados na Lei de Segurança Nacional, a partir do Ato Institucional nº 2, de outubro de 1965. Depois de entregues aos tribunais militares, os acusados de crimes políticos tiveram suspensa a prerrogativa do *habeas corpus*, a partir do Ato Institucional nº 5, de dezembro de 1968. A processualística dos julgamentos pela Lei de Segurança Nacional de setembro de 1969 se tornou arbitrária, sem que a letra da lei valesse de alguma coisa aos advogados dos réus [1987: 226].

No modelo da história oficial imposta pela ditadura, editado via campanhas como a do *ame-o ou deixe-o*, o vivido é tomado de forma concomitante a um silenciar-se sobre ele. Há, na história oficial, o apagar dos erros, voltando memória nacional ao zero (um novo início da história?! O momento originário da nação?!). Para a manutenção do poder autoritário, como de qualquer poder, é preciso que o consentimento, fornecido pelos habitantes ao Estado, seja renovado incessantemente. O peculiar do consentimento à ditadura é a forma diferente como ocorreu, pois não se confunde com o democrático, mas demanda igualmente a existência de um discurso coletivo ou da formulação de uma memória nacional. Contudo, não é suficiente a fabricação de uma memória coletiva, mas se torna necessário que ela seja reciclada em consonância com a vontade de seus cidadãos. Se houver um divórcio da população em relação à memória com a qual se tenta constituir a sociedade, a ação política torna-se inviável, orientando-se por valores sem sentido e caminhos descontraídos. Segundo Edgar de Decca, ocorre um importante movimento de exercício do poder visando periodizar “a história do Brasil como se tudo acabasse e se criasse a partir de um único marco”:

Nessa memória histórica soblevam-se apenas alguns agentes sociais ao passo que outros são de uma vez por todas suprimidos, não se tornando estranho, tanto para a ótica do poder constituído (...) como para a historiografia, a inexistência da ação política dos dominados durante esse período histórico [1984: 76].

O que ocorreu na narrativa oficial foi uma mitificação da política, que passou a servir como enredo para a legitimação da *abertura*. Vimos anteriormente que uma apropriação peculiar do conceito de representação política, já realizada na história pelo nazi-fascismo, permitiu que essa idéia sofresse uma inversão durante o regime militar: “é porque se governa que se é representante” [Chauí 1987: 32]. No Ato Institucional número 1, de 9 de abril de 1964, se estabelece por decreto a relação entre o governo e a vontade da nação:

A revolução se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação.

A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma.

Ao tomar o Estado, os militares passaram a representantes da sociedade, identificando o governo com a vontade geral, expressa pelo signo da Doutrina de Segurança Nacional e do estado de exceção. As decisões do soberano na ditadura estavam, pelo mecanismo de inversão da representação, legitimadas por uma alteração de valores políticos tacitamente aceita por grande parte da sociedade.

Exceção e democracia

A violência originária de determinado contexto político, que no caso da democracia seriam os traumas vividos na ditadura, mantém-se seja nos atos ignóbeis de tortura ainda praticados nas delegacias, seja na suspensão dos atos de justiça contida no simbolismo da anistia, lei aceita pelas instituições como recíproca – agindo em favor das vítimas e da resistência armada, bem como dos torturadores. Tais atos, por terem sido

silenciados nos debates da transição política, delimitam um lugar inaugural de determinada política e criam valores herdados na cultura, tanto objetivamente, quanto subjetivamente – nas narrativas, nos testemunhos, nos sentimentos e paixões do sujeito, subtraídos da razão política.

Nos aspectos sociais e nacionais, as marcas de esferas políticas originárias, como a sala de tortura e a transição consensual, se constituem como partes fundantes da democracia nascida após o fim da ditadura. O caráter maldito da tortura e o aspecto de impunidade da democracia incluem na atual memória coletiva brasileira o medo da violência e da fabricação do corpo nu dos torturados e desaparecidos, pela ausência do acesso às leis. A aceitação simbólica da “anistia em branco”¹⁷ [Bastos 2007: 94], como uma lei de anulação das possibilidades de justiça, se configurou, seguindo à sala de tortura, como a exceção política originária na qual a vida exposta ao terrorismo de Estado vem a ser incluída no ordenamento social e político. A fidelidade ao princípio da não inscrição da matabilidade na norma, mantém-se na lei ao anistiar os criminosos sem a apuração dos crimes e de seus agentes. A implicação da inclusão da vida na ordem, via sua exclusão, é a indeterminação das distinções entre as esferas públicas e privadas, ou como diferenciava Hannah Arendt, entre o político e o biológico [Arendt 1997a: 31-89].

Para a historiadora helenista Nicole Loraux [1992], a criação de mecanismos de proteção com a intenção de silenciar a violência do passado, por meio do mais profundo esquecimento, é tradicional na política ocidental. Tradição que se iniciou na Grécia antiga, quando em 403 aC, a cidade de Atenas aprovou a anistia após o conflito que finalizou a ditadura dos Trinta Tiranos, sob a promessa de não lembrarem mais das desgraças do passado. Foi um ato de pacificação social, devido à imagem negativa que o povo ateniense tinha da democracia, simbolizada como o governo do conflito e da ruptura. Nas palavras da historiadora:

E daí em diante, no século IV, os autores moderados – Isócrates, por exemplo – empregam *demokratia* como o nome genérico de todo regime político temperado. O esquecimento já começou. Seria possível, repito-o, que sejamos ainda os herdeiros desse esquecimento. Que renovemos sem desconfiar essa junção muito perfeita entre ‘democracia’ e ‘anistia’ em virtude da qual, como Tucídides o nota implicitamente em sua *História*, os ‘povos’ são

¹⁷ Tal como a assinatura antecipada de um documento em um papel em branco, a idéia de “anistia em branco” é utilizada para designar a graça concedida ainda em regimes sem legitimidade, como no caso das leis de anistia criadas sob a vigência de ditaduras [Bastos 2007].

mais fiéis que os oligarcas ao juramento que prestam de esquecer o mal que lhes foi feito. Concebo a hipótese de que esse problema não cessa de retornar, desde o seu começo grego. E de que a anistia funciona realmente apenas quando é o povo que, tendo conquistado ou reconquistado o *kratos*, assume a auto-interdição de recordar as “desgraças” que sofreu. Como se apenas a democracia pudesse suportar impor a si própria a proibição de fazer alguma coisa com o passado [1992: 66].

Fatos da democracia, como a impunidade gerada na lei de anistia, a insuficiência das posteriores leis de reparação ou indenização em fazer justiça, a não abertura dos arquivos militares surgem como paradigmas silenciosos do espaço político e da memória, dos quais nos é profícuo aprender a reconhecer os limites e alcances. O reforço da exceção como normalidade democrática entra definitivamente no ordenamento com a volta, ainda no regime ditatorial, do direito a apresentar seu corpo livremente à sociedade, via o *habeas corpus*. O corpo incluído na lei acentua sua própria exclusão da lei, com o corpo ausente do desaparecido político, o corpo violentado da vítima de tortura, o da testemunha imolada pelas incompreensíveis narrativas do trauma, mantém-se hoje inscrito e marcado nas salas de tortura das delegacias e nos corpos matáveis pelas “balas perdidas”.

Incluída a vida no ordenamento jurídico-político por meio do estado de exceção, a presença do elemento biológico na política democrática dissemina a intromissão da vida no público e vice-versa. Esta é a força do projeto político da democracia e também o seu elemento violento: ao fazer da vida uma das grandes apostas do conflito social, cada corpo individual, tornado sujeito político, passa a ser incluído na conta do poder político, ainda que esta inclusão tenha ocorrido no Brasil sob o silêncio diante dos crimes do passado.

Certo paradoxo da democracia – a inclusão do sujeito na política e sua exclusão pela violência – fica mais evidente com o *habeas corpus* na medida em que no momento de sua restituição, em 1978, tratava-se de assegurar a vida do corpo opositor ou vítima da repressão do Estado, mas na forma consolidada pela democracia se transforma em obrigação para o Estado, levado a exhibir o corpo detido – que nomeamos no Estado de Direito como exame de corpo de delito. “*Corpus* é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais” [Agamben 2002: 130]. No âmbito político, com a volta do *habeas corpus*,

ganha visibilidade a ausência do corpo desaparecido e o silêncio do corpo torturado; enquanto na esfera do direito, o corpo se reveste de relevância e de certa subjetividade.

A reconciliação impossível

Punir ou perdoar?! Esta é uma das questões apresentadas pela herança autoritária, cujos governos, caracterizados pela sistemática violação aos direitos dos cidadãos por meio de um brutal aparato policial-militar, montado e mantido pelo Estado, institucionalizaram a prisão, a tortura, o desaparecimento e assassinato de opositores. Hoje, encontramos-nos diante do problema de como um passado doloroso em um presente democrático, administrando conflitos que não se encerraram com a mera passagem institucional de um governo de exceção para um democrático. Por que passadas mais de três décadas dos crimes e vinte anos do fim da ditadura, parcela da população reclama por justiça? Deve-se julgar e punir os responsáveis pelas violações aos direitos humanos? Ou eles podem ser perdoados em nome da reconciliação nacional? Os democratas não tiveram força suficiente para levar a juízo os criminosos?

Na maior parte das transições políticas, a correlação de forças levou à negociação das anistias¹⁸. Em princípio, todo Estado tem a prerrogativa, normalmente

¹⁸ Na Argentina, o fim do regime militar ocorreu em momento de grave crise de credibilidade das forças armadas, resultado da desastrosa campanha militar na Guerra das Malvinas. Com o intuito de apurar as violações aos direitos humanos criou-se, em 1983, a *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Os ditadores foram julgados e condenados. Contudo, em função das revoltas militares e com total desprezo pelas apurações desta comissão, acabaram sendo promulgadas, no governo de Raúl Alfonsín (1983-1989), as leis do *Punto final* (1986) e da *Obediencia debida* (1987), com o intuito de apaziguar os ânimos exaltados entre os militares, que na época já haviam provocado levantes nos quartéis contra as investigações acerca do regime militar. A impunidade prosseguiu e foi confirmada no governo seguinte, o de Carlos Menem (1989-1999), ao indultar os líderes das juntas militares. Ainda assim, também neste país alguns líderes da ditadura foram levados aos tribunais e, em raros casos, punidos, o que agravou as relações conflituosas entre sociedade, militares e a memória política. Podemos observar o conflito entre a política do esquecimento e a punição, tensão que aumenta na medida em que se aprofunda nestas práticas. Tal qual uma ação vingativa gerando outra e assim por diante. Em junho de 2005, a Suprema Corte de Justiça argentina revogou as leis de impunidade do governo Alfonsín, iniciando um processo político e jurídico de responsabilização dos criminosos da ditadura. Hoje, vários militares estão encarcerados e outros tantos são procurados por seus crimes.

No Chile, os militares se auto-concederam anistia, ainda em 1978, procurando legalizar o regime, muito antes de se pensar em transições ou rupturas. Leis de indulto foram decretadas pelo governo da *Conciliación*, em 1989; e, em 1990, com a volta dos civis ao poder, foi criada a *Comisión Verdad y Reconciliación*, que objetivou estabelecer um quadro das desapareições e mortes, inclusive sobre suas localizações e recomendar reparações e indenizações às vítimas ou às suas famílias. No começo da atual década, líderes do regime militar passaram a ser processados e condenados pelas violações aos direitos humanos, tendo como momento maior a prisão domiciliar, do ditador Augusto Pinochet – ainda que tal detenção tenha ocorrido por crimes fiscais contra o Estado. Em novembro de 2003, o presidente Ricardo Lagos assinou o decreto de criação da *Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*. Presidida pelo bispo de Santiago, Sérgio Valech, os trabalhos da Comissão geraram a abertura de vários processos contra militares, especialmente os de julgamento dos crimes de desaparecimento – crime em aberto –, e concessão de indenizações às vítimas.

definida em sua constituição, de anistiar aquele que ofende suas leis. Anistias têm sido utilizadas há muito tempo na história¹⁹, às vezes, por benevolência, aplicada àqueles que já sofreram alguma punição por seus crimes; por legalidade, absolvendo pessoas que apelam por sua inocência; e, por motivos políticos, pondo fim aos conflitos sociais e aos escândalos de corrupção. A anistia objetiva tornar inimputável, por motivos de interesse social, qualquer pessoa que, presumivelmente, tenha cometido algum crime, ainda que não haja certeza de culpa e nem mesmo processo judiciário. As constituições de cada Estado determinam quais são as condições e os limites para a aplicação da anistia e do indulto individual ou coletivo. A Constituição brasileira, em seu artigo 5º, assim dispõe sobre os limites da anistia:

A lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem.

A anistia foi usada no Ocidente para conter conflitos e restaurar a “tranqüilidade” da vida social e política de uma nação, como um remédio prescrito para a cura do corpo doente da nação. A aplicação da anistia para tornar inimputáveis membros de governos acusados de violação aos direitos humanos virou lugar-comum. Note-se que a anistia concedida a perseguidos políticos de regimes autoritários visa exatamente o contrário, ou seja, encerrar uma injustiça cometida no passado, em geral pelo Estado, e restituir a cidadania ao indivíduo atingido. Em agosto de 2004, Jacques Derrida esteve no Brasil e proferiu uma conferência sobre o gênero do perdão, da verdade e da reconciliação, na qual caracterizou a concepção da anistia como “linguagem da saúde do corpo nacional”:

Portanto, trata-se sempre, como na África do Sul, de colocar a unidade do corpo nacional, a ser salva e curada, acima de qualquer outro imperativo de verdade ou de justiça [2005b: 59].

A real proposição da anistia – e isto se pode verificar na prática – não é a promoção da reconciliação nacional ou a diminuição do sentimento de vingança em

¹⁹ Para um quadro comparativo entre as anistias de Brasil, Argentina, Chile, Uruguai, Peru, El Salvador, Nicarágua, Serra Leoa, Haiti, África do Sul, Bósnia-Herzegovina e Croácia, cf. tese de doutorado de Lúcia Bastos, *As leis de anistia face ao direito internacional* [2007].

uma democracia nascente, mas possibilitar às pessoas perseguidas a participação no cotidiano da vida nacional. Surge a questão de como é possível promover a reconciliação se os crimes da ditadura não foram apurados ou nomeados? A tese de que a repressão existiu devido à guerra entre “dois demônios”, segundo a qual ambos os lados teriam cometido abusos, cai por terra diante do conceito de crimes contra a humanidade. Seria um erro...

(...) equiparar os crimes cometidos pela repressão aos crimes dos grupos armados de esquerda. Esta teoria é a chamada dos “dois demônios” que colocando todos na mesma categoria desconsidera que os crimes cometidos pela repressão, por terem se apropriado dos meios públicos, isto é, utilizado a máquina estatal para torturar e executar opositores constituem crimes contra a humanidade que não são passíveis de anistia, prescrição ou qualquer outra forma de esquecimento [Perrone-Moisés 2007].

Casos de perpetuação de injustiças lançam sobre o conceito de anistia a discussão de sua condição ética. A anistia parece ser um paradoxo nos direitos humanos: existe para perdoar, mas não o faz e ainda perpetua a injustiça ao não julgar os responsáveis. Com base em leis de anistia e posteriores mecanismos de reparação por meio de indenizações, buscou-se conjurar a memória das múltiplas rupturas e deslocamentos produzidos pela repressão. No Brasil, um dos aspectos mais injustos da anistia foi o fato de ter sido interpretada por parcela considerável da sociedade como impunidade total e prévia dos crimes contra a humanidade praticados pelos agentes do Estado. Hélio Bicudo critica a idéia de reciprocidade:

O entendimento da chamada lei de duas vias sedimentou-se durante os últimos anos de regime militar e nada tem a ver com o que se possa entender válido em hermenêutica jurídica. A lei em questão especifica claramente aqueles que se beneficiam de seus termos e ali não se faz menção, em nenhum momento, àqueles que, em nome do regime militar, torturaram e mataram [2000: 74].

No último governo militar, difundiu-se a versão de que os crimes da ditadura seriam parte da reação do Estado aos grupos armados apresentados como artífices de uma guerra que, por se utilizar de práticas terroristas – assalto a banco, seqüestro, guerrilha –, teria provocado o excesso. É a tese da “guerra suja”, que justificaria a

violência do Estado e a aplicação de fato da lei de anistia a todos os envolvidos, sem distinção entre os membros da luta armada e os torturadores do Estado. “Em outras palavras: um jogo sujo, por sua própria natureza, não tem regras, vale tudo. Nas entrelinhas, a admissão das torturas, que, porém, jamais seriam explicitamente mencionadas, ou reconhecidas, do lado da ditadura” [Reis 2000b: 118]. O movimento de silenciamento da memória dos crimes da ditadura inicia-se após o movimento pela anistia. Simbolicamente, a sociedade brasileira considerou que a anistia foi efetiva para as vítimas, mas também para os torturadores. Iniciava-se, desde então, o ressentimento de parte dos sujeitos da democracia brasileira: “para os militares que não puderam recuperar seus cargos e seguir suas carreiras, aos presos políticos que não foram anistiados e libertados (...), aos familiares de mortos e desaparecidos políticos” [Teles 2005: 23]. A idéia de anistia recíproca criou no imaginário nacional a idéia de consenso, segundo a qual todos foram anistiados. Com isto, poder-se-ia dizer que o país havia se reconciliado e o silêncio e o esquecimento dos crimes seriam legítimos, visto que haviam passado pelo crivo do perdão político.

Apagar ou elaborar?

A literatura científica sobre o período da ditadura tem negligenciado o tema da anistia. De modo geral, essa produção trata das teorias do autoritarismo e da transição para a democracia ou do aparato institucional da repressão e sua ação contra a oposição e ou de determinados grupos da luta armada. Mais recentemente, há certo número de trabalhos dedicados à questão sobre a memória da violência do Estado. Segundo a historiadora Heloísa Greco:

A anistia, apesar de ser considerada pela maioria dos autores ponto nevrálgico do processo político então em andamento, é abordada apenas tangencialmente: o que prevalece é o jogo parlamentar, quase como se não tivesse havido atores, logo, ação, fora do espaço institucional, enfoque que contrasta de maneira gritante com a evocação daqueles que participaram diretamente do acontecimento – entre os quais eu me incluo [2003: 3].

A questão da anistia mobilizou a atenção e as opiniões dos mais diversos setores políticos. As discussões sobre a abrangência, a reciprocidade ou não, os problemas dos crimes conexos, a questão dos mortos e desaparecidos e a tortura estiveram entre os

dilemas da formulação de uma proposta de lei. Talvez a questão central de tal ato político seria a de como lidar com um passado traumático e violento na passagem da ditadura para a democracia: as novas relações sociais seriam herdeiras da memória de algum segmento em particular da sociedade? Seria possível sintetizar a pluralidade da dimensão pública em uma única memória coletiva nacional?

Tanto o movimento pela anistia, organizado em torno dos núcleos do Comitê Brasileiro pela Anistia (CBA), quanto os representantes do governo militar visavam influenciar a elaboração da memória da violência. A luta social de fabricação de um “contradiscurso” memorialístico da oposição foi inédita na história do Brasil:

Pela primeira vez, no Brasil, um movimento social assume aberta e explicitamente como bandeira de luta e conteúdo programático a construção de uma *contramemória* e um *contradiscurso* referenciados na evocação voluntária do passado enquanto resgate da memória do terror a partir da perspectiva daqueles que não apenas sofreram, mas, sobretudo, combateram a sua opressão [Greco 2003: 317].

Ao contrapor-se à imposição do silêncio iniciada nas salas de tortura, o movimento pela anistia teve um caráter de elaboração da memória indo além do pedido de liberdade aos perseguidos, ao denunciar e apurar a violência do Estado – ainda que a idéia de punição não tenha ganhado a publicidade e o apoio que teve a de liberdade para os presos e cassados. Heloisa Greco aponta que “a luta pela anistia leva às máximas conseqüências a tensão compreendida na *dialética memória/ esquecimento*, sendo exatamente esta uma de suas *dimensões fundamentais*” [2003: 317]. A oposição proposta pela historiadora – memória ou esquecimento – denota linhas políticas bipolarizadas, visto que em um regime autoritário, de modo geral, resta somente a opção entre ser contra ou a favor.

Daniel Aarão Reis aponta duas vertentes no trato da questão da anistia: de um lado, a que propunha “uma apuração conseqüente dos crimes da ditadura, com o desmantelamento dos órgãos da polícia política, a famigerada comunidade de informações, responsável pela execução da tortura como política de Estado”; de outro, “uma tendência desejosa de alcançar uma anistia que reconciliasse a família brasileira, uma esponja suficientemente espessa para conseguir que todos esquecessem tudo” [2004: 46-7]. A oposição entre memória e esquecimento atingiu seu ponto forte com a aprovação da Lei de Anistia, pois em seu projeto e em sua aplicação estava em questão a

tentativa dos militares em apagar a repressão da memória coletiva nacional e, em contraste, os movimentos de familiares de presos políticos e de direitos humanos buscando resgatar a experiência vivida na resistência ou, simplesmente, na sobrevivência.

Da parte da ditadura, a intenção era a “normalização da sociedade e da política, via repressão, construindo a interdição ou a neutralização moral de um passado que de um certo modo *ainda era presente*” [Cardoso 2001: 149]. A importância da anistia para a conquista da hegemonia da memória nacional fica clara no ato do governo ao encaminhar o projeto de lei para o Congresso, em cerimônia transmitida por cadeia nacional de rádio e televisão, no dia 27 de agosto de 1979. Na época, em uma matéria no jornal *O Estado de S. Paulo*, fica claro o caráter autoritário do projeto governista de anistia:

Enquanto o MDB pôde pelo menos deixar clara sua insatisfação – não apenas por não se tratar de uma anistia ampla, mas por não ter tido a oportunidade de conhecer o projeto com antecedência –, a Arena, onde muitos julgavam que a democratização prometida pelo presidente Figueiredo iria permitir que os políticos comesçassem a participar do processo, foi mais uma vez obrigada a engolir em silêncio²⁰.

A proposta do governo colocou em evidência a fabricação de um discurso monológico, no qual o silêncio era a opção dada pelo regime aos discursos dissonantes. Mas, de acordo com os objetivos traçados no processo de abertura lenta e segura, a anistia não deveria fazer parte das reformas dos militares, ou se fosse incluída deveria sofrer limites em sua abrangência. Em entrevista de janeiro de 1978, o então ministro-chefe do SNI (Serviço Nacional de Informações) e candidato à sucessão do presidente Geisel, general João Batista Figueiredo, declara:

Anistia é esquecimento. E não é possível esquecer os crimes dos que assaltaram bancos, assassinaram e seqüestraram. Estes são crimes comuns. E não cabe a alegação de que a motivação foi política. Esses crimes, não é possível esquecer²¹.

²⁰ No artigo “Decisão é apenas da cúpula governamental”. In: *O Estado de S. Paulo*, 28 de junho de 1979, p. 3.

²¹ Revista *Veja*, edição do dia 11 de janeiro de 1978.

A prioridade quanto à anistia, do ponto de vista dos condutores da *abertura*, era impedir sua efetivação de modo amplo, geral e irrestrito, aprovando uma lei o mais parcial possível. José Sarney, que viria a ser o primeiro presidente civil após a ditadura – suposto momento de finalização da transição –, advertiu sobre o perigo de se querer uma anistia além do permitido:

Esse assunto não pode ser tema de radicalização nem de julgamento da Revolução sob pena de não haver anistia e de não cumprir os objetivos da conciliação. A discussão não pode ser levada como ponto fundamental, sob pena de comprometer todo o processo de abertura²².

Fora das instituições, o sentimento de liberdade alimentou o movimento pela anistia ampla, dando publicidade aos crimes da ditadura. Thomas Skidmore, em *Brasil: de Castelo a Tancredo*, descreve as ações dos “entusiastas da anistia”:

Os entusiastas da anistia apareciam onde quer que houvesse uma multidão. Nos campos de futebol suas bandeiras com a inscrição *Anistia ampla, geral e irrestrita* eram desfraldadas onde as câmaras de TV pudessem focalizá-las. (...) O Cardeal Arns chamou mais tarde a luta pela anistia de “a nossa maior batalha” [1988: 423].

O movimento por uma *anistia ampla, geral e irrestrita* foi um marco na luta contra a ditadura, em torno do qual se operou a junção dos mais variados sentimentos e razões para assinalar a ruptura com as ações do regime ditatorial. Segundo Heloísa Greco, as ações de luta pela anistia no Brasil produziram efeitos que se propagam até os nossos dias:

Trata-se do primeiro movimento na história do Brasil a instaurar um espaço comum em torno de uma proposta de caráter político e estrutural caracterizada pelo confronto aberto e direto com o regime, instituindo linguagem própria de direitos humanos cuja centralidade é dada pela luta contra o aparelho repressivo e pelo *direito à memória enquanto dimensão de cidadania* [2003: XI].

O caráter público da campanha pela aprovação de uma anistia geral e irrestrita

²² *Sarney adverte que anistia pode prejudicar a abertura*. Publicado no *Jornal do Brasil*, edição do dia 22 de fevereiro de 1978, p.4.

foi considerado parte dos embates das memórias em luta e sintetizado no relatório da Comissão Mista do Congresso Nacional²³, encarregada de analisar o projeto governista:

[A Lei de Anistia] tem o mérito de ter desencadeado uma campanha em que ao menos a opinião pública ficou sabendo de muitas verdades encobertas pela grossa propaganda dirigida contra todos quantos se posicionaram pela condenação ao movimento de março de 64. Muitas versões tenebrosas foram desmascaradas e a memória de muitos restaurada [Vilela 1982: I, 11].

Observemos, nas palavras da historiadora Janaína Teles, organizadora do livro *Reparação ou Impunidade?*, como se processa a ação sistemática do regime militar em operar o esquecimento dos “anos de chumbo”:

A imposição do esquecimento iniciou-se ainda em abril de 1964, quando os primeiros assassinatos promovidos pelo regime civil-militar apareceram mascarados pela versão de suicídio e, quando a partir de 1973, principalmente, a destruição de opositores perdia sua eficácia, surgiram os desaparecidos: não mais havia a notícia da morte, um corpo, atestados de óbito — essas pessoas perderam seus nomes, perderam a possibilidade de ligação com seu passado, tornando penosa a inscrição dessa experiência na memória coletiva. Sinistra construção do esquecimento esta orquestrada por meio do terror do desaparecimento de opositores políticos, porque deixa viva a morte dessas pessoas através da tortura que é a ausência de informações e de seus corpos. Aos seus familiares só é permitido lembrar sempre a ausência, reacendendo permanentemente o desejo de libertar-se de um passado que, no entanto, permanece vivo [2000: 11-2].

Em 1979, após a aprovação da anistia, os aeroportos do país, um lugar de trânsito, se tornaram o espaço preferencial de exposição pública da recepção dos exilados que voltavam, onde os entusiastas da anistia faziam o alarde da chegada dos anistiados como modo de proteção e de criação de uma memória de resistência. “Essas

²³ O Projeto de Lei enviado pelo governo foi apreciado, no Congresso Nacional, pela Comissão Mista sobre a Anistia, presidida pelo senador Teotônio Vilela. Ela se reuniu oito vezes, entre os dias 2 e 16 de agosto de 1979 e realizou três sessões conjuntas no plenário (21 e 22 de agosto). Todos os trabalhos destas reuniões foram transcritos e publicados, integralmente, em dois volumes, em 1.304 páginas [Vilela 1982].

jornadas representam notável exercício de contramemória: (...) significa avanço no processo de recuperação das lembranças de uma história de terror” [Greco 2003: 182]. Outras iniciativas, especialmente as realizadas por familiares de mortos e desaparecidos, se destacaram na luta de elaboração da memória da dor. São os casos da primeira caravana de familiares, em outubro de 1980, à região do Araguaia, no sul do Pará, onde se concentrou o maior número de desaparecidos políticos, devido à repressão ao movimento conhecido como Guerrilha do Araguaia; e também é o caso da publicação em 1984 do *Dossiê dos mortos e desaparecidos*, editado pelo Comitê Brasileiro pela Anistia do Rio Grande do Sul; entre outras ações de recuperação dos fatos históricos da repressão.

Os traumas da democracia

Se as ditaduras têm sempre a clara intenção de calar e de desaparecer com as falas, as democracias fazem o elogio ao discurso. O silêncio pode surgir como um momento benéfico, quando faz parte do percurso do diálogo, presente na pausa da reflexão e da escuta. Nas democracias, há a tentativa de quebrar o monopólio do sujeito de enunciação da memória, com o intuito de restabelecer não a igualdade dos discursos, mas o igual acesso à possibilidade de narração em uma dimensão pública livre e respeitosa. O discurso livre seria a melhor medida para uma ética da memória, prevenindo-nos dos perigos que nos foi legado pelas ditaduras. Os regimes de índole autoritária impõem o silêncio por meio do uso da força, gerando rupturas nos laços sociais. “O silêncio torna-se então um vestígio arqueológico, um resto ainda não assimilado” [Le Breton 1997: 11]. A herança autoritária atua no sentido de reduzir a sociedade ao silêncio imposto e de neutralizar o pensamento e a narração na criação de novos valores de convivência social.

No Brasil, a ditadura abafou a fala; e, a democracia, por sua vez, criou a proliferação de discursos sem, no entanto, preocupar-se com seu conteúdo e sua esfera de aparição. Há um ressentimento quanto ao ritmo de alternância entre o silêncio e o dito na democracia, uma disparidade entre o narrar e o escutar, o falar e o silenciar, que afeta, para além do conteúdo, a própria constituição do sujeito da memória. Ressente-se não mais do sofrimento e da injustiça originários, mas da duração e da dureza do silêncio, de suas distintas práticas e de sua manifestação de valores que não dialogam entre si, antes se excluem. Contudo, pode-se justificar o silêncio quanto aos crimes da ditadura como uma medida, consciente ou inconsciente, de sanidade social?

O silêncio, no Brasil, parece estar encoberto pelas múltiplas falas rasas, não refletidas, sobre a dor dos eventos e histórias que se sucedem, criando a melancolia das informações sobre a ditadura, mas sem a escuta das narrativas. Na democracia, o silêncio torna-se “sinônimo de segredo, se um fato permanece na sombra, sem investigação” [Le Breton 1997: 78]. A ausência de reflexão da memória sobre o período ditatorial pode ser visto na política pública sobre arquivos e nos monumentos e placas de rua sem significação para a sociedade. O excesso de falas vazias, das quais se vêem

eliminadas as subjetividades das narrativas livres e testemunhais, prejudica a elaboração do passado, podendo levar a um esgotamento da memória e ao esquecimento. Ainda que não se criem esferas públicas que dêem escuta aos testemunhos, a demanda por necessidade de voz é um misto de reação e resistência ao silêncio. Hoje em dia, cada vez mais, comunicar se torna uma necessidade e se calar conforma-se como algo imperdoável.

Há ideologias contemporâneas, inspiradas no imperativo ético de memória dos crimes do passado, para as quais se devem comunicar sempre os eventos do passado, em batalhas contra o esquecimento sem, entretanto, preocupar-se com a criação de uma esfera pública viável para os testemunhos e as narrativas. O ato de conservação e reificação do passado provoca, antes de tudo, uma paralisia do presente. Certo abuso da memória ocorre na celebração de atos do passado como se o conflito vivido ainda persistisse, causando o empobrecimento dos novos embates políticos do presente [Todorov 1995]. Pelo caráter ideológico de suas ações, tais segmentos confundem seu próprio discurso com a compreensão necessária dos acontecimentos de passado recente:

O imperativo de “tudo” dizer se dissolve na ficção de que tudo foi dito, mesmo se ele deixa sem voz aqueles que teriam outra coisa a dizer, ou teriam preferido um discurso diferente. Dizer não basta, jamais é o bastante, se o outro não tem o tempo de escutar, de assimilar e de responder [Le Breton 1997: 14].

Além do “tudo dizer” poder implicar em ruídos inaudíveis do sofrimento vivido, há certo drama na modernidade, pois se a democracia coloca-se como o regime da quase ausência de segredos e silêncios, um sistema político de transparência, a sua ação, em contrapartida, tem sido a de ocultar vozes e calar arquivos “públicos”. É o que ocorre com segmentos democráticos, bem como com as instituições políticas e sociais, os partidos políticos (mais os de esquerda, pois os outros pouco tratam do tema), parte dos poderes do Estado (por meio das leis de reparação, entre outras ações ínfimas), setores da igreja católica, ongs, sindicatos e entidades populares. O governo Fernando Henrique, contrariando dispositivo constitucional, decretou na última semana de seu mandato, em dezembro de 2002, a prorrogação por tempo indeterminado da abertura de arquivos públicos secretos. Para a Constituição Federal, segundo a Lei 8.159, aprovada pelo Congresso Nacional em 1991, os arquivos de interesse público devem ser abertos em 30 anos, com prorrogação de tempo para no máximo o dobro, 60 anos:

O acesso aos documentos sigilosos referentes à segurança da sociedade e do Estado será restrito por um prazo máximo de 30 (trinta) anos, a contar da data de sua produção, podendo esse prazo ser prorrogado, por uma única vez, por igual período.

Em 2005, fruto de uma medida provisória do governo Lula, instituiu-se a Lei 11.111, prorrogando, “pelo tempo que estipular” uma comissão especial do Executivo, o sigilo dos arquivos considerados perigosos para a segurança nacional. Se as ideologias do tudo comunicar mantêm a sociedade presa aos eventos do passado, as veladas promessas de transparência não cumpridas fazem das relações democráticas um lugar de discursos sem presença, ausente de sujeitos, sofrendo como consequência a falta de escuta e de retorno dialógico para os temas sobre a ditadura.

Interditos da memória

Em certa medida, o silêncio assinala os esforços para a experiência da narração. Questões como o diálogo interno de cada um e a elaboração da memória em uma esfera pública são permeadas por momentos de silêncio. Silêncio e fala, longe de serem contrários, se complementam e fornecem significados um ao outro, formando o discurso. Também o pensamento apresenta relação semelhante com o discurso, pois é a faculdade que nasce do silêncio interior, no diálogo de si consigo mesmo. “Esse pretenso silêncio [do pensamento] é sussurrante de falas, esta vida interior é uma linguagem interior” [Merleau-Ponty 1999: 249].

O silêncio apresenta-se também como nostalgia, saudades de um momento introspectivo de descanso, tão difícil em tempos de máxima comunicação e cheio de falas como o atual. É idéia corrente o uso do silêncio como forma de curar o excesso de comunicação, contribuindo para a saúde e o bem-estar geral. As relações democráticas e sua prática dialógica demandam um silêncio de qualidade, como nos explica David Le Breton, em *Du silence*:

A arte cotidiana da conversação, orientada por esquemas culturais que os atores redefinem a cada instante, não consiste somente em saber falar, mas, sobretudo, em se calar no momento correto, a deixar se instalar no coração do intercâmbio uma qualidade de silêncio próprio a garantir a tranqüilidade necessária à fala, à repartição de discursos mútuos [1997: 32].

O silêncio e o barulho existem, na esfera pública, em referência à sua função social e política. As diferentes situações e os diversos atores sociais criam a demanda por regras comuns de participação, de modo que os silêncios e as falas são distribuídos nos diálogos de acordo com seus lugares na sociedade, bem como as contingências do tempo e do espaço. Por vezes, o silêncio surge como uma defesa, um meio do indivíduo preservar sua identidade. O silêncio pode ser uma defesa na medida em que ele pode proteger a intimidade da pessoa que se recusa a apresentar sua vida nua. Adotar o silêncio pode ser também uma forma de colocar o outro em silêncio, ao se recusar a debater questões, negando o espaço para a réplica. Há também o silêncio de resistência e protesto, como ocorreu durante a ditadura, quando alguns silêncios ou ruídos das músicas eram inseridos para burlar a censura; ou a publicação de receitas culinárias do jornal *O Estado de S. Paulo*, nos anos 70, em protesto por alguma notícia censurada. Em democracia, nos vários países do mundo, ocorrem protestos, em geral contra abusos de violência, com o auxílio do silêncio, seja em uma marcha calada ou nos já tradicional minuto de silêncio nos estádios de futebol. “Um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo como que um recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um chamado concentrado de lembranças” [Nora 1997: 37]. Por vezes, o silêncio funciona como um lugar ou um momento de memória. Nomeamos o silêncio e o barulho em função de sua participação na sociedade, pois a fala e sua ausência são modos de relacionamento.

Toda estrutura de poder possui uma linguagem. A fala e o silêncio constituem um tipo de poder com potência para constranger o outro, impor significações. Faz parte também dos sistemas hierárquicos um controle do discurso, exercendo ação restritiva sobre o silêncio. Não podemos esquecer que toda nação moderna nasceu sob o silenciar de suas violências originárias e fundadoras. José Murilo de Carvalho lembra que, segundo Ernest Renan (1823-1892), a criação e o desenvolvimento de uma nação demandam o esquecimento para que se permita o erro ao escrever a história, pois os acontecimentos edificadores de uma nação se dão “mediante o uso de muita violência” [Carvalho 2000: 18]. Para que se possam construir os elementos nacionais – mito de origem, documentos e ancestrais comuns, heróis, folclore etc. –, com a produção de uma narrativa histórica, as violências têm que ser esquecidas a fim de que não haja risco à institucionalização do sentimento de unidade nacional. Esta região de segredo, alimentada por banhos de sangue, instrumentalizam com eficácia um imaginário que torna mais verossímil a autoridade do Estado e das instituições.

Os vários usos do silenciar, enquanto modos do poder político, instrumentalizam resistências. A censura e a repressão são propícias para o constrangimento das oposições e do pensamento livre. Por sua vez, ao silenciar-se, o sujeito da política se resguarda da violência, procurando a sua proteção na ignorância e na não responsabilização pelo mundo em seu entorno. O calar das vozes durante a repressão política legou à sociedade, já no nascimento da democracia, o silêncio interior de quem busca compreender o horror sofrido com o desaparecimento, o assassinato e a tortura, ou ainda mais, com o assassino e com o torturador. Segundo Heloísa Greco, mais do que obter informações e eliminar os opositores,

(...) a tortura acaba subjugando toda a sociedade enquanto dispositivo social que cumpre a função de produzir a 'inércia do terror': mais do que fazer falar, ela conduz ao silêncio, força a passividade, impõe conivência e cumplicidade, destrói a individualidade [2003: 41].

É o recolhimento de si que nasce do interior do sujeito, levando-o a perfazer seu passado e exumar a memória da dor e das ofensas sofridas. Quando não há uma esfera pública de liberdade para a narrativa e a memória, o testemunho é privado da escuta e do retorno do outro, tão necessários à reciprocidade das relações democráticas. É como se a narrativa dos horrores caísse em descrédito ao levar o sujeito a ser um excluído, mesmo dentro dos laços sociais, sendo reconhecido negativamente somente pela imprudência de falar do horror frente aos interditos da democracia. O silêncio, neste caso, assemelha-se a uma sanção de punição – a exclusão ou a morte social –, subvertendo responsabilidades e gerando o sentimento de culpa em quem o transgride.

É muito comum a revolta, o sofrimento, o luto produzirem uma linguagem balbuciante, insegura sobre o quê dizer e com quem falar, fazendo do silêncio um recurso face à intolerância e à incompreensão. Os constrangimentos que, por vezes, os laços sociais infligem aos sujeitos os levam a buscar no mutismo uma fuga, uma forma de findar sua participação na sociedade que o trata como excluído, não pertencente. O silêncio surge como uma proteção contra a revelação de si e de sua história, tornando invisível e inaudível o trauma.

O silêncio do indizível

Se há um tipo de silêncio que cala a memória objetiva, na ausência do discurso do Estado, partidos políticos, instituições sociais sobre os crimes da ditadura; por outro lado, há o silêncio da memória subjetiva, ou a impossibilidade de pronunciar a dor. Primo Levi, em seu primeiro livro escrito após a experiência no campo de concentração – *É isto um homem?* [1988] – narra seu sonho, repetido nas noites mal dormidas de tantos outros prisioneiros, sobre o dia em que volta à sua casa e tenta contar o indizível vivido aos seus entes e amigos. Para seu desespero eles vão embora, ou porque não querem ouvir ou porque não acreditam no narrado. O sonho marca duas dificuldades para a narrativa: o horror é incompreensível ou constrangedor para quem ouve e o sobrevivente não consegue partilhar seus sentimentos com as pessoas por quem tem apreço pela ausência de uma esfera própria para a escuta. Ao fim de todo horror, Primo Levi transforma suas vivas palavras imaginadas em sonho, nas palavras mortas da escrita de seu livro. Morte que parece simbolizar o início de um luto. Seu silêncio é a imagem do incompreensível. Outro sobrevivente dos *campos*, Elie Wiesel, ao explicar por que escreve sobre sua experiência, em *Paroles d'étranger*, justifica que é por causa do silêncio: “é procurando o silêncio, desenterrando-o, que eu comecei a descobrir os perigos e os poderes da palavra” [1982: 7]. O silêncio, enquanto ausência de escuta, é a rejeição a uma “história ofegante e sempre ameaçada por sua própria impossibilidade” [Gagnebin 2006: 57], uma recusa em quebrar a pretensa estabilidade da vida em democracia.

Se os constrangimentos da sociedade, ao ouvir os relatos do horror da repressão, silenciam as vítimas é porque a fala depende do outro para se fazer discurso. O acabamento necessário para o diálogo sofreu, no nascimento da democracia, com a ausência de interlocutores e as novas relações sociais acabaram por repetir certa violência contra as vítimas, agora na forma da indiferença e da exclusão. Os poucos testemunhos da violência, sem o acolhimento de uma dimensão pública livre, são forçados a sofrer uma nova tortura: a impotência de suas palavras e a recepção surda-muda de suas falas. “Como se uns e outros, reunidos possivelmente em torno da mesma mesa, vivessem, entretanto, em duas dimensões separadas da realidade, empregando uma linguagem diferente” [Le Breton 1997: 113]. A tortura cria uma memória doente, incapaz de ser esquecida, mas também interdita à fala.

O silêncio na democracia brasileira se mantém, mesmo quando os sobreviventes se dispõem a narrar o ocorrido e são ouvidos com compaixão, pois os discursos não possuem os elementos necessários para a compreensão. Curioso que a compaixão,

modo de sentirmos o vivido por outrem, constrange de tal forma quem fala, que as emoções revividas não asseguram a boa narração. O silêncio pode se caracterizar por omitir aspectos de uma história, seja coletiva ou pessoal, impedindo a partilha de experiências e valores. Se certas coisas não são ditas, sua importância para a sociedade mantém-se na sombra e seus aspectos benéficos e produtivos aos laços sociais tendem a desaparecer, deixando apenas rastros.

Democracia e responsabilidade

Parece-nos haver dois tipos de silêncio no pós-ditadura brasileiro: no primeiro, em um ato de sanidade interior, se refaz o percurso do vivido no silêncio do pensamento e da impossibilidade de narrar o que não se compreende; no outro, o “silêncio do não dizer” [Ricoeur 2004: 170], se constitui a partir do exterior (a ausência da esfera pública), seria o desresponsabilizar-se de cada sujeito ao não assumir ações e discursos críticos, sob a ênfase de valores éticos, acerca dos anos de repressão. A adoção do silêncio como ação política indica a imposição de um discurso hegemônico. Marilena Chauí, ao comentar a imposição de uma memória coletiva “oficial” produzida pelos “vencedores”, mostra como os “vencidos” têm sua participação no processo de elaboração do discurso hegemônico:

É necessário, também, ao trabalho de desconstrução da memória, desvendar não só o modo como o vencedor produziu a representação de sua vitória, mas sobretudo, mostrar como a própria prática dos vencidos participou dessa construção, deixando-a se erguer [1984: 17].

Quando o ato de obscurecer traços do vivido se configura como segredo, algo sabido, mas não dito, então temos a opção pela política do silêncio. O secreto pode ser uma forma de exercício da política de dominação, de modo que as vítimas se encontrem excluídas desta potência – ainda que se saiba ou se imagine sobre o que não se diz. É fato que o segredo participa de nossas vidas, pois sem ele não teríamos certas características identitárias do sujeito diferenciadas dos outros, se tudo se soubesse e tudo dos outros fosse conhecido as singularidades seriam anuladas. Somos o que dizemos, mas igualmente o que não dizemos. O sujeito político do Estado também tem aspectos de suas ações limitadas em sua publicidade, seja por razões de direito individual, seja por questões de interesse coletivo e nacional. Os laços sociais se dão, em sua maior parte,

entre sujeitos que se mantêm desconhecidos de seus interlocutores em vários aspectos de suas existências, mantendo o convívio restrito a dimensões definidas, conservando todo o resto como indiferente às relações. Se o segredo faz parte das relações públicas e privadas, o esforço para sua conservação indica a existência de algo que, se revelado, poderia transformar a ordem estabelecida. Escrevendo sobre as formas do segredo como lei do silêncio, Le Breton comenta certa dissimulação:

É segredo o que sela o silêncio, o que é calado de maneira deliberada para salvar uma reputação, evitar o desgosto ou a decepção, impedir a descoberta de fatos embaraçosos ou a identificação de um culpado, dar uma força a uma organização clandestina, etc. Mesmo se ele continua na sombra, o segredo marca por seu percurso as relações sociais pela ignorância de uns e a duplicidade daqueles que se ligam em nada comprometerem de sua dissimulação [1997: 119].

A dissimulação estabelece os limites de partilha entre os que sabem e os que não sabem, sendo conveniente a quem detém o segredo demarcar os limiares simbólicos de inclusão e exclusão. Cabe notar que os que não sabem, necessariamente não sejam inocentes ou manipulados. Há a opção daqueles que sobre aquilo nada querem saber, de modo a participarem também, voluntariamente, do silêncio, sendo por isso, na devida proporção, igualmente responsáveis pelo não revelado. Instaurado o conflito entre o falar e o calar, desenvolve-se a tensão do segredo, a qual desfeita no momento da iluminação do obscuro, revela as diferenças entre os sujeitos e garante a igualdade do conhecimento que elimina as fronteiras da exclusão/inclusão. Para que a democracia brasileira desvendasse os seus segredos, seria preciso criar uma dimensão pública onde a sociedade considerasse a legitimidade dos sentimentos de melancolia, ressentimento e vingança que cresceram sob o silêncio de nossa transição política.

A política do silêncio abafa a ebulição do caldo cultural nacional ao buscar eliminar da memória coletiva a repetição das palavras que dizem o indizível da repressão política. Os sentimentos viscerais nem sempre possuem uma história identificável ou por vezes têm uma trajetória já perdida. Contudo, a despeito de seu aspecto por vezes intemporal, a memória subjetiva hospeda tais reações ao vivido que atingem as gerações futuras, ressurgindo no presente por sintomas ou sofrimentos, denotando a patologia política do recalque. “O fantasma transforma a existência em destino todo orientado por um evento antigo que, não tendo jamais sido nomeado, conserva toda sua potência de

desmantelamento” [Le Breton 1997: 128]. Calar tais sentimentos ao obscurecer um ato originário de violência gera não somente o sofrimento, mas também uma perda de investimento nos laços sociais, fazendo o sujeito viver sobre uma dívida da qual todo o coletivo nacional faz parte.

A desmobilização social tende a se desfazer com o desvelar do silêncio, fornecendo aos sujeitos o conhecimento e a afetividade necessários para a reelaboração de suas relações com o evento fundante do trauma e liberando-os da opressão de suas condições de vítima, carrasco, cúmplice, ausente etc. Para isto, é importante a consideração dos afetos no cálculo das instituições políticas e da sociedade. O sofrimento de cada sujeito, ao não ser abordado em sua dimensão pública, quebra os vínculos sociais permanecendo fechado nas angústias solitárias de cada um. O ressentimento gerado pela promessa de fim da injustiça, feito pela democracia, torna-se um problema pessoal, aumentando ainda mais o silêncio que corrói a sociedade em seu interior.

Memória do futuro

O adiamento da ação justa, causado pelos atos de transição, mantém as vítimas na mesma condição, germinando a idéia de uma vingança ruminada, vinda de quem se considera injustiçado. Se durante a ditadura o embate político de resistência necessariamente ocorreu por meios clandestinos, privado da cena pública, atualmente, as memórias das vítimas da repressão que procuravam transformar o público se vêem reduzidas à cena privada das lembranças dos sobreviventes e das testemunhas.

O ressentimento não surge como fruto da ação repressiva da ditadura, mas da promessa nas democracias de trazer a pacificação social por meio da reparação às injustiças do passado. Ao não se realizarem as promessas, vem à tona o sentimento de ódio e raiva acumulados desde o momento das violações aos direitos humanos. O Estado, sob as novas relações democráticas, reconhece as injustiças praticadas e se compromete com sua reparação, mas limita-se, como no caso das políticas do silêncio, a ações de esfriamento dos laços sociais, reduzindo a participação e a pluralidade dos discursos. A promessa de reparação da democracia expõe à sociedade os limites da justiça. Em tal situação surge o ressentido na política. Segundo Max Scheler, em *O homem do ressentimento*, as condições de existência determinam o ressentimento:

O modo de elaboração e a intensidade do ressentimento, nos coletivos e entre os indivíduos, dependem em primeiro lugar, nós já

dissemos, de fatores pessoais; em segundo lugar, da estrutura da sociedade no seio da qual vivem os homens; estrutura social que depende, por sua vez, de certos fatores hereditários próprios à categoria dos indivíduos e que predominam em determinado momento da história e de seus modos de articular os valores. Dado que o ressentimento não pode eclodir sem um certo sentimento de impotência, ele se apresentará então em definitivo, como o sintoma de um 'enfraquecimento vital' [1970: 37-8].

A não realização da justiça suscita no ressentido o ruminar da vingança, especialmente contra os que estão satisfeitos com a situação. Sua vingança somente será atenuada mediante o sucesso na demonstração de seu sentimento de injustiça aos outros e estes demonstrarem o reconhecimento da injustiça alegada. O ressentimento surge do impedimento às expressões de dor no coletivo e das frustrações de sentimentos como amargura, rancor e hostilidades impotentes. Além de atingir a auto-estima, causar o ódio do outro, indissociável do ódio de si (semelhante ao outro), chega-se à integridade física e psíquica do indivíduo, levando-o a questionar as próprias condições de sua constituição enquanto sujeito. Pode-se optar por aceitar voluntariamente o ressentimento, ou por comodismo, ou por impotência, mas, seja qual for a escolha, a relação de submissão à frustração é mantida, como resposta inconsciente e efeito longínquo da angústia ignorada, recalcada, ligada ao sentimento ameaçador de negação da existência. O indivíduo do ressentimento remói no sofrimento, sem reagir, incapaz, nessa passividade imposta, de prevalecer sobre a melancolia. Sob o auspício do rancor ele é tomado por uma memória instintiva que o impele, ainda que a contragosto, a experimentar o passado.

A raiva é um sentimento que somente se transforma em ressentimento se for postulado um caráter de igualdade entre o ofendido e o ofensor. É o caso das democracias surgidas da necessidade de se encerrar períodos de violência social, mediante a promessa de justiça. "A democracia significa o crescimento irresistível de demandas que fazem pressão sobre os governos" [Rancière 2005: 13]; e, somente em sua menor parte, as demandas são levadas a termo, perpetuando as condições para o estado de injustiça. O ressentimento aparece, por exemplo, nos grupos ou indivíduos auto-identificados como vítimas, considerando mesmo sua existência como motivo suficiente para a vingança. Quanto mais aparente e público for o seu dano, quanto mais os outros o perceberem, maior será o ressentimento. O reconhecimento da ofensa pelo

coletivo e o oferecimento de igualdade com os outros parece aumentar ainda mais o sentimento de ofensa sofrida. Segundo Maria Rita Kehl, em *Ressentimento*, a “vingança adiada” dos derrotados por um regime de força não é o mesmo que a ruminação do ódio nos ressentidos:

Não se pode chamar irrefletidamente de “vingança” as convulsões sociais que põem fim aos regimes totalitários nem de “ressentimento” o abatimento de escravos e prisioneiros impedidos à força do exercício de sua liberdade. O ressentimento não se confunde com a revolta silenciada nem com a resignação forçada que se produz sob regimes totalitários ou em sociedades fortemente estratificadas [2004: 17].

As relações democráticas nos novos regimes constitucionais são herdeiras, como já apresentado, de condições históricas propícias ao surgimento de uma demanda por justiça que, não realizada, leva ao ressentimento. Para o ressentido, o valor dos outros e o valor que os outros fazem dele é de suma importância. Podemos dizer que o ressentimento depende mais de determinadas condições, em um dado contexto social, do que de disposições individuais. No caso das vítimas que ainda convivem com o trauma por meio das heranças do passado autoritário é propício ao surgimento de ficções e ruminções de uma “vingança imaginária”.

O ressentimento é uma memória do futuro na medida em que o sentimento de injustiça nasceu das promessas de justiça da democracia. A promessa torna-se uma espécie de eternização do ressentimento, a certa altura uma dívida impagável, pois não se poderá jamais se esquecer do compromisso. Por outro lado, se há um sentimento de injustiça é porque se reconhece a existência da memória da promessa. A narrativa do ressentido se faz, a par de ser um relato do passado, em busca da justiça futura. O adiamento do ato de justiça termina por se caracterizar como ato de privação dos direitos. E quanto mais o sujeito do ressentimento possui elementos para comprovar sua justa reclamação nas novas democracias, mais ele consolida sua condição e aumentam suas dificuldades de deslocamento entre suas memórias doloridas. Tal comprovação se confirma, por exemplo, no caso da queima de arquivos da ditadura, em fins de 2004, na cidade de Salvador, momento no qual o Congresso, os representantes de famílias das vítimas e o governo discutiam a lei de abertura dos documentos secretos; ou nas nomeações de ex-torturadores para cargos públicos nos novos governos eleitos.

São situações que corroboram o estado de vítima e de injustiça junto aos que contavam com a reparação na democracia.

Ressentimento e vingança imaginária

Para os ressentidos, o que parece ser silenciado são seus acessos à verdade e à justiça depois de reiteradas promessas dos novos governos. Os limites para a existência de uma esfera pública nos levam a questionar e refletir sobre o estatuto conferido ao sujeito político. De que maneira lidar com o ressentimento em uma sociedade civilizada por costumes e leis que têm em sua cultura este sentimento como algo negativo e proibido de expressão pública? Ou levantando a questão de outra forma: é possível criarmos novos valores de convivência entre os homens embebidos de ressentimentos herdados dos anos autoritários? O ressentimento nos faz agir ou é um empecilho para a ação política?

De forma semelhante ao nosso questionamento, Nietzsche pergunta, no *Prólogo* da *Genealogia da moral*:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? [1998: 9].

São questões semelhantes às nossas: é possível realizar juízos de valor sobre a convivência democrática? Qual a função destes valores? Qual o seu alcance? Será que os valores éticos nascem tanto do que chamamos “bom”, quanto do “mau”?

Para o filósofo alemão, aos ressentidos é negada uma verdadeira reparação pelo mal sofrido; e, somente em uma “vingança imaginária”, na qual o sujeito passa a vida a ruminar sentimentos ruins em relação ao ofensor, se alcança a reação possível ao sofrimento. Segundo o autor, se a moral do nobre nasce de um sim a si mesmo, produtora do bom e do eficiente, a moral do escravo nasce de um não ao outro, a quem está fora, ao não-eu, em uma reação às ofensas sofridas. As idéias de “bom” e “mau” foram criadas pelos mais fracos, derrotados, como uma “vingança espiritual” contra seus opressores, os mais fortes, com o objetivo de se tornarem plenos de razão e de imporem a culpa aos vencedores, em uma espécie de conforto pelas derrotas, passivos

diante do embate e domesticados em suas vidas.

O ressentido, detentor da imagem do sujeito que introjeta cada vez mais rancores e ódios em seu interior, cria a moral que necessariamente se dirige para fora de si, ou seja, leva em consideração o outro no relacionamento. É requisito para o surgimento do ressentido a existência de um mundo externo e oposto ao seu, pois sua inação é de fato uma reação. A reação ressentida, quando em busca da “vingança imaginária”, se caracteriza pela consideração dos outros com os quais convive, muitas vezes em situação de litígio, tal qual nos demanda a convivência democrática. O abandono da vingança de sangue e a publicidade dos sentimentos ruminados ao longo dos anos abrem possibilidades de reconciliação social e criação de novos valores de convivência democrática:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação [Nietzsche 1998: 28-9].

Submetido a um não-esquecimento calado e sem a perspectiva de livre elaboração da memória, o ressentido vive em função da vingança sempre transferida para outra oportunidade. Sua desforra passiva e seu silêncio acusador procuram mobilizar na sociedade o sentimento de culpa. Em seus desejos de igualdade e justiça podemos identificar a válvula de escape de uma pressão social sem a qual seria difícil imaginar a vida em sociedade. Canalizações dos sentimentos de raiva e ódio são necessários a fim de evitar o colapso provocado pela tensão das relações sociais. Ou o sujeito do ressentimento passa a ruminar em silêncio sua vingança ou ele se revolta contra a moral que o oprime, fazendo de sua angústia ressentida uma ação de criação de novos valores. O ressentido acentua um novo aspecto para a idéia de justiça, com base nos sentimentos de raiva, vingança, impotência. A justiça só é possível no momento em que o homem se abre aos seus sentimentos, quando os coloca para fora, agindo de

forma clara e objetiva [Nietzsche 1998: 266]. Mas, neste caso, ao deixar de ruminar passivamente seus sentimentos, o ressentido deixa de sê-lo. Ao agir não é mais um ressentido e torna-se um cidadão em revolta.

Segundo a moral do dominante, o outro funciona somente como afirmação de sua superioridade – o outro é “baixo, comum, ruim”. O ressentido se encontra no refúgio, no caminho oculto, e a sua linguagem é a do silêncio e do não-esquecimento. Freud, em *O mal-estar na civilização*, afirma que “se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso” [1997: 52]. Este é o paradoxo produtivo do conceito de ressentimento: por um lado, pode levar a uma perpetuação da relação autoritária se a astúcia do ressentido for utilizada para a vingança do tipo *lei de Talião* ou, pior ainda, utilizada como meio de manipulação de anseios nunca realizados; por outro lado, o percurso sofrido faz do ressentido um sujeito sábio, perseverante e criativo, inclusive em relação aos valores morais, na medida em que tem de enfrentar e ultrapassar uma série de dificuldades.

Melancolia e luto

As imagens da memória de eventos dolorosos podem se apresentar ao sujeito por meio da melancolia ou pelo estado mórbido de abatimento inibidor de suas afecções e ações. Combalido pela realidade hostil e catastrófica, o sujeito melancólico interna-se de modo passivo na situação dramática vivida e torna-se incapaz de reagir. Fechado em um círculo vicioso marcado pelo evento ou imagem originária de seu sofrimento, fica impedido de abrir-se ao futuro, a esta altura inteiramente determinado por seu passado. De forma semelhante ao melancólico, o sujeito enlutado também se encontra diante de um momento original de sofrimento e dor, que por algum tempo o impediu de agir em direção aos momentos futuros. Porém, enquanto o melancólico se encontra impossibilitado de esquecer seu passado e vive um estado permanente de luto, o enlutado tem em sua perspectiva o realocar das lembranças traumáticas em emoções periféricas da memória, de modo a permitir certo esquecimento saudável de seu sofrimento.

O esquecimento faz parte da elaboração da memória e pode se apresentar, segundo Harald Weinrich, ou como esquecimento “não-apaziguado”, ou como “apaziguado” [2001: 191]. O primeiro surge como recalque de emoções marcantes para o sujeito da memória, fruto da repressão de lembranças que não desaparecem e não foram resolvidas. A coisa mal esquecida mantém-se no sujeito como algo patogênico. A

segunda idéia do esquecimento surge do trabalho de elaboração da memória e atua a fim de apaziguar as lembranças traumáticas que insistem em retornar às ações do sujeito, aquietando as relações com seus respectivos afetos armazenados. O esquecimento formatado pela ação da censura interrompe qualquer tentativa de comunicação e a mantém interdita. Aquilo a que a lembrança do recalque interdita o acesso é o que poderia provocar desprazer e, portanto, ser entendida como uma defesa objetivando livrar o sujeito das lembranças traumáticas [Freud 1976]. Segundo Laplanche e Pontalis, o trauma é um:

Acontecimento da vida do sujeito que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se encontra o sujeito de reagir a ele de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica. Em termos econômicos, o traumatismo caracteriza-se por um afluxo de excitações que é excessivo em relação à tolerância do sujeito e à sua capacidade de dominar e elaborar psiquicamente estas excitações [1992: 522].

Os afetos melancólicos apresentam-se tanto na perda coletiva dos valores sociais e políticos eliminados da esfera pública, quanto nos sentimentos das pessoas que tiveram algum parente, amigo ou companheiro morto ou desaparecido nos anos de repressão. É o caso das *Madres de Plaza de Mayo* que, após o fim do regime militar na Argentina, propunham o retorno, com vida, de seus filhos desaparecidos. Seu lema era: *aparición con vida para los desaparecidos*. Vejamos nas palavras da líder das *Madres*, Hebe de Bonafini, as dificuldades em praticar o luto:

Não aceitamos de jeito nenhum que se exumem os restos de nossos filhos, para que o mundo tenha esse terror e que temam que esse terror ocorra em outros lugares. Também não aceitamos as indenizações, porque têm de afirmar que nosso filho “morreu”. Os desaparecidos são desaparecidos sempre. Vamos reclamar sempre [2002: 33].

A recusa ativa do sujeito em aceitar a perda o leva a permanecer fortemente ligado àquilo que foi perdido no passado, mantendo a ferida aberta. O melancólico identifica-se completamente com a perda, deixando de se constituir como sujeito autônomo. Já o luto se constitui para o sujeito como o lento e doloroso processo de desligamento do que foi perdido, abrindo-se às novas ações que a vida lhe possibilita.

Para a psicanálise há uma diferença fundamental entre o melancólico e o enlutado – suas relações distintas com o objeto perdido do passado – fundamental para nossa pesquisa [Freud 1976]. Se o luto se realiza com a inteira consciência do sujeito quanto ao objeto perdido, na melancolia não se sabe ao certo o que se perdeu ou qual o valor da perda e o sujeito mantém-se inconsciente dos traços mnêmicos de sua privação. É o que acontece com os que reclamam a busca dos desaparecidos. Já o luto ocorre de forma consciente, especialmente por meio das funções mnêmicas do discurso.

No texto *Lembrar, repetir, elaborar*, Freud [1981a] apresenta os limites da rememoração na elaboração do trauma por meio da distinção entre o reproduzir do fragmento esquecido e o repetir como um ato inconsciente recalçado e inacessível ao sujeito. Recordar se configuraria como um esforço de acesso ao acontecido, ainda que o passado não seja completamente reproduzível. Há algo que reside e resiste no relato, indicando um limite da representação do trauma no presente. É no suposto esquecimento, no espanto, no ato falho e no silêncio que se apresenta o trauma. Na repetição está a produção de fragmentos que o sujeito experimenta como algo do presente. Já a elaboração do trauma é o trabalho por meio da narração que transpõe a resistência de se relatar uma situação limite. Segundo Karl Jaspers, as situações-limite mostram os fracassos como a morte, o acaso, a culpa e o trauma:

Que farei eu perante este fracasso absoluto a cuja intuição me não posso furtar se honestamente o apreendo? (...) Se houvesse estados em situação tal que cada um dos seus cidadãos convivesse com os outros segundo as exigências da solidariedade absoluta, estariam então asseguradas a justiça e a liberdade totais. Só nesse caso, se uma injustiça fosse cometida fariam bloco comum contra ela. Nunca assim foi. Houve sempre apenas um círculo restrito, ou só alguns homens isolados, que verdadeiramente são uns para os outros nas situações mais cruciantes, até na própria impotência [1998: 23].

Em situações extremas nas quais o sujeito encontra-se perante a experiência de eliminação de sua própria existência, a elaboração da memória por meio da narração é o modo de relação com o trauma, supostamente esquecido, mas que se apresenta incessante pela repetição. No caso do trauma vivido nos regimes autoritários, as narrativas se referem a momentos da vida individual e também da vida comum de um país. As tentativas de expor o trauma e elaborar uma memória saudável em conflito com o silêncio foram descritas por Jorge Semprún:

Eu me afogava no ar irrespirável dos meus rascunhos, cada linha escrita submergia minha cabeça debaixo da água, como se estivesse novamente na banheira do campo da Gestapo, em Auxerre. Eu me debatia para sobreviver. Fracassei na minha tentativa de expressar a morte para reduzi-la ao silêncio: se prosseguisse, a morte, provavelmente, teria me feito emudecer [1997: 268].

Distinto dos aspectos comemorativos da memória nacional, capacitada a reproduzir objetivamente e em mínimos detalhes alguns aspectos do trauma, na rememoração da narração subjetiva não se trata de expor o conteúdo do recordar, mas aquilo que aí resiste em ser compreendido. O trauma somente pode ser lembrado e elaborado como um esquecimento feliz, no qual a dor se desloca para espaços secundários da memória, se confrontado com o que não se quer saber, expondo, face a face, a narração ao silêncio da sociedade brasileira.

As personagens herdeiras dos regimes autoritários

Encontramo-nos diante de uma difícil situação: se abstrairmos do conceito de ressentimento alguma capacidade criadora e benéfica para as novas democracias, será que poderemos fazer o mesmo na ação política? Ou apenas estaríamos fabricando uma quimera teórica? O problema colocado é como agir no e com o ressentimento, prospectivamente, sem, no entanto, entrar em um ciclo de vinganças. Porém, quais os personagens que compõem a cena pública nas democracias nascentes? Quem são os herdeiros dos regimes autoritários?

Entre as fontes de conteúdos que levam à reflexão sobre a herança de regimes autoritários temos, por um lado, as dores dos que sobreviveram e testemunharam as arbitrariedades dos regimes de exceção e dos que se solidarizaram com o problema, tomados pela memória traumática daqueles anos. Por outro lado, temos o desconhecimento (ou silenciamento) destes eventos por parte de uma parcela considerável da população, que se limita a ignorar a questão, como algo pelo qual não são responsáveis e não lhes diz respeito. Nesta situação na qual se encontra grande parte da população o recalque ocorre na esfera pública. Com estas personagens, a não lembrança dos anos autoritários implica a exclusão objetiva de reflexões e valores, instalando lacunas e paralisias enquanto elementos subjetivos de constituição da ação política no presente.

Foi comum nas denúncias dos porões da ditadura a testemunha falar do sofrimento do outro, o que morreu, como se desejasse enterrar com a perda do outro sua própria dor. Ele não consegue se colocar como o sujeito pleno da vítima e se transfere para a posição de observador do sofrimento do outro. Colocar-se como testemunha da morte do outro não é o pior para sua constituição enquanto sujeito: o que mais mantém sua condição de vítima é a incapacidade e a impossibilidade de narrar seu próprio trauma. “É um sujeito ferido, não porque pretenda ocupar vicariamente o lugar dos mortos, mas porque sabe de antemão que este lugar não lhe corresponde” [Sarlo 2007: 34]. Se, por um lado, busca-se romper com o silêncio que se imputou aos mortos e desaparecidos, por outro, há o silêncio imposto pela impossibilidade de narrar a dor própria por parte de quem sobreviveu. Para Giorgio Agamben [2005], este é o caso do sujeito ausente, personagem surgida pelo testemunho de quem está no lugar do outro, não por causa do relato vicário, mas porque o outro já morto teria morrido em seu lugar.

Em seu livro crítico à valorização das subjetividades – *Tempo passado* –, Beatriz Sarlo argumenta que a impossibilidade de narrar a experiência própria indica, nos testemunhos sobre as ditaduras, a ausência de um sujeito e a presença de um aspecto moral do discurso [2007: 35-36]. O caráter incomunicável da tortura faz de seu relato um momento ímpar nas novas democracias por apresentar à sociedade uma situação limite que se apresenta como uma exceção às experiências cotidianas, inclusive extremamente estranhas ao cotidiano mesmo de quem foi torturado. “A experiência a transmitir é esta de uma inumanidade sem medida comum com a experiência do homem ordinário” [Ricoeur 2000: 223]. Para tornar-se discurso político o trauma demanda o auxílio da historiografia e dos arquivos públicos, elementos objetivos para fazer da exceção algo compreensível e comunicável.

Nas leis brasileiras de reparação, estaduais e nacional, o ônus da prova dos sofrimentos ficou a cargo das vítimas, ainda que fosse o Estado o responsável pelos arquivos e informações da repressão, elementos comprobatórios da ação institucional. Além da vítima ter sido obrigada a provar sua própria condição, a democracia brasileira não criou uma esfera institucional para o testemunho, seja na dimensão pública com liberdade de expressão, seja em processos judiciais. De modo distinto à maioria das novas democracias latino-americanas, não houve, no Brasil, um único processo penal contra os criminosos da ditadura. A importância de tais procedimentos institucionais, políticos e jurídicos, fica evidente quando se observa que um dos documentos de

denúncia dos crimes da ditadura, o projeto *Brasil Nunca Mais* [1985], teve como fonte os processos instaurados contra as vítimas da ditadura, ainda que com informações coletadas sob o regime autoritário. São documentos que, na sua maior parte, foram construídos nas audiências da justiça militar, entre uma sessão de tortura e outra.

No trato de passados dolorosos a análise das implicações subjetivas pode auxiliar no entendimento das experiências esclarecedoras da conformação política na democracia. Há os sentimentos de perda que sofrem a impossibilidade de serem narrados na esfera pública. Por melhor sintetizar as relações entre privado e público, as mulheres exercem papel fundamental na elaboração subjetiva do passado. Thomas Skidmore, em *Brasil: de Castelo a Tancredo*, descreve a ação das “entusiastas da anistia”:

Esposas, mães, filhas e irmãs se destacavam de modo especial pelo seu ativismo, o que tornava mais difícil o descrédito do movimento por parte da linha dura militar [1988: 423].

Relembremos as ações das *Madres* e das *A buelas de Plaza de Mayo* ou das mães, esposas e irmãs que em sua maioria conformam a *Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos* no Brasil. Em seu belo livro *Les mères en deuil* [1990] Nicole Loraux mostra como a política dos homens impõe aos rituais funerários um limite às emoções, especialmente ao choro das mulheres; o homem dispõe de seus sentimentos mais íntimos em prol do bem comum, da república. A organização da coisa pública – a pátria e o varonil – ocorre por meio da interdição dos sentimentos mais profundos, restrito ao feminino ou à vida privada²⁴. A luta de busca dos desaparecidos e de responsabilização dos criminosos, bem como a elaboração da memória e do luto, ganham com as mulheres o excesso das paixões expressas pelas subjetividades.

Para os gregos, uma perda provocada por guerras ou violência social não seria encerrada sem a produção de um resto. Haveria sempre um luto a ser feito, porém este encerramento público do conflito não poderia interromper a continuidade da vida na *agora*: “a cidade quer viver e se perpetuar sem descontinuidade, a ela importa que os cidadãos não se ponham a chorar” [Loraux 1990: 21]. O espaço que os gregos, especialmente na democracia ateniense, reservaram às lamentações foi o do *oïkos*, esfera da família e das relações privadas. O luto seria uma ação feminina excessiva e as mulheres fariam parte da lista de excluídos da esfera pública; seu papel cívico se limitaria

²⁴ Cf. Renato Janine Ribeiro, *A república* [2001b], sobre a relação entre o varonil da república e a mulher desenhada da política.

ao de ser a mãe dos futuros cidadãos. “No momento de enviar seus filhos ao combate, as mulheres choram, (...) [pois] preferem a vida à honra” [ibidem: 25].

Também desejosos de evitar o excesso nas lamentações pelas violências do passado, os romanos criaram a figura da *matronae*, termo que inicialmente designava a mulher em seu estado civil de esposa, mas que aos poucos representou o papel da mãe e da esposa na *civitas*. De modo distinto ao mundo grego, a cidade romana reconheceu a figura feminina ao lado do herói viril. O luto foi considerado importante para o coletivo, mas teve seus limites estabelecidos pelo direito. Segundo Sêneca, em seu *Consolação a minha mãe Hévia*, o choro das mulheres poderia durar, de acordo com a *publica constitutione*, nove meses para as viúvas e dez para o luto de um pai, um filho ou irmão. A relação entre as emoções femininas e a política ocorre, por exemplo, ao fim da batalha de Canas, em 216 aC, após Aníbal ter massacrado milhares de romanos. Diante da grande quantidade de mulheres em prantos o imperador Fabius Maximus decretou, a fim de evitar uma paralisia da cidade, que o luto deveria se restringir a apenas trinta dias.

Uma das representações da inclusão do choro feminino na esfera pública romana foi o quadro *Os Litores levam ao Cônsul Brutus os corpos de seus filhos*, de Jacques Louis David (1748-1825). Os filhos de Brutus, um dos cônsules da república romana, haviam tramado um golpe em favor dos Tarquínios, de origem etrusca, mas foram presos e condenados à morte pelo próprio pai. No quadro, ao fundo, vê-se os corpos dos condenados já sem vida e “no primeiro plano, o cônsul, em silêncio, meditando – e, na sua forma discreta, máscula, condensada, sentindo imensa dor” [Ribeiro 2001b: 8]. Porém, no mesmo espaço de expressão da virilidade da república, a imagem apresenta o choro dolorido das mulheres. A razão política aparece mais valorizada do que os afetos, mas estes partilham da mesma dimensão pública, ainda que limitados no tempo.

A intimidade sensual entre o corpo sem vida e a dolorida memória das mulheres, sem a publicidade na esfera pública, pode perpetuar a dor que não se esquece jamais, tal como ocorre com as *Madres* e *Abuelas*, e que se alimenta dela mesma. A dor sem o luto instala um “para sempre”, imobilizando o sujeito e silenciando a experiência. E a narrativa testemunhal que poderia propiciar o luto transforma-se em um remoer “imaginário” do sofrimento.

Os desaparecidos

Houve, em nossa democracia, poucos momentos sublimes de silêncio, quando os parentes e amigos de algum desaparecido político encontraram o corpo e puderam

enterrá-lo dignamente. É o caso do silêncio do corpo calado pela ditadura e o protesto mudo dos que o enterram. Os atos públicos que, em dado momento, optam pelo protesto por meio do “minuto de silêncio” visam simbolicamente à suspensão dos acontecimentos, criando um momento de reflexão no qual se mergulha na memória do trauma, “quando o fluxo de existência é provisoriamente estancado para testemunhar a dor ressentida” [Le Breton 1997: 249]. É um rito social de lembrança, realçando a ausência de algo ou alguém que se perdeu, fornecendo publicidade à saudade do desaparecido. A humanidade do cadáver mobiliza o respeito social e seus próximos conversam com ele: vozes veladas, dialogadas no interior de si. Estas são cenas fundamentais para que se faça o luto da perda: ver o corpo ou o seu resto, dizer-lhe últimas palavras, poder se despedir. “Sim, ele está morto!” Nas cerimônias de velamento e enterro dos poucos desaparecidos encontrados, as pessoas entoam a palavra de ordem: “Fulano de Tal...”. E todos respondem: “você está presente”, dando voz ao corpo sem vida. O silêncio indica a suspensão da existência, que então passa a habitar somente a memória dos que ficaram. Em dolorida passagem dos tempos, a ausência de vozes se constitui como uma exclusão de sentidos, no qual os valores estão associados a uma vida que se foi e se traduz pela retirada de sua figura dos lugares de sociabilização.

No caso dos mortos e desaparecidos, a lei de anistia instituiu um atestado de paradeiro ignorado, com morte presumida, eximindo o Estado de apuração das circunstâncias dos crimes ou mesmo do paradeiro dos corpos. O crime de desaparecimento forçado simplesmente não foi tema de discussão, nem mesmo para objetivamente serem esquecidos. O ponto crucial alegado pelas instituições políticas para este vácuo na lei foi a possibilidade de rompimento do processo de transição acordada.

Posteriormente, diante da necessidade de preencher um hiato na história do país, o governo Fernando Henrique Cardoso, 16 anos após a anistia, apresentou o projeto da Lei dos Desaparecidos (Lei 9.140²⁵), que indenizou familiares não contemplados com a

²⁵ Em 1993, a *Comissão de Familiares*, os grupos *Tortura Nunca Mais*, entidades defensoras dos direitos humanos e a Comissão de Representação Externa de Busca dos Desaparecidos Políticos da Câmara Federal realizaram um encontro nacional para elaborar projeto de lei que estabelecesse o reconhecimento da responsabilidade do Estado por essas mortes. A proposta resultante e apresentada ao Ministro da Justiça, Maurício Corrêa, foi a da formação de uma comissão, de iniciativa do Ministério da Justiça, composta por membros dos poderes Legislativo, Judiciário, Executivo e representantes da sociedade civil. Em 4 de dezembro de 1995, o então presidente Fernando Henrique Cardoso assinou a Lei 9.140. O reconhecimento dessas mortes como de responsabilidade do Estado representou um avanço para a elaboração democrática da memória política. Seu limite foi a inexistência do trabalho de localização dos corpos, assim como o de identificação dos responsáveis pelos crimes.

lei de 1979. A lei se restringiu a confirmar o parentesco do familiar com o morto ou desaparecido e a indenizar, não tendo sido abertos os arquivos da repressão, tampouco apurados quais os crimes e suas circunstâncias. O Brasil configurou-se como um país modelo de execução das políticas do silêncio, deslocando as vivas tensões da memória política para a fria abordagem das leis de reparação. O problema enfrentado com os desaparecidos é que eles permanecem como um grito sem fim, uma negação do luto, limitando a ação à dor da procura e à recusa da morte do ente. Houve casos em que as mães de desaparecidos mantiveram os quartos de seus filhos intactos ou pouco modificados à espera de seu retorno.

O fato é que o silêncio não é uma substância, algo coisificado, mas uma relação. Assim, relacionar o silêncio somente ao vazio, à falta de conteúdo, é uma simplificação perigosa para a compreensão da limitada presença das falas sobre os crimes da ditadura. O silenciar para curar, ou ainda, para ocultar aquilo que não é fácil de falar é apenas um aspecto da memória brasileira. O silêncio parece indicar o abandono do ato de assumir um discurso – o de que houve crimes horrendos no país e a sociedade nada ou pouco fez –, o de se responsabilizar por uma fala e suas conseqüências. “E lá onde nenhuma responsabilidade pode ser imputada, nenhum sujeito pode ser constituído” [Safatle 2005: 33].

Os desaparecidos políticos se constituem em um resto, um rastro sem lugar, sem localização, mas ativo na memória pela “presença do ausente e a ausência do presente” [Gagnebin 2006: 44]. É a lembrança de uma presença que não sabemos onde se encontra e que está sujeita a ser apagada, mas cuja existência é ativada a cada nova referência aos crimes da ditadura. Como rastros do passado, o desaparecimento forçado ganha maior relevância ao simbolizarem a tentativa de apagar o passado – não poderia restar nada, nem mesmo os ossos –, ao mesmo tempo em que no presente se constituem no elemento de recordação incessante da violência. A ausência de um *topos* para o desaparecido – um túmulo – impede a realização do luto e não permite que o que foi perdido venha a ser substituído por algo alocado em memórias periféricas. “O rastro pode se voltar contra aquele que o deixou e até ameaçar sua segurança” [Gagnebin 2006: 115]. A permanência do rastro dos desaparecidos traz às novas democracias a imprescritibilidade da memória da dor.

Torturar e matar para depois desaparecer com os corpos foi o primeiro ato de memória da ditadura. A importância da localização dos desaparecidos e de um túmulo, bem como a nomeação dos crimes e dos criminosos está em não repetir o horror do

passado, mas também, por meio da profundidade da reflexão, construir novos valores éticos e políticos. A presença dos desaparecidos políticos na vida pública brasileira é a marca da mudez sônica da democracia em relação a sua herança autoritária.

Responsabilidade pessoal e coletiva

A questão da responsabilidade relaciona-se com a memória, pois o recordar articula-se por meio de um discurso ao qual se vincula um autor que se compromete com sua escolha de lembranças e esquecimentos. O questionamento sobre o silêncio irresponsável da sociedade brasileira incita a reflexão acerca da idéia de culpa coletiva. É indiscutível o medo das sociedades herdeiras de regimes autoritários em julgar, nomear e atribuir culpa aos violadores dos direitos fundamentais da condição humana. Não se trata de julgar a omissão de muitos diante da ditadura, mas de pensarmos em instituições e relações sociais nas quais haja comprometimento e responsabilidade.

Para Karl Jaspers, há quatro tipos de culpabilidades: a *criminal*, produzida por atos que infringem “leis unívocas” – como os crimes contra a humanidade – e cuja consideração é feita pelos tribunais, com a nomeação individual do criminoso. A culpabilidade *política*, dos atos realizados pelos Estados e por seus membros, incluindo governantes e cidadãos, e que pode redundar em processo penal, de reparação e de limitação de direitos políticos. Sua esfera de apreciação também é o tribunal. Há também a culpabilidade *moral*, que se refere aos atos cometidos pelo indivíduo, os quais sua própria consciência julgará. Por fim, na culpabilidade *metafísica* o indivíduo se solidariza com os injustiçados e vítimas de modo geral e se condena por se manter passivo [1990: 46-53].

Jaspers procurava formular distinções que destacassem a condição de responsabilidade política de um povo ou de um coletivo pelo que o Estado soberano fez em seu nome. É o que ocorre com a responsabilidade vicária, a condição de ser responsável sobre coisas das quais não se participou ativamente. A responsabilidade provavelmente teve sua origem em atos da política, porquanto se refere às relações sociais na esfera pública. Se as questões políticas nos remetem ao coletivo, os problemas de origem ética ou legal possuem um ponto em comum que os distinguem da política: a referência é a pessoa ou o ato de uma pessoa. Diante disto, é possível apontar duas condições necessárias para se estabelecer a responsabilidade coletiva: primeiro, a razão para a responsabilização é o pertencimento ao grupo ou coletivo ofendido; e, segundo, deve ser considerado responsável mesmo quem não participou ativamente do evento.

Nas palavras de Hannah Arendt encontramos algumas condições da responsabilidade política:

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as conseqüências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é a faculdade política *par excellencæ*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana [2004: 225].

A responsabilidade pessoal – quando nomeamos os culpados – não se confunde com a “responsabilidade política que todo governo assume pelas proezas e malfeitorias de seu predecessor, e toda nação pelas proezas e malfeitorias do passado” [ibidem: 89]. A responsabilidade de uma nação ou de um governo, assumindo erros que não praticaram diretamente, não é a mesma de um criminoso ao assumi-la perante os tribunais. É a idéia de uma concepção social da responsabilidade, a qual Emmanuel Lévinas, em *Éthique et infini*, nos expõe em seu aspecto político:

Vocês conhecem esta frase de Dostoievski: “Nós somos todos culpados de tudo e de todos perante todos e eu mais que os outros”. Não por causa de tais ou tais culpas efetivamente minhas, por causa de faltas que teria cometido; mas porque eu sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e sobre todas as coisas dos outros, inclusive sobre suas responsabilidades [1982: 95].

A admissão de culpa coletiva, muitas vezes, tem como efeito a não-culpa de todos. Hannah Arendt, ao analisar as características do sistema político burocrático, enquanto governo de mando dos cargos em oposição ao mando dos homens, conclui pela constituição de um regime de mando de ninguém, pois a culpa recai sobre todos, o que é o mesmo que ninguém ser culpado [2004]. De modo que para se estabelecer a responsabilidade pessoal e a culpa legal é necessário transformar o criminoso em cidadão e ser humano. Especialmente no caso dos funcionários da ditadura, deve-se desburocratizá-lo.

O horror dos crimes das ditaduras seria o pior que alguém em sã consciência poderia imaginar. Talvez por isso os excessos não sejam pensados na democracia sob a

luz das questões éticas fundamentais, mas a partir da ação institucional, como se o ocorrido fosse fruto de conflito apenas entre setores violentos e radicalizados da sociedade. Chega-se à idéia de ação excessiva, mas supostamente apenas contra os que fizeram a opção política errada. Se outras pessoas além dos segmentos violentos foram afetadas, isto ocorreu pelas próprias características incontroláveis da violência na política. Por isso, imagina-se com frequência que o mais chocante no pós-ditadura seja o comportamento dos democratas diante do medo de desvendar o passado.

Uma falsa alegação para a impunidade é a de que as ações criminosas ocorreram por obediência às ordens superiores. Ao cumprir seu dever o funcionário do Estado estaria inocentado dos crimes praticados, que seria então de responsabilidade dos seus superiores²⁶. No entanto, nas sociedades liberais ou democráticas, diante de um tribunal, não se julga um sistema, um coletivo, uma história: o réu é um indivíduo. Ao se alegar a responsabilidade coletiva do Estado, ou a não punição devido à obediência aos superiores, comete-se um erro, pois o mando dos cargos será considerado no tribunal, até mesmo para se estabelecer o mandante de determinado crime. Cabe ressaltar que a responsabilidade pessoal dos funcionários não elimina a necessidade de julgamento do sistema político, seja do ponto de vista legal, do ético, ou mesmo enquanto circunstância agravante.

Outra justificção alegada para a tortura e o desrespeito aos direitos fundamentais dos homens trata-se do argumento dos dois males, ou dos “dois demônios”, quando se alega ser o dever do agente do Estado optar pelo mal menor. É como se a “sujeira” da luta armada justificasse a “sujeira” da repressão do Estado. A alegação de que os opositores seriam “subversivos e terroristas” supostamente legitimaria a repressão e mesmo o “excesso” da tortura e do desaparecimento. Se tal alegação fosse correta, ainda teria o problema de que o implícito neste tipo de escolha é que ao preferir o mal menor, de fato, escolhe-se o mal, tendo como pano de fundo o consentimento por parte da população em geral. Falamos da tortura e da repressão de pessoas que resistiram à ditadura, ainda que com o recurso à violência. Se há a concordância passiva, como fez boa parte da população, de que o torturado é um terrorista, o consentimento à repressão aumenta. A repetição de tal postura ocorre nos dias atuais: se é para matar e torturar “bandidos” tudo é permitido, ainda que seja um

²⁶ Modelo institucionalizado desta idéia foi a *Lei de Obediência Devida*, aprovada pelo Congresso Nacional argentino, no ano de 1987, sob pressão de levantes militares e tomada de quartéis. No ano de 2005, a Suprema Corte daquele país julgou ilegítima tal lei e abriu caminho jurídico para processar militares envolvidos com a repressão política do regime militar (1976-1983).

excesso. Mas nosso foco não é a história do conflito violento, mas a responsabilização, coletiva e pessoal que a democracia e seus sujeitos devem ter pelo passado recente do país.

Há uma memória coletiva, criada ainda na ditadura, na qual a tortura, o desaparecimento e o assassinato não passaram de ações de grupos criminosos incrustados no governo, não correspondendo a uma ação coordenada pelo Estado. Ora, além de todo o aparato estatal a serviço da repressão, havia ainda nas em seus desdobramentos a disseminação do medo e do terror entre toda a população, especialmente em quem pensasse em resistir. Nos anos 70, um dos generais do golpe de 1964, Olímpio Mourão Filho, declarou: “as torturas foram o molho dos inquéritos levados a efeito nos desvãos do DOPS ou dos quartéis e toda a sociedade ficou dominada pelo medo, angústia e sofrimento” [apud Gaspari 2002a: 142].

No que concerne à razão de Estado, as medidas de exceção não estão fora da jurisdição da estrutura legal, pois, em princípio, são medidas soberanas de governos forçados a atitudes extremas diante de situações emergenciais. Aos crimes da ditadura, não se aplica esta idéia em razão dos governos militares não terem sido obrigados por nenhuma necessidade. Todavia, foi o que se alegou para justificar o golpe de 1964: a urgência de salvação da democracia frente ao perigo comunista. A medida de emergência se assemelha ao direito à legítima defesa, que deveria ser considerado dentro de situação de legalidade e, em favor desta, ser acionado. É uma medida pertencente a um Estado de Direito. Na verdade, mais importante do que a “verdadeira” necessidade é quem a diz. Não há necessidade em si, objetiva; há um dizer sobre ela, subjetivo, que foi do rei, no Estado absoluto, depois dos militares, nas ditaduras e, no Estado de Direito, é do Congresso Nacional e do poder executivo.

A prática de uma ação estatal de repressão planejada fica explícita quando observamos os números judiciais da repressão. Segundo pesquisa realizada pelo cientista político norte-americano Anthony Pereira, a repressão política no Brasil atingiu cifras de mortos e desaparecidos políticos muito menores do que em países como a Argentina e o Chile, mesmo com um regime de maior duração, devido a uma “judicialização da repressão”. Se no Brasil desapareceram ou morreram cerca de 400 pessoas – na Argentina foram aproximadamente 20.000 e no Chile 5.000 – e 7.378 processos foram

abertos, nos tribunais argentinos esta cifra chega a irrisórios 350 processos (no Chile por volta de 6.000)²⁷. Nas palavras de Anthony Pereira:

O gradualismo e a judicialização da repressão brasileira tiveram um lado positivo, pois dava tempo aos advogados de defesa e espaço institucional para defender a vida e os direitos de seus clientes. Por outro lado, também “normalizou” a repressão e dividiu a responsabilidade com ela de uma forma bastante prejudicial à perspectiva de uma reforma judiciária democrática após o fim do regime militar. Na repressão brasileira, os promotores do Ministério Público acusavam pessoas por crimes de segurança nacional, juízes civis nas cortes militares julgavam os crimes, e a Suprema Corte revisava (e freqüentemente mantinha) as sentenças. Para setores importantes da elite judiciária civil, isso motivou a defesa do regime militar e incentivou o bloqueio de reformas depois da volta do regime civil. Eles perpetuaram a visão de que a repressão do regime militar não havia sido “tão ruim assim” [2004: A10]²⁸.

O mais impactante da “judicialização”, pernicioso à democracia e aos valores de justiça, foi o legado de uma estrutura do sistema jurídico burocratizada e inoperante diante da promessa democrática de reparação, mas também perante a impunidade presente no Estado de Direito.

Quando se trata do conhecimento produzido pela memória de passado doloroso, nunca se pode dizer que já se sabe de tudo, nem mesmo se resignar a ter um conhecimento parcial, aceitando o saber em partes, como um todo completo, gerando o esquecimento marcante do recalque e do ressentimento. É o caso do ressentimento na esfera pública, diante do qual considerável parcela da população se mantém à parte do cotidiano político. Em um momento de debate nacional, em 2004, sobre a abertura dos arquivos da ditadura brasileira, as dificuldades da nova democracia foram expressas por Suzana Lisboa, representante dos familiares de mortos e desaparecidos políticos, ao criticar as reticências do governo em tornar público os documentos: “hoje estamos denunciando os crimes da democracia”²⁹. O consentimento do silêncio leva ao passo

²⁷ Exceção feita ao caso da Guerrilha do Araguaia, episódio no qual nenhum dos detidos foi processado e quase todos se encontram na situação de mortos ou desaparecidos (cerca de 70 pessoas).

²⁸ O livro com a íntegra desta pesquisa deve ser publicado em 2007, sob o título *Political (In)Justice: National Security Legality in Brazil and the Southern Cone* (University of Pittsburgh Press).

²⁹ Cf. Declaração de Suzana Lisboa ao jornal *Folha de S. Paulo*, do dia 28 de outubro de 2004, página A7.

seguinte, não necessariamente o da repetição (ou seja, não falamos apenas de um novo golpe militar, outro regime de exceção, a tortura etc.), mas o da renúncia de valores de tolerância e respeito destruídos pela repressão [Sarlo 1997: 42]. Juntamente com o esquecimento, deslocando problemas públicos para a esfera dos assuntos privados, ocorre o esfriamento das relações democráticas e o investimento na política sofre considerável redução.

A importância da compreensão do horror da ditadura está no fato de que tais eventos deixam marcas não somente nas vítimas, mas em toda a sociedade, na medida em que postergam os traumas e abalam nossa confiança nas instituições políticas, do mesmo modo que criam a dúvida com relação aos valores democráticos, prejudicando nossa capacidade de agir. Nas sociedades com herança autoritária, a democracia é ameaçada pela eliminação da elaboração mnêmica e conseqüente medo das incertezas do presente.

Na segunda parte deste estudo analisaremos as políticas da narrativa. Ao ressignificar os conflitos do passado com as experiências do presente, tais narrativas tornariam público aquilo que corrói a sociedade por dentro, abrindo a possibilidade de uma ação política inovadora e criativa, dentro de um agir democrático.

África do Sul: políticas da narrativa

*How to turn human wrongs
into human rights* ³⁰

Em 1994, a África do Sul rompeu definitivamente com o regime de segregação racial, o *apartheid* (1948-1994)³¹. Elaborou uma nova constituição³² e lançou o processo de reconciliação, com o objetivo de se desfazer de décadas de violência e instituir cidadania à maioria negra do país. De modo distinto de experiências antecessoras, como as da América Latina³³, a comissão de verdade sul-africana teve em sua política as idéias centrais de reconciliação e perdão, procurando libertar o cidadão do ato inaugural de violência. Buscou-se um gesto civil de reunião e compreensão entre as vítimas e os criminosos (*perpetrators*), com a apuração da verdade dos fatos, a reparação moral às vítimas e a anistia aos criminosos confessantes de seus atos. Adotou-se um procedimento que não era essencialmente o do tribunal que julga crimes, mas o da comissão que procura produzir dois elementos potencialmente antagônicos – ou que o seriam na tradição de Nuremberg: a verdade, que naquela tradição puniria, e a reconciliação, que anistiar. Na África do Sul, procurou-se, pela verdade, mas somente por toda a verdade, anistiar.

O regime de segregação racial na África do Sul começou a desenvolver-se ainda sob a colonização. Conhecida dos europeus, oficialmente, desde 1497, quando o navegador português Vasco da Gama fundou a localidade de Porto Natal, de fato somente entrou no processo da colonização a partir de 1652, quando os primeiros

³⁰ As transformações da reconciliação estiveram sintetizadas neste grafite, pintado nas cores preta e branca, no muro da residência de Desmond Tutu.

³¹ Em abril de 1994, a África do Sul realizou sua primeira eleição. Entretanto, há alguns que afirmam ser 1990 o ano final do regime, momento de início das negociações públicas; outros, novembro de 1993, data de adoção da Constituição provisória; para outros é o mês de outubro de 1996, momento inicial da Constituição definitiva; ou ainda, adotam o ano de 1999, com as primeiras eleições sob a nova Constituição. A imprensa sul-africana convencionou o ano de 1994 como fim do regime. As variadas datas indicam o caráter lento e negociado do processo de reconciliação.

³² A Constituição sul-africana está disponível em: <http://www.info.gov.za/documents/constitution>.

³³ As principais experiências latino-americanas de comissão de verdade ocorreram distribuídas nos últimos vinte e cinco anos. São elas: na Argentina, a *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (1983-1984); no Chile, a *Comisión Nacional para la Verdad y Reconciliación* (1990-1991); em El Salvador, a *Comisión de la Verdad para El Salvador* (1992-1993); no Haiti, a *Commission Nationale de Vérité et de Justice* (1995-1996); na Guatemala, a *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (1994-1999); e no Peru, *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (2001-2003) [Hayner 2002].

colonos holandeses (os *boeres*), a serviço da Companhia Holandesa das Índias Orientais, desembarcaram na Cidade do Cabo, no extremo sul do país. Nos primeiros contatos entre europeus e africanos, houve o início do estabelecimento impositivo da economia agropastoril em oposição à tradicional cultura nômade da região. Porém, a maior resistência aos colonizadores foi por parte dos *xhosas*, também agricultores e pecuaristas, com excelentes terras e rebanhos, algo de grande interesse à economia colonial. O líder *xhosa*, Makana, viria a morrer afogado em sua tentativa de escapar da Robben Island, em 1819, prisão na qual mais tarde Nelson Mandela passaria mais de 20 anos de sua vida.

Também entre os europeus houve conflitos: em 1795 os ingleses, com superior poderio militar, invadiram e tomaram posse do território, submetendo tanto os *boeres*, quanto os africanos. Quando, em 1834, o Parlamento britânico aboliu a escravatura, os *boeres* se viram em situação delicada, pois sua produção dependia da exploração do trabalho escravo. Fugindo do domínio inglês, os *boeres* começam a se deslocar em direção ao norte e a fundar repúblicas independentes da Grã-Bretanha, as nações *afrikaners*, que mais tarde formariam a república do Transvaal e o Estado Livre de Orange. No entanto, a descoberta de ricas minas de diamante e ouro fez com que a Inglaterra mudasse de posição e iniciasse o conflito conhecido como Guerra dos Boeres. Cerca de 26.000 *boeres*, inclusive mulheres e crianças, morreram em campos de concentração ingleses. Em 1902, é assinado o acordo de paz que incorpora as repúblicas independentes ao Reino Unido. Durante todos esses anos, os africanos mantiveram sua resistência aos colonos, mas cada vez com menos força.

Com forte presença demográfica entre os brancos, os *boeres* pressionam e entram em acordo com os ingleses para fundar, em 1910, a União Sul-Africana, com governo autônomo, na qual os negros não são considerados cidadãos. Pela primeira vez na história do país é utilizado o termo *apartheid* (segregação, do inglês *apartness*), na campanha do Partido Trabalhista para o parlamento. A partir de então a nova nação sul-africana começa a estabelecer uma série de medidas visando aumentar a exploração e a segregação dos africanos. É o caso do *Natives Land Act*, de 1913, obrigando os africanos, 67% da população, a habitar em somente 7% do território nacional. Por volta dos anos 40, o Partido Nacional *afrikaner* passa a monopolizar o poder e cria o *apartheid*, como forma de regime político. Em 1948, o *apartheid* se transforma em princípio da constituição nacional e durante a década de 60 intensifica-se a separação territorial e de direitos civis entre brancos e negros. Entre as novas normas estão a proibição de casamento inter-racial e os ofícios exclusivos para brancos. Inicia-se a classificação da

sociedade em três grupos: brancos – *white* (descendentes europeus), negros – *black* (africanos) e as pessoas de cor – *colored* (asiáticos e indianos ou os nascidos da mistura dos grupos anteriores).

Em 1951, são criados os governos das regiões exclusivas de negros, *homelands*, nas quais os habitantes poderiam escolher seus administradores e ter certa “cidadania”, sem no entanto ter qualquer direito enquanto cidadão da África do Sul; necessitavam de documento para sair de “seus” territórios e se locomoverem pelo resto do país.

Após mais de 40 anos de imposição violenta do regime de segregação racial, em 1994, é eleito presidente Nelson Mandela – que esteve detido de 1962 a 1990 –, um dos líderes do *Congresso Nacional Africano*, maior grupo de resistência ao antigo regime. Visando ultrapassar os anos de violência política e opressão e em busca de um processo de reconciliação, propôs-se a criação de uma organização autônoma do Estado, com apoio das instituições políticas e dos tribunais de justiça. Com a apuração das violações aos direitos humanos, por meio da narrativa das vítimas e, também, via confissão dos responsáveis pelos crimes, a punição seria trocada pela anistia e cada anistiado teria ainda a obrigação de testemunhar contra os que não haviam confessado. Assim, foi criada em 1995, com início de funcionamento em 1996, a *Comissão de Reconciliação e Verdade* (*Truth and Reconciliation Commission*).

Após cerca de dois anos de trabalho, nos quais a *Comissão* ouviu o testemunho de mais de 20 mil pessoas, um relatório de 3.500 páginas foi entregue ao então presidente sul-africano Nelson Mandela. Propôs-se neste relatório, sustentado pelas narrativas e investigações, o indiciamento criminal de autoridades do antigo regime, como o ex-presidente Pieter W. Botha (1978-1989) e o bioquímico Wouter Basson, responsável pela realização de experimentos com armas de extermínio em massa e vacina de esterilização de mulheres; e, de instituições políticas, como por exemplo: o partido nacionalista *afrikaner*, as organizações de resistência Congresso Nacional Africano e Partido Inkata dos zulus, empresários e empresas multinacionais, especialmente a IBM, por ter financiado a informatização do *apartheid*. Das 29 mil testemunhas, cerca de 7 mil eram de agentes da repressão – policiais, oficiais militares e políticos –, dos quais apenas 17% foram anistiados (pouco mais de 1.100 pessoas), já que o restante prestou falso ou incompleto testemunho.

Reconciliação e anistia

A reconciliação não foi um evento isolado ou um momento solene. Foi um processo que demandou tempo. Alguns objetivos gerais nortearam os trabalhos da reconciliação, entre os principais estava o diálogo entre as vítimas e os criminosos. Para tanto, foi necessário que as vítimas acreditassem ter ouvido a verdade nos relatos, pois sem este convencimento não haveria a mínima disposição à reconciliação. O ponto seguinte foi promover a reconciliação na esfera comunitária, que se encontrava ao fim do *apartheid* esgarçada, compreendida nas relações entre vizinhos, familiares, gerações, etnias, a ação possível por certas circunstâncias criadas para construir uma base comum de diálogo. Segundo Ilan Lax, um dos membros da *Comissão de Verdade e Reconciliação*, “dizer a verdade permitiu se ver uns aos outros de outra maneira” [2004: 292]. Houve ainda um fator cultural tradicional, o conceito de *ubuntu*, partilhado entre as diversas etnias, acerca da dimensão na qual o indivíduo encontra sua identidade por meio de uma comunidade. Desmond Tutu, em seu *No future without forgiveness*, explica a importância da tradição africana no processo de reconciliação:

A palavra *ubuntu* é muito difícil de traduzir em uma língua ocidental. Ela exprime o fato de se mostrar humano. Quando queremos fazer conhecer todo o bem que pensamos de alguém, nós dizemos: “*Yu, u nobuntu*”, “tal pessoa tem o *ubuntu*”; o que significa que ela é generosa, acolhedora, amigável, humana, pronta a partilhar o que ela possui. É também uma maneira de dizer: “minha humanidade é ligada inextricavelmente a sua” ou “nós pertencemos ao mesmo ramo de vidas”. Nós temos um princípio: “um ser humano existe somente em função de outros seres humanos”. É muito diferente do “penso, logo existo”. Isto significa antes que: “eu sou humano porque faço parte, participo, partilho”. Uma pessoa que tem o *ubuntu* é aberta e disponível, valoriza os outros e não se sente ameaçado se os outros são competentes e eficazes, na medida em que ela possui uma confiança que se alimenta do sentimento de que ela pertence a um grupo e que ela se sente rebaixada quando os outros são rebaixados, humilhados, torturados, oprimidos ou tratados como menos que nada [1999: 38].

A verdade e as aproximações de reconciliação se deram, em destaque, nas audições públicas, onde os relatos se responsabilizavam pelo passado com desculpas públicas, gesto que associado ao reconhecimento público das vítimas, procurou dar início à criação de uma cultura democrática e de respeito aos direitos humanos.

A peculiaridade das escolhas na transição sul-africana é fruto de uma série de fatores. Mandela e Tutu tiveram papel fundamental. Desmond Tutu, bispo anglicano, estudou teologia na Inglaterra e foi o primeiro negro nomeado dignitário da catedral de Johannesburgo. Tornou-se um líder da oposição ao regime racista ainda nos anos 70 e, por sua luta anti-*apartheid*, recebeu, em 1984, o prêmio Nobel da Paz. Tutu, como líder religioso, defendeu a herança religiosa do perdão, condicionado à memória, na reconciliação sul-africana.

Já Nelson Mandela esteve diretamente envolvido na resistência negra ao *apartheid*. Como estudante de direito, se envolveu na luta por direitos aos negros e, no início da década de 40, integrou-se ao *Congresso Nacional Africano* (CNA). Entretanto, segundo suas próprias palavras, ele nasceu com a resistência ao segregacionismo: “ser africano na África do Sul significa que se é politizado desde o instante de seu nascimento, quer se saiba ou não” [Mandela 1995: 117]. E explica por que: “uma criança africana nasce em um hospital reservado aos africanos, volta à casa em um ônibus reservado aos africanos e vai a uma escola reservada aos africanos, se é que ele vai à escola” [ibidem: 117]. Após o Massacre de Sharpeville³⁴, em 1960, Mandela torna-se guerrilheiro e passa a dirigir o braço armado do CNA. Detido em 1962, ele foi condenado à prisão perpétua, sendo libertado somente em fevereiro de 1990, juntamente com os outros presos políticos. Na mesma época houve a legalização do Congresso Nacional Africano, o partido comunista e outras organizações oposicionistas. Quando ainda estava na prisão, Nelson Mandela havia iniciado, no ano de 1985, as negociações com representantes do governo racista do presidente Pieter W. Botha (1984-1989), prosseguindo com o do presidente F. W. De Klerk (1989-1993).

Herdeira dissidente das estruturas tradicionais da justiça e da política, a *Comissão de Verdade e Reconciliação* iniciou seus trabalhos fornecendo, antes de qualquer coisa, o direito à voz para as vítimas. Nos tribunais tradicionais, como nos processos recentes contra militares na Argentina e no Chile, as vítimas apresentam a demanda por justiça, mas o primeiro a ser ouvido é o réu. Além da prioridade à vítima, colocando o acusado

³⁴ No dia 21 de março de 1960, na cidade de Sharpeville, em protesto pacífico realizado pelo Congresso Pan-Africano (PAC), a polícia metralhou os manifestantes, matando 69 pessoas e ferindo outros 180.

em segundo plano, o ato de reconciliação sul-africano começa com o fortalecimento da posição de cidadão para as vítimas, conferindo-lhes poder ao mostrar publicamente seu sofrimento, sua condição de injustiçadas, e ajudando “as pessoas a restaurarem sua dignidade humana e a fazer a paz com seu passado difícil” [Relatório V, 9, §3]³⁵. Aqui se encontra um dos elementos mais inovadores dos trabalhos da *Comissão*: a inclusão do elemento psicológico, o que faz do processo de reconciliação algo que vai além do direito, da pura lei.

Afastando-se dos procedimentos tradicionais do direito, as audições públicas (*hearings*) da *Comissão* se configuraram já na primeira audiência, em 15 de abril de 1996, na qual se determinou o estilo e o desenvolvimento das audições futuras. A sessão começou com um famoso hino xhosa (*Lizalise idinga lakho*, o que quer dizer algo como *O perdão dos pecados torna íntegro o homem*) e em seguida as vítimas entraram e tomaram seus lugares. A fala inicial foi do presidente da *Comissão*, Desmond Tutu, que a utilizou em tom de reza – “nós Te pedimos para enviar a esta *Comissão de Verdade e Reconciliação* Tua sabedoria e Teus conselhos como a um corpo que procura reparar seus ferimentos” [apud Krog 2004: 48] – para, em seguida, anunciar os nomes dos mortos e desaparecidos que seriam motivo de investigação daquela primeira audiência. A primeira testemunha, uma mulher que presenciou a morte do marido e filho serem assassinados, começa acentuando a dificuldade do relato: “esta coisa em mim... combate minha língua. É... indizível. Ela destrói... as palavras” [ibidem: 49]. Apesar da dificuldade com as palavras, a testemunha continua em seu testemunho por horas, refletindo sobre seu próprio sofrimento: “é uma dor infinita. Jamais ela cessará em meu coração. Ela volta sem cessar” [ibidem: 52].

Os trabalhos da *Comissão* pesquisaram o regime do *apartheid*, a história da repressão, de seus agentes e dos movimentos de liberação, tudo sob dois pontos de vista expressos pela palavra *account*: o da narração dos sujeitos envolvidos e o da apuração dos fatos³⁶. Seu objetivo não foi simplesmente fazer um levantamento dos que seriam anistiados, mas desvelar e divulgar plenamente o passado em comum (*full disclosure*), como resultado da busca pela verdade (*truth-seeking*). Os procedimentos diferem dos

³⁵ O *Relatório Final* completo da *Truth and Reconciliation Commission* está disponível em: http://www.doj.gov.za/trc/trc_frameset.htm.

Daqui em diante citaremos utilizando somente a palavra “Relatório”; seguida dos números romanos, indicando o volume; o número seguinte, para designar o capítulo; e, finalmente, o último número, significando o parágrafo correspondente.

³⁶ Sobre a política implícita no termo apuração (*account*), na transição sul-africana, cf. Bárbara Cassin, *Politiques de la mémoire. Des traitements de la haine* [2001].

utilizados nas instituições jurídicas e o funcionamento da *Comissão* indicou os primeiros passos da reconciliação procurando “restaurar a dignidade das vítimas” [Relatório V, 9, §3]. Ao tomarem para si a condição de sujeitos políticos, as vítimas são beneficiadas não por um agir terapêutico, mas ao serem empoderadas por um processo público que concorre para a instauração de sua dignidade e reparação de seu sofrimento. Segue o processo de reconciliação com a oportunidade aos perpetradores de mostrarem a responsabilidade sobre seus atos e o mérito em receberem a anistia.

[A reconciliação] não é uma promessa revolucionária, mas a aparição de um momento de invenção; tampouco uma conquista miraculosa da subjetividade, mas a expressão da contingência que fornece o tom da relação a um outro; nem o perdão, mas a ocasião de deliberar sobre o que pode e deve ser perdoado; nem mesmo a paz, mas a criação de um quadro no qual se aborda a questão do que viver em paz quer realmente dizer [Doxtader 2004: 257].

A *Comissão*, a Constituição provisória³⁷ de 1993 e o Epílogo da Constituição surgiram como resultados das negociações entre os movimentos de libertação, especialmente o *Congresso Nacional Africano (African National Congress)* de Nelson Mandela, e o governo do último presidente do *apartheid*, Frederic W. de Klerk, entre 1990 e 1993. “Estes três termos, Comissão, Constituição e Epílogo, articulam, juntos, a passagem da oligarquia racial à república, o *settlement*” [Salazar 2004: 28]. O acordo negociado (*negotiated settlement*) estabeleceu os objetivos do governo de união nacional, responsável pelo período de transição, de 1993 a 1999. Os dois movimentos, a constituição das leis de reconciliação, por um lado, e os trabalhos e relatórios da *Comissão*, por outro, marcam o duplo momento de estabilização da transição.

Um novo contrato social

Alguns autores consideram o projeto de reconciliação como oriundo do modelo republicano das Luzes, tal como proposto pelo *Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau, na medida em que se assemelha ao pacto, fundado pela soberania do povo [Salazar 2004]. Assim, teríamos o momento fundador sul-africano interrompendo a violência do antigo regime, ao mesmo passo em que o contrato participaria do processo

³⁷ A Constituição provisória de 1993 organizou a transição institucional; estabeleceu os objetivos da primeira legislatura eleita por voto universal, em 1994; produziu o Epílogo da Constituição, texto fundamental da proposta de reconciliação nacional.

de ordenamento social, superando os obstáculos e agregando forças além da simples soma dos partícipes, como nos diz Rousseau:

Essa soma de forças só pode nascer do concurso de muitos: sendo, porém, a força e a liberdade de cada indivíduo os instrumentos primordiais de sua conservação, como poderia ele empenhá-los sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que a si mesmo deve? [1987: 32].

O projeto em comum de associação entre os que vão se reconciliar ocorre pelo encontro público em torno do que há de comum:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece [ibidem: 32].

Se na solução de Rousseau há a figura do *Legislador*, a “inteligência superior” capacitada para “descobrir as melhores regras de sociedade” [ibidem: 56], na África do Sul houve o empoderamento das vítimas do regime segregacionista, a escuta via *Comissão de Verdade e Reconciliação*:

A Comissão tem a função de fazer falar os criminosos e as vítimas, de anistiar uns e de cuidar de outros, mas ela não é um tribunal de exceção, nem uma corte regular, nem um comitê de saúde pública ou um soviete, nem uma assembleia eleita, nem uma comissão parlamentar, nem um órgão consultivo [Salazar 2004: 15].

A transição produziu a *Comissão*, a Constituição provisória e, também, o seu Epílogo³⁸, documento no qual se indica a relevância do processo de reconciliação e o fim da violência:

A presente Constituição estabelece um ponto histórico entre o passado de uma sociedade profundamente dividida, marcada pela luta, pelo conflito, sofrimentos não ditos e injustiça e um futuro fundado sobre o reconhecimento dos direitos dos homens, sobre a

³⁸ O *Epílogo* está disponível em: http://www.doj.gov.za/trc/trc_frameset.htm.

democracia e uma vida tranqüila lado a lado, e sobre a oportunidade de desenvolvimento para todos os sul-africanos, sem considerações de cor, de raça, de classe, de crença ou de sexo.

A procura da unidade nacional, do bem-estar de todos os cidadãos sul-africanos e a paz exigem uma reconciliação do povo da África do Sul e a reconciliação da sociedade.

As ações da *Comissão* não foram transgressoras, mas também não se encontravam nas atividades tradicionais do Estado, ou seja, não foram executivas, jurídicas e legislativas. O “problema fundamental” da soberania dos associados ao pacto, cuja solução proposta por Rousseau é a vontade geral, não pode ser resolvido pelos modos tradicionais da política, em situação de herança autoritária. A *Comissão* inovou ao considerar vítimas e perpetradores como membros do mesmo coletivo, dotados igualmente do acesso às narrativas e às encenações de reconciliação.

Novamente o projeto iluminista se apresenta, via a reunião dos partícipes no pacto social de Rousseau:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepõem, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria.

Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas somente unir e orientar as já existentes, não têm eles outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças, que possa sobrepôr a resistência, impelindo-as para um só móvel, levando-as a operar em concerto [1987: 31-2].

Apesar das aproximações com o contratualismo de Jean-Jacques Rousseau [Salazar 2004], a experiência sul-africana apresenta enormes diferenças. Rousseau apresenta a proposta do contrato social de fundação do Estado, inaugurando e iniciando esta forma de organização, enquanto na África do Sul tratava-se de refundar o Estado, após um passado violento e inarredável, como um novo começo. O processo de reconciliação foi um ato entre desiguais: as vítimas, os criminosos e os que não estiveram de alguma forma envolvidos nos crimes. No contrato social, reúne-se a

vontade geral dos iguais. E se Rousseau utiliza a linguagem do direito, a reconciliação mescla as linguagens do direito, da filosofia, da psicologia, da medicina, da cultura africana. Por fim, no contrato social não há passado a ser perdoado, não é um ato político visando ultrapassar um conflito violento, mas, ao contrário, de evitá-lo: a esfera pública não é preenchida por ódio, vingança e ressentimento.

O projeto de Rousseau propõe uma teoria constitucional e, no caso da África do Sul, trata-se de apurar e reconciliar a sujeira produzida pela humanidade. Destaque-se ainda que da reconciliação nasce uma nova nação, pois a África do Sul de Nelson Mandela tem pouco em comum com a do *apartheid*, mas mesmo assim a todo momento os atos da *Comissão* e do processo de transição falam em “um povo”, ou em “refundação da nação”, levando-nos à idéia de que se trata de uma retomada de algo que não foi bem sucedido. O “passado em comum” foi levado em conta na construção da nova democracia. De modo distinto a outras experiências – como a do Canadá, que reconhece no Quebec a existência de exceções culturais ou nações distintas, ou ainda, como no caso dos catalões, que não reconhecem a Espanha como nação –, a nova África do Sul se constitui como uma nação e as várias diferenças culturais e sociais são reconhecidas nas onze línguas oficiais: Afrikaner, Inglês, Ndebele, Sotho do norte (Pedi), Sotho do sul (SeSotho), Swati, Tsonga, Tswana, Venda, Xhosa e Zulu. Lê-se no *Epílogo* da Constituição provisória:

A adoção desta Constituição coloca a fundação sólida sobre a qual o povo da África do Sul transcenderá as divisões e as lutas do passado que engendraram graves violações aos direitos dos homens, a transgressão dos princípios de humanidade no momento dos conflitos violentos e uma herança de ódio, de medo, de culpabilidade e de vingança.

A *Comissão de Verdade e Reconciliação* teve por objetivo investigar e estabelecer um quadro completo da “natureza, causas e extensão das graves violações aos direitos humanos” ocorridas durante o período de 1º de março de 1960 e 10 de maio de 1994. Durante o percurso dos trabalhos, a *Comissão* se dividiu em três comitês: 1º. *Human Rights Violations Committee*, encarregado de ouvir as vítimas e os criminosos durante as audições públicas, configurando-se como a parte pública e dramática da *Comissão*; 2º. *Reparations and Rehabilitation Committee*, responsável pela reintrodução das vítimas na sociedade, por meio de indenizações, ajuda material e apoio psicológico; 3º. *Amnesty*

Committee, com a função de orientar os pedidos de anistia, recomendar audições públicas a certos pedidos e, após as audições, aceitar ou não os pedidos, a depender da confissão completa do testemunho do criminoso e da comprovação de motivação política dos atos criminosos.

Lançada em novembro de 1995 pelo *Promotion of National Unity and Reconciliation Act*³⁹, a *Comissão* nasceu com base em um conceito do direito constitucional anglo-saxão, o *statutory body*. É uma expressão utilizada para designar determinada instituição como autônoma, geralmente com poderes definidos pelo parlamento. O artigo 36 do *Act* estabelece a soberania de seu funcionamento:

A Comissão, seus comissionados e cada um de seus membros, funcionará sem preconceitos políticos ou outras interferências e deve ser independente e separada dos partidos, do governo, da administração.

Philippe-Joseph Salazar, em seu artigo “La dernière republique”⁴⁰, caracteriza a *Comissão* como um trabalho de apuração dos crimes da época do *apartheid*, com publicidade e transformando a narrativa em poder político: “o povo toma de novo em suas mãos a longa narração de sua origem violenta e de sua própria pacificação, de sua emancipação” [2004: 19].

Considerando-se que o principal objetivo da *Comissão* era colocar fim a uma situação de violência, para depois priorizar o desmanche do *apartheid*, as instituições de negociação da transição fizeram da mistura de modalidades clássicas do direito e de ações políticas inusitadas a receita para a publicidade do trauma. Dois meios tradicionais, de origens grego-romanas, são utilizados para pôr fim aos conflitos civis: a anistia, um legado ateniense, e a prescrição dos crimes, uma instituição romana. As duas medidas são distintas entre si, podendo um crime anistiado não ser prescrito ou mesmo o crime imprescritível ser anistiado, o que é mais comum atualmente. Porém, se a anistia pode indicar uma interdição temporal da memória, a prescrição relaciona-se mais com

³⁹ A discussão sobre o *Promotion of National Unity and Reconciliation Act* inicia-se no parlamento sul-africano em novembro de 1994, sendo votado em julho de 1995 e promulgado no dia 19 do mesmo mês. Em 1º de dezembro de 1995 (decreto datado de 15 de dezembro), Nelson Mandela nomeou os componentes e o presidente da *Comissão*, Arcebispo Desmond Tutu (Prêmio Nobel da Paz de 1984). O *Reconciliation Act* está disponível em: <http://www.doj.gov.za/trc/legal/act9534.htm>.

⁴⁰ Salazar, ao nomear a república sul-africana como a última, refere-se às várias mudanças de regime político ocorridas no país, mas que sempre mantiveram o termo. Foi o caso da república inaugurada em 1910, pelos *afrikaners*, defendendo um regime republicano ligado ao Império britânico e a república independente do *Commonwealth* proclamada em 1961. A idéia de última república indica a idéia da versão mais acabada e mais completa, como se tivesse atingido seu fim.

“a idéia de uma incompletude do direito”, não implicando proibições à memória [Raynaud 2004: 272]. A opção por anistias e prescrições segue à lógica de negação da vingança e da punição e não exclui o recurso à força e à violência da esfera pública ao manter tais ações em situação de impunidade. Na mesma linha da razão política greco-romana, aceita-se que as relações sociais possam ser produzidas por compromissos modificáveis entre forças desiguais, construindo legitimidades parciais. O compromisso, a promessa de busca da pacificação, visa substituir a vingança e a punição.

Reconciliação e exceção

Para que a vítima viesse a ser o sujeito político de suas ações, o processo de reconciliação iniciou uma série de transformações institucionais no país, assegurando a passagem de um regime político a outro, de uma norma a outra. A transformação da vítima em sujeito ocorre pelo empoderamento de cada um, sem intermediações nas audições da *Comissão*. Ao dar escuta às falas de oprimidos e opressores, criaram-se as condições para um salto qualitativo em termos éticos, contribuindo para a deposição do regime. Se o “gradual” na transição brasileira indicou o controle do processo por parte dos militares, na África do Sul indicou as etapas da reconciliação e do caráter negociado de encerramento do regime anterior.

O fim do regime ocorreu nos moldes das diretrizes da nova Constituição: nos relatos das vítimas, nas confissões dos perpetradores, em proveito da república. A deposição da oligarquia racial garante o efetivo estabelecimento do novo regime constitucional (*settlement*). Entre o início do crepúsculo do antigo regime, na metáfora crepuscular sul-africana o *sunset clause* indica a cláusula que finda o *apartheid*, e a aurora, quando iniciam as novas relações democráticas, há uma transição na qual a condição de exceção marca o território da noite.

O ponto de partida é a constatação da condição conflituosa e violenta com que ocorre a transição. O processo de reconciliação nasce com a herança “de ódio, de medo, de culpa e de vingança”, a qual o *Epílogo*, desfecho do *apartheid*, alude ao desenlace do passado de terror. Desmembrando a palavra título, epílogo, temos no *epi_* a alusão ao que circunscreve a questão, os determinantes de lugar, tempo e circunstâncias do ocorrido. Em *_logo* temos o discurso que dá razão, sentido, valor e fundamento ao processo de reconciliação. Tal como em um novo contrato social, o *Epílogo* aponta os princípios fundadores do novo pacto e funciona mais como os preâmbulos das constituições republicanas ao propor caminhos a serem seguidos pela nação e pelos seus

membros. Na transição sul-africana o preâmbulo se apresenta justamente no epílogo das negociações entre os movimentos de libertação e o governo racista. É o fim do *apartheid* e o início da república democrática.

No primeiro movimento do processo de reconciliação, os representantes soberanos da população elaboraram as novas regras de relacionamentos sociais e, no segundo momento, a população agiu diretamente e se dirigiu à *Comissão* para narrar seus sofrimentos e arrependimentos. “Ali o Soberano, aqui o Povo. No íterim da Constituição provisória, que reúne a concomitância do Soberano e do Povo, alguma coisa de única se passa” [Salazar 2004: 30]. Durante a transição ocorre a suspensão da normalidade em proveito da reconciliação, momento no qual não se está mais no *apartheid*, mas também ainda não se encontra na república democrática.

Após os crimes raciais cometidos na África do Sul e seguindo um ordenamento jurídico normal teríamos a apuração, o julgamento e a condenação dos responsáveis, de algum modo fazendo justiça às vítimas. No entanto, a aplicação de um procedimento emergencial de suspensão das normas, como na transição política sul-africana, interrompe a administração da justiça e o próprio direito, em situação na qual o ordenamento jurídico não consegue mais garantir o bem comum. O procedimento normal da ordem jurídica poderia levar o país pós-*apartheid* a uma cadeia de vinganças. A criação da *Comissão de Verdade e Reconciliação* parece se instaurar por um estado de exceção expresso no processo de reconciliação sul-africano, quando o ordenamento – a Constituição provisória e o Epílogo – institui a suspensão dos atos de justiça e troca a punição aos responsáveis pela apuração da verdade.

O que separa um estado de necessidade ou emergência de uma condição normal é a catástrofe, ou no caso, a narrativa da catástrofe, o não-lugar da indeterminação entre anomia e direito, o espaço da procura da verdade e da reconciliação. Há um duplo movimento, aparentemente contraditório, em que a sociedade sul-africana se dirige às violências do passado para, em uma visão prospectiva, experimentar o compromisso em construir uma nova história.

O caráter indecível do lugar da exceção, expresso pela indistinção entre a exceção e a norma, coloca-nos a questão sobre o momento em que a exceção torna-se a própria norma. A questão foi colocada por Walter Benjamin, em seu texto *Sobre o conceito de história*:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um

conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo [1994c: 226].

Se para Walter Benjamin a exceção se daria pela tomada do poder pelos próprios “oprimidos”, no caso sul-africano a origem de um “verdadeiro estado de exceção” ocorreu por meio dos atos de publicidade dos traumas e de anistia gerados pela *Comissão*. A valorização da dimensão pública e o dissenso nos debates democráticos indicam aspectos da reconciliação. Entre os movimentos de dissenso e entendimento se produz o acordo negociado (*settlement*), expresso em sua Constituição provisória, na qual o discurso não pertence nem às vítimas, nem aos criminosos. Em sua volta ao passado, a reconciliação possui objetivos futuros de transformação das instituições e das subjetividades.

Era preciso compreender que o novo contrato social da reconciliação comportava o sacrifício do acesso à justiça em troca da saúde do corpo social. A nova democracia sul-africana transgrediu também os ordenamentos jurídicos internacionais, que já haviam classificado o *apartheid* como crime contra a humanidade. Perante a legislação internacional, as vítimas têm o direito de conhecer sua história, serem reconhecidas como parte dela, processar seus algozes e obter reparação. Entretanto, optou-se, com o processo de reconciliação, pela apuração da verdade, sem os processos penais.

O aparente caráter objetivo da necessidade logo se transforma em juízo subjetivo, pois é a escolha do momento oportuno da anistia, por parte da *Comissão*, que define a ação de reconciliação. A absoluta novidade da experiência sul-africana está em se apoiar nos antigos moldes do direito, transformados pela valorização das subjetividades, fundadas nas visões tradicionais da religião e da política ocidentais e na cultura africana. A proposta transgressora dos moldes ocidentais de política e de direito, no entanto, apresenta alguns limites. Talvez o maior deles, paradoxalmente, tenha sido seu maior trunfo: ao trocar o ilícito – os crimes contra a humanidade – pelo lícito – o amparo da anistia –, sob a condição da verdade, a nova nação sul-africana iniciou a reconciliação que colocou termo à violência política, ao passo que deixou de punir os responsáveis pelos crimes do passado.

Qual anistia?

Somente com a resolução de 1984 da ONU⁴¹ a comunidade internacional passou legalmente a considerar os atos do *apartheid* como crimes contra a humanidade. Mas a *Comissão* não julgou o *apartheid* e seu objeto de investigação foi a anistia dos atos de um passado violento, a reparação para as vítimas e a restauração da dignidade humana. Ao participar de audiência na *Comissão*, o último presidente do *apartheid*, Frederic W. De Klerk, declarou que o “apartheid foi um erro” (*apartheid was wrong*)⁴². Sua intenção foi qualificar o regime segregacionista como um engano de alguns governantes e instituições, mas a sociedade sul-africana teria se beneficiado dele como um mal necessário, um caminho de cura do corpo social. De Klerk alegou que as violências ocorreram somente entre os apoiadores do *apartheid* e seus opositores. Argumento semelhante ao da memória do consenso no Brasil, que trabalha com a idéia de que a “guerra suja” entre os setores radicalizados – luta armada e *linha dura* – obrigou o governo aos atos de exceção. O negacionismo da história do regime segregacionista logo foi identificado nos trabalhos das audições e, ao contrário do que queria De Klerk, a *Comissão* passou a se referir às violências do passado como “crimes de Estado”, englobando o *apartheid* e os governantes e mandatários.

Hannah Arendt mostra como os regimes opressores, como os totalitários e o segregacionista sul-africano, apresentaram em comum a intersecção entre o racismo e a burocracia: “dos dois principais mecanismos políticos do domínio imperialista, a raça foi descoberta na África do Sul e a burocracia na Argélia, Egito e Índia” [1989: 238]. Contudo, o foco do projeto de reconciliação sul-africana, no que diz respeito aos crimes, foi a anistia e não a punição. Com isso, a apuração acerca dos atos do regime segregacionista objetivou o arquivamento dos crimes, mas com acesso livre, para todos, à prestação de contas com o passado e às narrativas da violência fundante do novo ordenamento social e jurídico. Desmond Tutu escreveu, no *Prefácio* dos Relatórios da *Comissão*, sobre a opção contrária aos processos semelhantes ao Tribunal de Nuremberg:

Havia, de uma parte, os que acreditavam que deveríamos seguir o exemplo da Segunda Guerra Mundial ao tentar, inspirado nos Aliados em Nuremberg, processar os que haviam cometido graves violações aos direitos do homem. Na África do Sul, onde nós estávamos vindo

⁴¹ A Resolução 556, de 13 de dezembro de 1984, aprovada pelo Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), considerou como “crimes contra a humanidade” os atos do *apartheid*, após ter, em duas oportunidades anteriores nos anos 70, aprovado resoluções acanhadas. Por exemplo, a de 1976, qualificando os fatos como “crime contra a consciência e a dignidade humana”.

⁴² As citações da audiência estão disponíveis em: <http://www.doj.gov.za/trc/special/party2/np2.htm>.

de um impasse militar, tal opção era evidentemente impossível. Nenhuma das partes em luta (nem o Estado, nem os movimentos de libertação) havia vencido a outra, ninguém estava, por conseqüência, em posição de fazer aplicar a pretendida justiça do vencedor. (...) É absolutamente certo que, em tais circunstâncias, nós não teríamos conseguido passar de maneira pacífica da repressão à democracia [Relatório I, Prefácio, § 21 e 22].

Não haveria o embate entre vencidos e vencedores, mas um passo em direção à reconciliação e à união nacional. A *Comissão* recusou os procedimentos dos tribunais de vencedores e de expurgo; não foi a continuidade dos conflitos do passado. “A África do Sul inventa uma solução nova de justiça política, tão única quanto foi sua invenção de injustiça política, o *apartheid*” [Salazar 2004: 61]. Os atos de violência do passado são transformados em narrativa nas audições, nas quais os perpetradores se comprometeriam com a nova associação política, contribuindo com sua memória na reconstituição do imaginário coletivo e nacional. “O perpetrador, ao narrar, se descarrega de um peso, o ônus do ato, ou seja: do peso da narrativa” [ibidem: 61]. A carga moral, social e política dos crimes onera as relações entre criminosos e vítimas, futuros cidadãos plenos na nova África do Sul. A anistia é a exoneração do criminoso, na qual o narrado se transfere para a esfera pública e elimina o peso sobre o novo sujeito político. Ocorre algo semelhante com as vítimas: a narrativa visa descarregar o peso do passado violento.

Antes e depois da anistia de reconciliação houve dois outros momentos de graça por parte do Estado. No primeiro, com as *Indemnity Acts*, a anistia decretada pelo presidente De Klerk em 1992, três leis livraram de qualquer julgamento milhares de criminosos, salvo no caso de assassinato. Nesta primeira anistia não houve a troca pela confissão e pelo esclarecimento dos crimes e suas conseqüências foram desconsideradas pelo processo de reconciliação. São leis aprovadas pelo legislativo, ainda no regime segregacionista, no momento em que se iniciavam e desenvolviam as negociações entre os representantes do antigo regime e seus opositores. O segundo momento de anistia instituída pelo Estado, em maio de 2002, foi a graça presidencial de 33 militantes dos movimentos de libertação que tiveram, nos anos 90, seus pedidos de anistia recusados pela *Comissão*. “Elas [as duas anistias] são a testemunha de uma hesitação fundadora sobre a natureza da república: (...) umas quanto as outras escapam ao *ônus* da narrativa pública e à procura da verdade, *truth-seeking*. (...) São imposturas” [Salazar 2004: 64].

A anistia de reconciliação, concedida em troca do desvelar da verdade dos fatos, foi caracterizada por dois focos: a anistia ocorreria considerando os crimes cometidos pelo *apartheid* e os contra o *apartheid*. O objeto da anistia são os atos criminosos, agraciados via indivíduos. Um mesmo indivíduo pode ser anistiado de determinado ato, mas não conseguir a graça para um outro crime. A anistia é para o ato criminoso, não para um tipo de crime ou para um coletivo.

O primeiro critério de definição da anistia é a qualificação do ato criminoso, levando em conta as circunstâncias originárias do crime, sua gênese. São anistiáveis:

(...) o ato, a omissão ou a infração originário da demanda [de anistia] é um ato associado a um objetivo político cometido no curso dos conflitos do passado.

(...) um ato associado a um objetivo político significa todo ato ou toda omissão constituindo uma infração ou delito que é associado a um objetivo político, e que foi recomendado, planejado, dirigido, comandado, ordenado ou cometido no interior ou no exterior da República, (...) por todos os membros ou partidários de uma organização política conhecida do público ou de um movimento de libertação⁴³.

Se o *onus* do passado, para a sociedade e para a *Comissão*, são os atos criminosos, os perpetradores se beneficiam pela nomeação dos atos via narrativa. A ação criminosa anistiável deve ter origem em uma vontade coletiva e política, não pessoal. Ao contrário, o menor indício de motivo não político pode anular todo o procedimento. A idéia é a de que o indivíduo responsável por um crime mantém-se preso ao ato, ainda que não queira e que somente poderá agir livremente quando for anistiado, pois não sofrerá mais com o peso das implicações legais do passado.

O segundo critério para a definição de quais atos são anistiáveis é a qualificação do que são as violações aos direitos do homem:

Uma violação grave dos direitos do homem designa a violação dos direitos do homem por meio da morte, do rapto, da tortura ou de graves maus tratos a todas as pessoas⁴⁴.

⁴³ *Promotion of National Unity and Reconciliation Act*, a lei nº 34. de criação da *Truth and Reconciliation Commission*, de julho de 1995. O trecho acima se encontra no *Capítulo 4, Mecanismos e procedimentos da anistia*, item 20. O *Act* está disponível em http://www.doj.gov.za/trc/trc_frameset.htm.

⁴⁴ *Op. cit.*, *Capítulo 1, Interpretação e aplicação*, item 1.

A anistia é pessoal na medida em que um ato sempre tem um autor (ou vários). Trata-se da responsabilização pessoal. A coletiva foi assumida pelos três atos do *negotiated settlement*, durante a transição: A Constituição provisória, o Epílogo e a *Comissão*. A questão da anistia foi o ponto mais debatido na transição, sofrendo a oposição dos movimentos de libertação, desejosos de processar os criminosos do *apartheid* em um tribunal ao estilo Nuremberg e, por outro lado, dos membros do antigo regime, apoiadores da anistia geral, com amnésia social e sem apuração da verdade. A *Comissão de Verdade e Reconciliação*, até então única comissão de reconciliação com poder de anistiar os atos do passado, combinou uma medida da ordem jurídica, com o trabalho de investigação e a criação de uma dimensão política para as narrativas. Tal potência permitiu à *Comissão* obter relatos detalhados dos criminosos e das instituições.

Narração e política

Valorizando as narrativas e recuperando do sepultamento oficial a recordação dos momentos dolorosos, a sociedade sul-africana criou a *Comissão*. Testemunhar as violências, desde que confirmadas as histórias de tortura, abusos e ocultamento da repressão, garantiria a concessão da graça. Apesar da inovação no trato das narrativas, nada garante a eficiência da anistia, pois há elementos da subjetividade que ainda não foram analisados e este é um processo inacabado. Entretanto, podemos dizer que a reconciliação da sociedade torna-se viável após o procedimento de apuração da verdade, mas dificilmente pode ocorrer onde não houve esta etapa. É um fato que distingue a opção sul-africana da brasileira, na qual o Estado e suas instituições, até hoje não abriram seus arquivos ou criaram uma dimensão na qual as vozes silenciadas tivessem escuta. Diferentemente de seus predecessores latino-americanos, a opção sul-africana caracterizou-se por duas inovações: primeiramente, foram ouvidos os testemunhos não somente das vítimas (caso das comissões de verdade no Chile e na Argentina), mas também dos oficiais e militares responsáveis por matar e torturar; em segundo lugar, houve ampla publicidade das experiências ao divulgar as narrativas, criando um impacto na sociedade, seja em suas subjetividades ou mesmo nas políticas públicas.

No mundo moderno, todos os processos sociais são revelados ou fabricados pelos homens, automatizando-os de tal forma que não percebem o significado comum e singular no próprio evento. “A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo” [Arendt 1997b: 125]. Perdeu-se o mundo compartilhado de valores e, com isso,

os homens passaram a viver isoladamente ou comprimidos em uma massa uniforme, como no *apartheid*, na qual eles se relacionam de forma automatizada, carentes de um espaço comum. Situação que colocou as relações políticas diante de dificuldades, tamanho o descrédito de tudo “o que não é visível, tangível, palpável”, abrindo-se a possibilidade de perda do passado [Arendt 2000b: 12].

O fim da experiência dos regimes autoritários implicou em oportunidade para a liberdade, mas também em prejuízo, por estranho que pareça. O prejuízo é a perda da narrativa histórica e da possibilidade de relação com o passado, com o desaparecimento da memória, modo dos atributos humanos darem profundidade à nossa existência. A outra face das novas democracias é a possibilidade de os homens refletirem sobre os acontecimentos que se precipitam em suas vidas, sem o auxílio de juízos pré-concebidos, e darem novos rumos aos acontecimentos.

Quando pensamento e realidade encontram-se dissociados, como no vazio causado pela ausência de falas sobre a experiência da tortura e da violência política, o ato de contar histórias é o modo mais apropriado de conferir significados aos novos eventos, bem como de retomar os significados que as ações passadas produziram, auxiliando na reconciliação com o mundo. Ao agir politicamente, o pensamento se debruça sobre a realidade, reconstituindo, pela imaginação, a gama de opiniões e acontecimentos observados, inclusive como espectador das ações de outros. O narrador é, então, caracterizado pela figura do espectador e do ator: ao narrar ele também está agindo entre os outros, dando significado aos acontecimentos dos quais foi testemunha. A reflexão a que almeja a narração consiste em um duplo movimento: por um lado, recuperar os acontecimentos e fatos históricos em suas particularidades e de acordo com sua importância para o presente; e, por outro, a partir dos significados recuperados do passado, elaborar os conceitos e valores políticos utilizados no manejo dos eventos cotidianos.

Para articular suas falas e gestos, o narrador recorre às suas próprias experiências de vida. O processo de criação se efetua na saída da órbita de si (o que propriamente se chama exorbitar), para se expor enquanto obra, fazendo vir ao ser a experiência que nos permite vivenciar o novo, o original. A trama da condição humana é o entrecruzamento do visível com o invisível, do dizível com o indizível, do pensável com o impensável, do lembrado com o esquecido, o revestimento do mundo [Merleau-Ponty 1971]. A atividade criadora e original é incessante, tal como as vivências do ser. Seu produto, o mundo da cultura, também é constantemente renovado, recriado.

A narrativa possui um tempo fragmentado, composto de “situações únicas, feitos ou eventos, [que] interrompem o movimento circular da vida diária (...) – o extraordinário, em outras palavras” [Arendt 1997b: 72]. A ação de narrar faz uso da memória, aprofundando a reflexão sobre o tempo e buscando novas formas de tratar o passado. Tal especulação temporal inclui o debate “sobre a natureza do tempo, sobre a identidade do sujeito narrador, sobre o sentido da narração” [Gagnebin 1997: 71]. A impossibilidade de se localizar o tempo indica que a memória dos feitos humanos não segue um encadeamento de eventos, no qual cada acontecimento é precedido e seguido de um outro, em um tempo linear com espaço próprio para cada um dos eventos. Há na narrativa a enunciação de um sujeito, pois narrar e agir é existem juntos.

O ato de pensar os tempos ausentes da temporalidade tradicional, passado e futuro, se encontra no momento presente, o que confere a importância aos eventos do passado na compreensão do que está sendo vivido. Na temporalidade do pensamento, o passado não está morto e o futuro abre-se de maneira indeterminada e inovadora. Trata-se de buscar o significado particular de cada evento, tomando-os como fragmentos singulares, sob a luz dos acontecimentos do presente, rearticulando-os com o objetivo de dar início a um novo começo [Arendt 1993: 51]. Se os crimes do *apartheid* ocorreram em segredo, sem divulgação, os relatórios da *Comissão* foram plenamente publicizados (*full disclosure*). O conteúdo dos trabalhos de apuração foi a soma das narrativas ou o produto da *truth seeking*.

Há um paradoxo no testemunho: se, por um lado, é preciso narrar, por outro, há a percepção angustiante dos narradores de que a fala não pode expressar completamente a experiência vivida. Assim, o interlocutor parece não estar preparado para ouvir aqueles assuntos ou para capturar toda a dimensão do real, alguns sequer podem ouvir os relatos atentamente. Se for verdade que o luto da experiência deva ocorrer através da narrativa, o dilema do sobrevivente ainda persiste no caráter irreconciliável da mediação entre a experiência e a narrativa. O tempo já vivido na violência traumatiza a memória e coloca certo limite à reconciliação. O trabalho de luto realizado pelos relatos públicos encontra-se na troca do objeto perdido por um outro substituto que, de certa forma, é indiferente ao processo desencadeado. Nesses termos, parece que chegamos a uma aporia: a narrativa favorece o luto, mas não resolve o sentimento de perda nos que sofreram com a violência política. Nutrindo-se de uma recordação enlutada, tentando superar os traumas, a prática da narrativa leva consigo a semente de uma energia restauradora de uma alegria passada, contudo tornada impossível.

Há, nos sobreviventes, uma relação com o objeto perdido, um olhar retroativo necessário para que essas pessoas possam aferir o momento vivido como tempo passado, distante e morto, como que fornecendo uma materialidade ao ocorrido, para daí elaborar o luto e colocar-se diante das novas implicações do tempo presente. O enfrentamento via luto pode abrir um espaço para a produção de desejos que não sejam apenas sintomas de perda. A possibilidade de não repetição eterna dos sentimentos de horror social da violência política é a própria apresentação pública daqueles horrores. O desejo pelo luto restaurador do passado, torna-se um luto em favor do desejo pelas novas ações do presente [Avelar 2003: 258-9].

O perdão impossível

Perdão é um termo que tem relação essencial com o tempo e com a ação. Ele é ligado a um passado que não passa, uma experiência irreduzível, a algo que não existe, mas mantém-se presente, apresenta-se no presente. Há significações várias para o perdão, como em seu uso cotidiano, quando se pede perdão a alguém por algum incômodo causado, até seu uso mais duro, intenso, quando se pede perdão em nome de um Estado responsável por tortura e assassinato. As relações entre situações tão díspares levaram Jacques Derrida a analisar o termo perdão por dois vieses: “problema por um lado de *semântica* (há um conceito de perdão, um só?) e de *pragmática* dos atos de linguagem ou do comportamento” [Derrida 2005a: 12; *grifo nosso*]. Trata-se, então, de averiguar semanticamente o termo perdão, a interpretação de seus significados, suas relações com a linguagem e a história de sua evolução. Na pragmática do perdão, Derrida articula o uso do termo com os atos da política, do direito, da ética na relação face a face entre quem pede perdão e quem perdoa.

O perdão segue uma outra lógica que não a do direito. A ordem jurídica internacional inclui, especialmente a partir do processo do Tribunal de Nuremberg, em 1945, o conceito de crimes contra a humanidade e a discussão sobre a imprescritibilidade destes crimes, com a inscrição da temporalidade da ofensa na letra da lei. No *Estatuto de Roma*, o caráter imprescritível dos crimes praticados pelo Estado, ou em nome dele contra uma população ou coletivo civil, é incluído na jurisprudência internacional. No século XX, juntamente com os crimes bárbaros como o massacre dos armênios, os regimes totalitários, o *apartheid*, as ditaduras militares na América Latina, entram na cena política e histórica os pedidos coletivos de perdão. De diferentes modos e em situações distintas, esse tipo de perdão foi encenado pelo imperador japonês sobre os crimes de seu país no continente asiático, pelo governo da *Concertación* no Chile pós-Pinochet, nos trabalhos da *Comissão de Verdade e Reconciliação* na África do Sul, no processo de reunificação de Ruanda, entre outros casos. Apesar de o perdão ser uma experiência estranha ao campo do direito, justamente no momento de graves crimes contra a condição humana é que ele surge como manifestação pública.

Se o perdão em seu uso fraco, no cotidiano, é direcionado a alguém com o qual

se tem certa intimidade (familiar, amorosa, comunitária), perde-se a marca do outro a quem se pede perdão; a proximidade provoca uma fusão, anulando a distância necessária para a reflexão sobre a alteridade, a ofensa, as conseqüências etc. O perdão cotidiano caracteriza-se mais como uma etiqueta, a pequena ética de um grupo social, entre pessoas que se identificam. No perdão em sentido forte, o perdão coletivo, a implicação ocorrerá em uma série de procedimentos, instâncias e instantes nos quais o outro, aquele a quem se dirige o pedido, ainda que sejam muitos, está a certa distância, obrigando o requerente a nomear o sujeito, a ofensa e a qualidade de sua ação. E o outro, o que pode ou não perdoar, envolve-se em reflexões sobre a presença do trauma passado no presente de suas ações e sobre as conseqüências futuras do perdoar. Há ainda outra questão no perdão coletivo: quem perdoa e quem pede perdão? Quem tem o direito e o poder de perdoar ou de pedir perdão? No entanto, como diz Jacques Derrida, não é a questão última a que chegamos:

Nós teremos mais de uma vez de nos ver diante de uma questão primeira, anterior àquela, e que é a seguinte: “quem” ou “que”? Perdoa-se alguém ou perdoa-se alguma coisa a alguém, a alguém que, de qualquer maneira não se confunde jamais com a falta e o momento da falta passada, nem mesmo com o passado em geral [2005a: 15-6].

Na questão sobre o “que” e o “quem” do perdoar acrescentamos a distinção já feita entre o perdão cotidiano, que para melhor marcar a oposição, chamaremos de perdão singular, e o perdão coletivo. Somados estes questionamentos, teremos uma série de alternativas para reflexão: “pode-se, tem-se o direito, é conforme o senso de perdão” um coletivo, o Estado, pedir perdão a outro coletivo, as vítimas, por um crime passado [ibidem: 17]; um coletivo pedir perdão, em nome de um outro coletivo, a um coletivo passado, sem presença – ausência das vítimas mortas ou desaparecidas; pedir perdão pelo crime e não para o criminoso; ou aquele que ofendeu pedir perdão ao coletivo e não o ofendido? Considerando ainda os questionamentos sobre o acordo ou não destas demandas, teremos uma gama imensa de possibilidades do uso, no sentido pragmático, do termo perdão, as quais se refletem no cenário político contemporâneo.

Na nossa tradição, o perdão se apresenta como uma ação que ocorre face a face, na qual agressor e vítima se encontram, sem mediação, quando é concedido o direito a alguém de demandar o perdão; e, o poder de outro em aceitar ou não o pedido.

Segundo Paul Ricoeur, é “um face a face (...) substituindo o corpo a corpo da agressão” [2005: 60]. Para uma relação entre singulares, por um lado, todo pedido coletivo de perdão encontra-se destituído de legitimidade e, por outro, este encontro quase íntimo, privado, face a face, faz do perdão um ato distinto do direito e oposto à esfera da política.

O imperdoável

O imperdoável e o imprescritível são conceitos distintos, mas têm em comum uma espécie de eternidade ou transcendência em relação ao jurídico e, inclusive, ao histórico. Tal como ocorre com o perdão, também o imprescritível se apresenta como um ato de exceção, ultrapassando as temporalidades das leis e do direito, conforme nos explica Derrida:

[O imprescritível] se dirige a um “até o final dos tempos”, portanto até um para além do tempo: um tempo até o final dos tempos. Inscreve no tempo, e no tempo da história, uma instância que excede a todo momento, toda temporalidade determinável. É, no tempo, um para além do tempo: um tempo até o final dos tempos [2005b: 54].

Argumento em favor da imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade é a idéia de que não são os criminosos que não podem ser extintos, são os crimes contra a essência do ser humano, os crimes que afetam os homens inclusive na sua capacidade de perdoar, que são crimes em qualquer tempo. Por isso, Vladimir Jankélévitch os nomeava como crimes metafísicos ou ontológicos, pois visavam suprimir “a existência do outro”, não “tanto deste ou daquele enquanto indivíduo”, mas do homem “enquanto homem”: “são estes os crimes contra a humanidade, os crimes contra a essência humana, os crimes contra a humanidade do homem em geral” [1986a: 33-4].

Em seu texto *L'Imprescriptible*, Jankélévitch diz que um dos principais motivos para não perdoarmos seria o não arrependimento do criminoso. A transformação do culpado e o compromisso de evitar a repetição do mal infligido, para se realizar o perdão, devem estar contidos na encenação do arrependimento. Jacques Derrida, por sua vez, escreve contra a lógica do condicionamento do perdão ao arrependimento ao questionar que se perdoamos o já arrependido, não seria mais o criminoso o perdoado. Derrida recusa a posição de Jankélévitch, a qual nomeia como “justa cólera”, dizendo que o perdão encontra-se em uma ética além das leis e das normas de obrigações, uma

“ética mais além da ética” [2000: 111]. Para Jankélévitch, os crimes contra a humanidade – ele se referia essencialmente ao Holocausto – não poderiam ser condenados com uma punição proporcional aos crimes, pela crueldade que alcançaram, conformando-os como inexpiáveis, pois não haveria mais reparação possível. A *Shoah* comportava o inexpiável, “esta imensa montanha de cinzas miseráveis”, situação na qual “não se pode punir o criminoso com uma punição proporcional a seu crime”, “nada se pode fazer” e o perdão torna-se impossível [1986b: 29]. É o fim da história do perdão: “o perdão morreu nos campos da morte” [ibidem: 50].

A argumentação de Jankélévitch nos remete a duas idéias, comuns ao pensamento de Hannah Arendt e contrárias a de Jacques Derrida: na primeira, o perdão deve ser uma possibilidade humana, contrariamente à idéia de Derrida de que se deve perdoar o que é impossível de perdão; na segunda, a faculdade humana de perdoar corresponde, em seu contrário, à possibilidade de punir. Para Arendt, o perdão é a única saída à irreversibilidade da ação. Feito algo, não temos mais como voltar atrás. O perdoar seria, deste modo, um ato “para desfazer os atos do passado” [1997a: 249]. Se desfazer um ato não fosse possível, ficaríamos para sempre presos a algo do passado, “vítima de suas conseqüências” [ibidem].

Ainda segundo Arendt, o perdão é uma experiência que não se pode ter sem os outros, sem a presença da pluralidade, jamais um ato de si consigo mesmo. Argumenta a autora que o perdão, cuja primeira formulação relacionada à esfera dos assuntos humanos foi a da religião, deve ser concedido porque o ofensor não sabe o que faz e, com base nesta idéia, defende que no “caso extremo do crime e do mal intencional”, como no caso dos crimes nazistas, os criminosos sabiam o que estavam fazendo e, por isso, não seriam autores de atos passíveis do perdão [1997a: 251]. Sob o aspecto de liberar os homens de atos passados, o perdão se configura como o oposto da vingança, ação que mantém as personagens envolvidas no ato inaugural da violência. Para Hannah Arendt, o que se configura como alternativa ao perdão, e não seu oposto, é a punição, pois ambos agem para pôr fim a algo que, sem tais possibilidades, continuariam indefinidamente. É aqui que o pensamento de Arendt identifica-se com o de Jankélévitch, pois “os homens não podem perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável” [ibidem: 253]. Seja o caso dos crimes nazistas, ou dos crimes do *apartheid*, Arendt e Jankélévitch apontam para uma insuficiência de penas existentes

capazes de punir crimes inéditos e cometidos com imensa crueldade⁴⁵.

Para Derrida, é exatamente o caráter impossível do perdão que o coloca na cena política e jurídica contemporânea. Entretanto, há implicações do uso público do perdão nas várias figuras do impossível e nas ações dos indivíduos:

É provável que os limites do inaceitável, do imprescritível e, também, do imperdoável vão pouco a pouco aumentar, à medida que a regra moral que os criou reconheça a necessidade, neste domínio como em outros, da *dissuasão*: é preciso que autor potencial de tais atos saiba de antemão que ele não pode esperar proteção do tempo, nem do espaço, que o perdão tem limites [Bourguet 1991: 59].

O que temos visto desde a 2ª Guerra Mundial, seja na França de Derrida e Jankélévitch, ou na Alemanha de Arendt, é que o perdão tem sido evocado sem qualquer critério conceitual e de valor ético, com a aplicação de anistias e políticas de memória manipuladas. O discurso público do perdão associa passados traumáticos com os temas do arrependimento, da expiação, da saúde do corpo social e da reconciliação. E o tema que é retomado nas encenações do perdão, ao ser relacionado às esferas do direito e da política, é o da imprescritibilidade dos crimes cometidos. Novamente a questão que se coloca é se estes crimes podem ser perdoados ou se não prescrevem e, portanto, seriam imperdoáveis. A questão foi assim elaborada por Jankélévitch:

O perdão é um fato que há muito tempo funciona a favor da indiferença, da amnésia moral, da superficialidade geral (...). O esquecimento já havia feito sua obra antes da prescrição: após a prescrição, o esquecimento se tornará de algum modo oficial e normativo [1986b: 48].

Jankélévitch conclui pela impossibilidade moral e política do perdão, visto que o “mal é forte como o perdão” [ibidem: 15]. Os textos de Jankélévitch sobre o tema – *L’imprescriptible* (1965) e *Pardonner?* (1971) – são escritos no momento da discussão francesa acerca das repercussões do debate sobre a imprescritibilidade dos crimes nazistas. Diante de contexto polêmico, o autor relaciona perdão e prescrição ao esquecimento. O texto *Pardonner?* inicia-se com o questionamento: “é tempo de perdoar,

⁴⁵ Cf. artigo de Cláudia Perrone Moisés, *O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida* [2006], para uma melhor compreensão do perdão em suas aproximações e distanciamentos com os aspectos jurídicos.

ou ao menos de esquecer?”. Frente ao risco de que o perdão, ou as prescritibilidades, engendrem o esquecimento dos crimes do nazismo, Jankélévitch diz não ao perdão. Em *Le pardon* (1967), trabalho considerado por Jankélévitch como “um estudo puramente filosófico” [1986b: 14], o autor argumenta que o perdão não é esquecimento, diferentemente do que está no *Pardonnez?!*. Em se tratando da pura filosofia do *Le pardon*, sem o condicionamento do perdão a certa temporalidade ou prescrição, Jankélévitch considera o perdão próprio justamente para os crimes inextinguíveis:

O perdão é precisamente para perdoar o que nenhuma desculpa desculparia: pois não há falta tão grave que não se possa, em último recurso, ser perdoada. (...) Se há crimes tão monstruosos que o criminoso de tais crimes não os possa expiar, resta sempre o recurso de perdoá-los, o perdão sendo usado precisamente para os casos desesperados ou incuráveis [1967: 203].

A diferença, neste caso, é que Jankélévitch fala de um perdão privado, face a face, enquanto, ao condicionar o punir ao perdoar, ele localiza o processo na dimensão pública. O ato de perdoar parece não ter as características de esquecimento do passado, pois o “respeito ao homem não se submete à dependência do tempo. (...) Não é porque se esqueceu uma ofensa que ela perde sua característica de ofensa. Perdoar não é esquecer e esquecer não é perdoar” [Abecassis 1991: 152]. Não se trata mais de discutir a necessidade do perdão, mas de afirmar sua impossibilidade. Para Jankélévitch, “o perdão é impossível. Ele não é necessário. Não é preciso perdoar. É preciso não perdoar” [Derrida 2005a: 23]. Segundo Derrida, há dois axiomas nas considerações de Jankélévitch sobre o perdão, a partir dos quais podemos elaborar um percurso argumentativo sobre o que é o perdão na cena pública. O primeiro é que o perdão somente pode ser acordado se for fruto de um pedido, caso contrário é impossível sua realização, pois não se pode aceitar ou recusar o que não foi solicitado. Isso significa que não se perdoará alguém que não confesse sua falta, se arrependa e deseje a reconciliação com o ofendido. O segundo axioma apontado por Derrida na argumentação de Jankélévitch diz que há um limite para a aplicação do perdão, o caráter humano da falta cometida, de modo a ser impossível para os crimes do mal radical, ditos monstruosos, serem perdoados.

A *solução final* nazista seria o fim mesmo do percurso histórico do perdão, justamente seu limite, pois a singularidade do projeto de extermínio é, para Jankélévitch,

o evento excepcional a partir do qual podemos pensar na história do perdão de modo retrospectivo. Segundo Derrida, os dois axiomas de Jankélévitch aqui se entrelaçam: é o limite para o perdão, a solução final de uma história e de uma possibilidade histórica do perdão e, ao mesmo tempo, a impossibilidade do perdão acordado, visto que os “alemães, o povo alemão, se uma tal coisa existe, jamais demandou perdão” [2005a: 25].

Vejamos o argumento nas palavras de Jankélévitch:

O perdão! Mas nos foi algum dia pedido perdão? É somente a miséria dos culpados que dará um sentido e uma razão de ser ao perdão. Quando o culpado é gordo, bem alimentado, próspero, enriquecido pelo “milagre econômico”, o perdão é uma sinistra brincadeira. (...) O perdão morreu nos campos de morte [1986b: 50].

Jankélévitch escreve tais palavras possuído, como ele mesmo descreve, pela cólera dos justos e com o ressentimento das vítimas. Ele se baseia em toda uma tradição que condiciona o perdão ao movimento de arrependimento, confissão, expiação e reconciliação entre o criminoso, solicitante do perdão, e a vítima, que pode ou não aceitá-lo. Entretanto, Derrida irá utilizar-se da mesma tradição, de herança religiosa que é contraditória em si mesma, para recusar a tese do perdão acordado, vislumbrando a possibilidade do perdão ainda que na ausência de um pedido, fora inclusive das cenas de arrependimento e expiação.

A questão ética

Opondo-se à lógica do limite por causa do mal radical, Derrida pensará no perdão a partir do livro *Le pardon*, de Jankélévitch, no qual o autor o qualifica como ato de uma ética hiperbólica. Uma ética que localiza o perdão lá onde ele não foi nem pedido, menos ainda acordado. “O perdão não toma seu sentido (se é que ele deva guardar um sentido, o que não é certo), ele encontra sua possibilidade somente lá onde é chamado a fazer o impossível e a perdoar o imperdoável” [Derrida 2005a: 30-1]. É uma ética para além da ética localizada onde não é possível estar, de forma a participar da ação dos homens enquanto um valor de referência para a ação, ainda que sua prática seja impossível. Isso quer dizer que não se trata de mera retórica ou de um ato espiritual e religioso. O valor ético do perdão incide sobre a ação humana mesmo onde não houve arrependimento, confissão, expiação.

A questão formulada por Jacques Derrida, em seus comentários à opção “panfletária” de Jankélévitch, discorre sobre a inserção da idéia de perdão como ética hiperbólica na tradição. É como se a tradição religiosa trouxesse em si um elemento auto-destrutivo, uma abertura ao impossível, obrigando-nos a “re-pensar o que quer dizer a possibilidade do impossível ou o impossível do possível” [2005a: 31]. Seria o questionar sobre a possibilidade de se originar a encenação do perdão onde a história parece ter colocado fim a esta possibilidade, como no caso das barbaridades cometidas sob o regime do *apartheid*. Justamente nas condições impossíveis à expiação, ao arrependimento, à confissão, no sentimento de vingança pulsante do fim dos crimes do racismo de Estado, que pareciam também indicar os limites da história do perdão. Diante da impossibilidade de diálogo, paradoxalmente, surge uma encenação do perdão.

A aporia do perdão é que ele não pode perdoar o inconfessável, o inexprimível, o não arrependido; no entanto, perdoar o perdoável, o venial, o desculpável, aquilo que podemos em qualquer momento perdoar, não é mais um ato de perdão, pois não se tem a forte tensão criada pela ofensa. No primeiro axioma da argumentação de Jankélévitch, segundo Derrida, está a necessidade de um sentido determinante para a realização do perdão confirmando-se as condições de sua possibilidade. Ou seja, há de antemão as condições para a expiação, a desculpa, a reconciliação. É exatamente isto o que é questionado: a obrigação de um sentido que determine a confissão, o arrependimento, a reconciliação e, por fim, o perdão.

Seria muito fácil um tipo de perdão, tanto para o perdoado como para quem perdoa, no qual o responsável já se arrependeu e se comprometeu com a não repetição do erro. O caráter impossível do perdão é perdoar o mal no momento e no espaço no qual ele ainda pode provocar danos aos outros. É nesta impossibilidade que se encontra o grande valor do perdão: “é talvez o único que ocorre como uma revolução e que surpreenda o curso ordinário da história, da política e do direito” [Derrida 2005a: 19].

Segundo Barbara Cassin, a transição sul-africana apresenta uma linha de partilha entre ética e política, apesar do aparente “imbróglio jurídico-político-ético-religioso” [2004: 38]. No *Relatório da Comissão*, lêem-se os alcances desta partilha:

A reconciliação não implica necessariamente o perdão, ela implica um mínimo de vontade de coexistir e de trabalhar pela gestão pacífica das diferenças persistentes. (...) A reconciliação exige que todos os sul-africanos aceitem a responsabilidade moral e política de alimentar uma cultura de direitos humanos [V, 9, §150-151].

A característica inédita da iniciativa da África do Sul em buscar a reconciliação juntamente com a apuração da verdade parece ser a resposta ao nunca experimentado regime racista do *apartheid*. Para Hannah Arendt, a finalidade do perdão é a de restituir ao agente de uma ação política a liberação do ato passado, pois é “a única reação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” [Arendt 1997a: 253].

De modo paralelo ao uso do perdão, a promessa tem em seu uso público a função temporal, no caso, de dar alguma garantia à imprevisibilidade da ação política, ou seja, “da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir” [ibidem: 255-56]. O perdão, cujas conseqüências libertam os sujeitos envolvidos do ato no passado, encontra-se na transição sul-africana como referência ética, enquanto a responsabilidade relaciona o processo de reconciliação com uma promessa de futuro, um compromisso em construir uma sociedade respeitosa dos direitos humanos.

Toda falta perdoada ou que supõe um pedido de perdão caracteriza-se como um perjúrio, pois em sua origem encontra-se sempre o rompimento a uma promessa, a uma responsabilidade perante as leis. Também a ação do perdão implica um perjúrio ao cessar um processo de responsabilização e culpabilidade. O perjúrio está desde sempre inscrito na estrutura da justiça, da promessa, do comprometimento, como o momento no qual em alguns destes campos houver a quebra de normas e somente uma medida de exceção puder tornar viável a volta a certa normalidade. O perdão, ao reparar o perjúrio e encerrar uma tensão entre culpa e vingança, se inscreve como perjúrio de uma promessa de justiça.

Temporalidade e perdão

Como já dito, o perdão possui uma relação essencial com o movimento temporal da ação, ligado a um passado que não passa, uma experiência irreduzível a algo que não mais existe [Derrida 2005a: 9]. Tal como a *Shoah*, os crimes do *apartheid* se apresentam como fora das medidas humanas, ou como uma agressão contra toda a humanidade, o que dá a aparência de um crime não humano, situando-se fora da capacidade humana de julgamento, de punição e, portanto, de perdão. Jankélévitch estenderá a relação do perdão ao campo do direito ao relacionar o imperdoável com o

irreparável, seguindo na mesma lógica da analogia punir-perdoar: “não há reparação para o irreparável” [1986b: 59].

Para Jacques Derrida, tanto o imprescritível quanto o irreparável são noções jurídicas e não correspondem ao imperdoável, obrigando-nos a fazer a distinção entre os conceitos, mas também em face de outras noções vizinhas como o irreconciliável, o irreversível, o inesquecível, o irrevogável, o inexpiável [2005a: 35]. Apesar de todas as diferenças óbvias entre as palavras, algo elas têm em comum: a negação de um impossível, a impossibilidade da compreensão e elaboração de um passado traumático. Isto quer dizer que a memória do passado é do passado, está no passado, é passado. Não pode ser um passado no presente, não há como reduzi-la a um “presente passado ou em um passado apresentável ou um passado re-presentável” [ibidem: 36]. O “ser passado” é a memória traumatizada que não passa e não é elaborada e encenada no presente. O passado “não representável” caracteriza-se como aquele conjunto de negações de atualização do que se passou.

A problematização, de distintas maneiras, do perdão – sua origem, seu uso, seu alcance –, somente é possível com o exame do passado na constituição da temporalidade, pois o perdão e a reconciliação possuem significados na experiência subjetiva e na elaboração temporal. O ser do perdão, sua ação e seu movimento, existe enquanto articulação temporal do irrecusável e irremediável passado, o passado que não cessa de passar para a subjetividade. Para que o perdão possa se constituir, não é suficiente a existência de um evento passado. É preciso mais. Este fato ocorrido, algo com lugar e momento diferente do perdão, deve ser mais do que algo. Ele deve conter um algo, esta coisa, objeto, que alguém fez a alguém, ou um algo que alguém *mal fez* a alguém, um mal envolvendo um ofensor e uma vítima. Não basta dizer que crimes contra a humanidade ocorreram e que são irremediáveis ou irrecusáveis para se pedir ou conceder o perdão. É necessário que o mal feito tenha conseqüências hoje, que o fato não seja impessoal e que envolva os sujeitos, os personagens do perdão. O irreparável parece existir somente para o incompreensível, desmedido, não humano, o mal radical. É como se o ato de perdoar valesse somente se aquilo a ser perdoado fosse o que há de mais radical. A gratuidade do perdoar é um excesso enorme face ao ato a ser perdoado.

Punir ou perdoar?

Para Jankélévitch os crimes da *Shoah* são inexpiáveis, caracterizando-se como não humanos, monstruosos, imperdoáveis e, por isso, impossíveis de serem

considerados pelas instituições humanas. Não se pode punir o criminoso com uma pena proporcional ao seu crime [1986b: 29]. A tese de Jankélévitch é compartilhada por Hannah Arendt, para quem o perdão, enquanto ação dos homens, coisa humana, somente pode ser aplicável aos atos humanos puníveis. Os dois autores estabelecem uma relação direta entre o perdoar e o punir. Em *A condição humana*, Arendt sintetizou as relações entre punir e perdoar:

A punição é a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto; ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, significativo – elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável [1997a: 253].

A localização do perdão na cena contemporânea encontra-se sempre articulada a temas da justiça, jurídica ou não, e da política. Por isso devemos distinguir certos conceitos com o intuito de afinarmos a idéia de perdão, pois quando Arendt e Jankélévitch associam o punir ao perdoar podem não necessariamente estar se referindo ao punir jurídico.

Há uma diferença entre o punir e o direito de punir e entre este direito e o direito jurídico de punir. O perdão pode ser considerado direito, um direito da legalidade penal, em vários países do Ocidente, nos regimes constitucionais, republicanos e de procedimentos democráticos. É o direito absoluto e soberano de graça, como um meio tanto de punir, como de perdoar. No Brasil é o direito de anistia, ato soberano do presidente da República e do Congresso Nacional, de modo semelhante a países como os Estados Unidos e a França. O direito soberano coloca o perdão do Estado acima das leis, relacionando-o, por anulação, ao direito de punir. É um momento de exceção dentro da ordem jurídico-política, fundada na própria ordem que ela suspende, anulando com sua ação a própria estrutura que a origina. É a lógica do perdão enquanto exceção que se encontra no direito à graça dos Estados.

Entre todos os direitos da soberania do Estado, o direito de graça pode ser o mais equivocado e injusto, criando a possibilidade de o soberano cometer grandes injustiças. O momento de exceção da anistia, ao encerrar a punição a uma injustiça, comete a injustiça de um terceiro, a instituição, conceder o perdão no lugar da vítima, quem sofreu a agressão. Dos direitos do poder soberano, escreve Immanuel Kant, em

seu *A metafísica dos costumes*, “o direito de conceder clemência a um criminoso, (...) perdoando inteiramente a pena é o mais escorregadio que lhe compete exercer (...), a despeito de estar ele com isso cometendo injustiça no mais alto grau” [2003: 180]. Kant argumentará que o soberano deveria ter o direito de graça restrito aos crimes contra ele próprio, ou contra o Estado (*crimen laesae maiestatis*), desde que nestes casos a graça não representasse perigo à cidadania.

O ensinamento que Derrida extrai da argumentação kantiana é que o perdão deve se realizar por meio de um “face a face” entre a vítima e o ofensor, “jamais por um terceiro, para um terceiro” [2005a: 43]. Como representar a ausência dos sujeitos ofendidos? Pior ainda, no caso dos desaparecidos, como representar alguém do qual nem mesmo do corpo se conhece o paradeiro? Não é de bom senso um terceiro ter o direito de perdoar uma ofensa no lugar de alguém, especialmente se esta vítima está ausente da cena de perdão.

O perdão é a oportunidade do ator agir sobre uma ação passada, tal como faz o narrador. Nessa situação o agente coloca um fim a uma ação anterior, considerando encerradas suas conseqüências possibilitando um novo começo após um final imprevisível. Enquanto na promessa há a proposta de continuidade no tempo, no perdão ocorre o fim da ação; é um tempo que se encerra no presente.

O perdão é sempre em benefício de um quem, mas o que foi feito é que se perdoa. A alternativa ao perdão é o castigo, que também tem a capacidade de finalizar a ação. Quando se deve perdoar ou castigar? Em *Eichman em Jerusalém*, Hannah Arendt distingue entre o perdão que atinge o ator e o perdão no qual a esfera pública é o centro [1999]. Neste segundo caso, em muitas oportunidades, ainda que a vítima prefira esquecer ou perdoar, o processo judicial é necessário. Tal como a política da promessa, fabricante de um contrato acerca dos desejos futuros, o perdão é gerado pelo acordo mútuo entre quem perdoou e quem foi perdoado em torno da promessa de responsabilidade mútua. Parece haver na idéia de perdão e promessa, um esquecimento do acontecido que sempre se atualiza no acontecimento seguinte, de acordo com o consentimento mútuo do contrato.

O encontro improvável

Segundo Max Scheler [1970], as novas gerações rompem com os eventos passados, partilhando apenas parte da memória dos mais idosos, desvencilhando-se de lembranças com mais facilidade. Ainda assim, no caso de herança social e cultural de

passado traumático, as novas gerações ainda sofrem com as lembranças do mal praticado, pois as marcas da violência política permanecem na memória coletiva. Foi o observado no caso de um jovem alemão que, em 1980, escreveu ao filósofo Vladimir Jankélévitch, comentando suas ácidas críticas aos alemães, a propósito dos crimes do nazismo. Diz o jovem:

Eu, eu não matei judeus. Que eu tenha nascido na Alemanha, não é minha culpa, nem meu mérito. Não me pediram permissão para isso. Eu sou certamente inocente dos crimes nazistas; mas isto não me consola muito. Eu não tenho a consciência tranqüila. Eu tenho uma má consciência e experimento uma mistura de vergonha, de piedade, de resignação, de tristeza, de revolta [Raveling 1995: 53]⁴⁶.

O jovem alemão, em suas cartas endereçadas ao ressentimento de Jankélévitch, indica a presença na geração mais nova de sentimentos ainda fortes sobre os crimes nazistas. Porém, apesar da permanência do trauma, já apresenta sinais de rompimento com o ruminar da dor. Comentando a distância entre as gerações, Jankélévitch escreve, em uma carta-resposta a proposta de reconciliação do jovem alemão:

Eu esperei esta carta durante trinta e cinco anos. (...) É a primeira vez que recebo uma carta da Alemanha, uma carta que não seja apenas uma carta de auto-justificação mais ou menos disfarçada. (...) Não, eu não irei vê-lo na Alemanha. Eu não irei até aí. Eu sou muito velho para inaugurar esta nova era. Pois é mesmo para mim uma nova era. Há muito tempo esperada. Mas você que é jovem, você não tem as mesmas razões que eu. Você não tem esta barreira intransponível a transpor [1995: 57].

Jankélévitch parece ter consciência da distância entre as gerações, de forma a considerar a sua própria já “muito velha” para se desvencilhar dos ruminados sentimentos, impedido por isso de se colocar em situação de reconciliação. É para ele impossível “inaugurar esta nova era”, ainda que não a negue, ao dizer que era “há muito

⁴⁶ No início de 1980, em um programa de rádio chamado *Masque et la Plume*, dirigido por François-Régis Bastide, Vladimir Jankélévitch disse que os alemães “dormiam e comiam tranqüilos”, apesar de terem “matado seis milhões de judeus”. Era sua declaração de recusa total de perdão aos alemães. No mês de junho do mesmo ano, Wiard Raveling, à época um jovem alemão, escreveu uma longa carta ao filósofo, sob os cuidados de François-Régis, iniciando uma demanda por perdão. À sua carta seguiu a resposta de Jankélévitch e os dois acabaram por se encontrar em Paris, iniciando um momento ímpar de reconciliação na recente história da Europa. Em edição especial sobre Vladimir Jankélévitch, a revista *Magazine Littéraire* [1995] publicou as cartas e artigos comentando o caso.

tempo esperada”. O trabalho do luto e de elaboração da memória das novas gerações indica que a herança dos traumas demanda uma terapia de passagem dos tempos.

Mais de vinte anos após a *Shoah*, Jankélévitch esperava um pedido de perdão por parte dos alemães. Para ele, o procedimento do perdão exige um pedido, expressão de seu desejo de que os culpados se arrependessem dos crimes. “Seria preciso, para pretender o perdão, se confessar culpado, sem reservas, nem circunstâncias atenuantes” [1995: 51]. Juntamente com o pedido de perdão espera-se que o culpado assuma seus crimes, diga-se arrependido, aponte a si mesmo como o responsável pelo sofrimento da vítima, indicando assim o culpado que não é mais ele, o já arrependido, mas aquele sujeito do passado de quem ele carrega a memória do crime, já desligado de qualquer ação criminosa. A questão da temporalidade volta à tona com o simulacro do perdão, que após suas etapas de arrependimento, confissão e pedidos de desculpa, isola o sujeito do crime na memória do agora já arrependido. A lembrança do crime desloca-se do discurso do sujeito agressor para a memória do sujeito pedinte do perdão, levando o recordar a um fora de lugar em relação aos crimes.

O criminoso responsável pelos crimes, já arrependido e tendo confessado sua culpa, tornar-se-ia o sujeito de palavras de compreensão. “Nós esperamos longo tempo uma palavra, uma só, uma palavra de compreensão e de simpatia... Nós a esperamos, esta palavra fraternal” [Jankélévitch 1986b: 51]. Não é mais o “monstro” praticando o “crime contranatural, o crime imotivado, o crime exorbitante” [ibidem: 25]. O fraternal indica a irmandade do gênero humano, em determinada comunidade, como no *ubuntu*, transformando o criminoso novamente em um semelhante à vítima e reconciliando-se com o coletivo. Não é mais o mesmo sujeito dos crimes contra a humanidade. Na cena do perdão pedido ou acordado, o passado é rememorado e o futuro se transforma em promessa. Encenação difícil para a vítima, ainda presa ao sentimento da violência sofrida, na temporalidade do sujeito ofendido, com passado, presente e futuro ligados, religados, ligando-se via a memória do trauma. A culpabilidade, a cena de perdão e o luto sem fim estarão sempre ligados.

Em junho de 1980, Jankélévitch finalmente recebe a palavra fraternal a tanto esperada. Não vem de um carrasco, nem de algum antigo apoiador do regime totalitário, então arrependido. A palavra fraternal chegou ao filósofo pela carta de Wiard Raveling:

Eu não durmo sempre bem. Frequentemente me mantenho acordado durante a noite, e eu reflito, e eu imagino. Tenho pesadelos dos quais não posso me desvencilhar [1995: 55].

A angústia inicial de estabelecimento da localização social e temporal do jovem alemão, em relação aos crimes do passado, tem prosseguimento mudando de humor, apresentando a palavra fraternal de “compreensão e simpatia”, até com certa ironia:

Se alguma vez o senhor passar por aqui, bata à nossa porta e entre. O senhor será bem vindo. E esteja tranqüilo. Meus pais não estarão aqui. Não se falará nem de Hegel, nem de Nietzsche, nem de Jaspers, nem de Heidegger, nem de todos os outros mestres-pensadores teutônicos. Eu lhe perguntarei sobre Descartes e sobre Sartre. Eu amo a música de Schubert e de Schumann. Mas colocarei um disco de Chopin, ou se o senhor preferir, de Fauré e de Debussy. Estou certo de que o senhor não ficará zangado se minha filha mais velha tocar Schumann ao piano e se os pequenos cantarem canções alemãs. Diga-se de passagem: eu admiro e respeito Rubinstein; eu amo Menuhin [Raveling 1995: 56].

Em uma espécie de surto hiperbólico de memória, o missivista contrapõe lembranças do trauma, das nacionalidades, das heranças musicais e filosóficas, em clara alusão aos temas pesquisados pelo filósofo. Após esta carta, ao mesmo tempo uma espécie de pedido de perdão, um protesto, uma confissão, uma irônica crítica, Wiard Raveling recebeu a resposta de Jankélévitch:

De minha parte lhe digo: quando você vier à Paris, como todo mundo, toque minha campanha. Você será recebido com emoção e gratidão, como o mensageiro da primavera. (...) Nós não falaremos do horror. Nós nos meteremos com o piano [1995: 57].

Jacques Derrida nos chama atenção para o fato de que as duas cartas, a de Raveling e a de Jankélévitch, falem sobre a música. Detalhe digno de destaque não somente porque Jankélévitch era um músico, mas também pela relação com o perdão. Não o perdão pedido, dependente da palavra dita no momento do arrependimento e da confissão, mas o da ética para além da ética, das relações impossíveis, sem palavras, tal qual as canções sem letras pelos dois invocadas, a música sem palavra, “uma correspondência que não é somente a da reconciliação”, mas também da impossibilidade de narrar [Derrida 2005a: 62-3].

De fato, após as cartas, Wiard Raveling conta que foi visitar Jankélévitch certa vez e, apesar da cordialidade e da hospitalidade do encontro, as questões que suscitaram

tal evento foram evitados “sistematicamente”. O filósofo francês já havia avisado: “nós não falaremos do horror”. A relação estabelecida entre eles nos remete a dois discursos irreconciliáveis, duas lógicas contraditórias, das quais uma nos remete exatamente a um processo irreconciliável e a outra ao discurso da reconciliação. Por um lado, Jankélévitch fala do processo histórico, sobre o desenvolvimento dos acontecimentos ligados às lembranças e aos esquecimentos, um trabalho de memória ou mesmo um trabalho de luto. Reconhece a possibilidade do perdão para as novas gerações, que não têm “as mesmas razões” que ele. O possível, talvez para as gerações seguintes, a expiação, a cura, a reconciliação é para Jankélévitch uma “barreira intransponível”. Os motivos são distintos, de acordo com cada geração.

A contradição no discurso de Jankélévitch aponta para a desconfiança de que a encenação pública do perdão é ilusória, pois estes “não serão perdões autênticos, mas sintomas, os sintomas de um trabalho de luto, de uma terapia do esquecimento, da passagem do tempo” [Derrida 2005a: 65]. Para Jankélévitch, a história do perdão, de modo “irremediável”, chegou ao seu fim com os crimes da *Shoah*, a solução final. No entanto, ele admite sua continuidade nas próximas gerações e espera a evolução da história nesta “nova era” para os jovens, desprovidos de razões semelhantes às suas.

Reconciliação e perdão

Uma tentativa de resolver o dilema sobre perdoar ou condenar os governantes e militares envolvidos nos crimes têm sido as comissões de verdade e reconciliação nacional criadas em alguns países da África e da América Latina. Estabelecidas como uma espécie de julgamento são, de fato, frequentemente utilizadas como alternativa à justiça. Isto porque as comissões de verdade têm apurações e fatos suficientes para incriminarem os responsáveis por tais crimes, mas estes, muitas vezes, ainda estão em posições de mando dentro do Estado democrático. O papel das comissões pode ser resumido a cinco principais ações: desvendar, esclarecer e tomar conhecimento dos crimes do passado; responder às necessidades específicas das vítimas; contribuir com a justiça e as apurações da verdade; apontar as responsabilidades institucionais e propor reformas; e, promover a reconciliação e reduzir os conflitos do passado [Hayner 2002: 24]. Uma comissão de verdade poderia servir ao valioso propósito de justiça desde que organizada de forma independente do governo e das instituições políticas, coletando evidências para subseqüentes julgamentos. Raramente as instituições e os governantes conferem tal *status* às comissões.

No caso sul-africano, a *Comissão* detinha a soberania de seus atos. Para se chegar à anistia foi necessário ao menos que as partes envolvidas, as singularidades da vítima e do agressor, mediadas pela terceira personagem, a instituição política, apurassem a natureza do crime, de quem era a culpa, pelo que ele foi culpado e sobre o mal causado à sociedade. Contudo, a ação de perdão parece se definir como uma estratégia política, visando ultrapassar o ressentimento provocado por um passado doloroso. Além disso, todo discurso do perdão pode ser caracterizado como pura retórica ou subterfúgio para se desvencilhar do direito e da política. O arcebispo Desmond Tutu comenta sobre tal confusão e apresenta a reconciliação como um processo litigioso:

Tem-se uma idéia muito estranha da reconciliação. Pensa-se que consiste em dar tapinhas nas costas uns dos outros, dizendo que tudo vai bem. A reconciliação custou muitos esforços, implicando a confrontação [Tutu 1997: 69].

O intento da reconciliação sul-africana visaria evitar um maior derramamento de sangue advindo de uma vingança iminente. Procurou-se fazer uso do discurso do perdão no processo de reconciliação, estabelecendo a sociedade como representante das vítimas. A *Comissão* tornou pública a narrativa dos crimes, para que toda ofensa fosse eliminada da política.

Há uma grande confusão entre o conceito de perdão e temas aproximados, como: desculpa, indulto, anistia, prescrição, reconciliação. A maior parte dessas ações corresponde ao campo do direito. Em todos os cantos do mundo se multiplicam as cenas de perdão e arrependimento. O que Derrida chama de “globalização do perdão” e remete à indagação sobre a banalização deste gesto. Toda vez que o perdão estiver a serviço de uma finalidade, como a reconciliação nacional, não se estará aplicando puramente o conceito de perdão, que segundo Derrida, deve ser “submetido à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica” [2000: 108]. Para a lógica do perdão, somente o imperdoável pode invocar o perdão, sendo o pecado capital, e não o venial, como passível de perdão, exatamente por ser imperdoável. O perdão surge na encenação das desculpas como a ação impossível e esta constitui sua condição de existência. Motivo pelo qual o perdão tem sido evocado no século XX, quando nos encontramos diante dos crimes capitais contra a humanidade. Pode-se dizer: é porque se conhece o imperdoável, que se articula o perdoável.

Há no processo de reconciliação uma herança cultural, teológica e política

própria do país, seja pelas doutrinas políticas da igreja anglicana sul-africana, seja pelas tentativas de acordo nacional preliminares feitas em 1991, com a *Convenção por uma África do Sul democrática* (CODESA)⁴⁷, e em 1993, com o *Processo de Negociação Multi-partite* (MPNP). Os precedentes de reconciliação foram mal sucedidos, mas possibilitaram, posteriormente, a criação da *Comissão de Verdade e Reconciliação*, “uma promessa que é por vezes sem fim e que conduz a reconciliação a andar para frente e a se opor aos termos de sua própria lei” [Doxtader 2004: 256]. Outro precedente aos trabalhos da *Comissão* foi a posição contrária de várias organizações internacionais, especialmente as de defesa dos direitos humanos, por considerarem a proposta de troca da confissão por anistia como um processo de impunidade e amnésia social, acrescentando ainda a crítica ao modelo das audições públicas, que poderiam traumatizar de novo as vítimas. É certo que a reconciliação não pôs fim total à violência, mas estabeleceu um marco de desejo coletivo de que seria possível um diálogo, mesmo entre inimigos.

Verdade e justiça

O perdão envolve dois lados de um mesmo ato, o movimento do ofensor, em direção à confissão e ao arrependimento, e o da vítima, decidindo se perdoaria o ato sofrido. Quando um terceiro elemento entra na mediação entre os dois, como no caso da *Comissão de Verdade e Reconciliação*, a questão se coloca fora da tradição do perdão e qualifica-se como anistia, reconciliação, indulto, ou seja, um ato político ou jurídico. A anistia em troca da confissão não deve ser confundida com o perdão, pois este envolve dois personagens singulares: a vítima e o culpado. Sobre esta condição, Emmanuel Lévinas escreveu:

A grandeza disto (...) consiste em manter sensível ao sangue derramado, em não poder recusar esta justiça que grita vingança, em sentir o horror pelo perdão acordado por procuração, ao passo que somente à vítima pertence o direito de perdoar [1968: 58].

Os trabalhos da *Comissão* lhe forneceu um caráter ambíguo, pois, se de um lado, seguiu-se uma lógica semelhante à processual ao conceder a anistia, por outro, o discurso de seus membros e a idéia da confissão remetem ao ato de perdão com

⁴⁷ A definição de qual soberania compreenderia o processo de reconciliação e o novo Estado democrático foi iniciada na *Convenção por uma África do Sul democrática* e encontra-se sintetizada no documento histórico escrito por Nelson Mandela: *Address to CODESA by Nelson Mandela*, de 20 de dezembro de 1991, disponível em: <http://www.anc.org.za/ancdocs/history/mandela/1991/sp911220.html>.

objetivos restauradores. A ambigüidade está no fato de que o perdão necessariamente deve originar-se na vítima e o corpo político do Estado e suas instituições não têm o poder de decidi-lo. A *Comissão* vai além do Estado; este lhe concede poderes legais e abre mão de certa soberania para que possa usá-los. Contudo, ao representante da sociedade cabe o julgamento da procedência ou não de anistia e uma instituição jamais teria como perdoar, porque não faz parte de seus atributos, ainda que se trate de uma comissão especial. Como diz Derrida, ninguém pode ter acesso ao sofrimento de outro, não podendo representar a vítima, estar em seu corpo e lugar:

(...) O perdão está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita [2005b: 75].

A transição sul-africana procurou canalizar as reações irrefletidas, esforçando-se por transformar vingança em compreensão, represália em reparação e vitimização em *ubuntu*, a fraternidade comunitária. No *Epílogo* da Constituição provisória, os sentimentos surgidos no processo de reconciliação foram computados nos cálculos da nova sociedade:

A adoção desta Constituição faz a fundação sólida sobre a qual o povo da África do Sul transcenderá as divisões e as lutas do passado que engendraram graves violações aos direitos humanos, a transgressão dos princípios de humanidade no curso dos conflitos violentos, e uma herança de ódio, de medo, de culpabilidade e de vingança.

Nós podemos agora fazer face a isto sobre a base de uma necessidade de compreensão e não de vingança, de uma necessidade de reparação e não de represálias, de uma necessidade de *ubuntu* e não de vitimização.

Trata-se da tentativa de reconstruir o país com um regime político no qual os sentimentos considerados como socialmente “ruins” possam conviver em uma

dimensão pública sem violência. Ao optarem pelos trabalhos da *Comissão*, os sul-africanos trocaram a lógica de uma justiça retributiva pela de uma ação de reconstrução. Segundo Paul Ricoeur, ao comentar a viabilidade de uma justiça não violenta, diz que esta é “o tratamento dos conflitos sociais visados pelos termos restaurar, reconstruir. O destinatário dela não é nem a lei, nem a vítima, nem o acusado, mas a ligação orgânica que mantém reunida uma comunidade humana” [2005: 57]. Não é a anistia como sinônimo de amnésia, pois a publicidade das narrativas, enquanto política de memória, evitou o silenciamento. A aplicação da anistia a cada crime cometido deslocou a tradicional medida de graça, clássica nas reconciliações nacionais, retirando-lhe qualquer caráter coletivo ou automático. Contudo, a anistia nos remete às questões acerca da suspensão do direito: teria sido a graça concedida pela *Comissão* um estado de exceção à justiça, ou um ato de justiça da ação reconstrutora? Ou as duas coisas, servindo à reconciliação, mas mantendo certa condição de injustiça dos anos de *apartheid*?

A anistia foi concedida ato por ato, não individualmente, nem coletivamente. Nas regras da *Comissão*, no que diz respeito às personagens da transição, não há a figura do sujeito que nada sabia, não havia ninguém alienado da existência do *apartheid*. O que constitui uma diferença em relação à ditadura brasileira, cuja prática da tortura pode efetivamente ter sido ignorada por muitos cidadãos. No caso sul-africano, os crimes contra a humanidade eram de conhecimento de todos e a alegação de “ignorância” ou de “inocência” era assim impossível. De modo a serem anistiados não somente os atos “associados a um objetivo político”, mas também aqueles em que a ausência de ação ou “a omissão” tenham contribuído de alguma maneira com os crimes. E o método escolhido para a concessão da graça, a identificação do ato anistiável, foi a plena revelação (*full disclosure*). Os atos de reconciliação visavam transformar os erros em direitos, o íntimo e secreto do horror em responsabilização coletiva. A verdade apurada na *Comissão*, possível pela oportunidade ímpar que foi o momento da transição, é a verdade ligada ao processo de partilha social entre vítimas e criminosos, fundada no processo institucional e nas narrativas pessoais. Produz-se uma verdade suficiente para estabelecer um consenso mínimo e comum sobre o passado. “É uma verdade política, nem singular, puramente relativa, nem universal, válida para todos e para sempre, mas a verdade particular, consensual a um dado momento, de uma comunidade a qual ela contribui para fundar” [Cassin 2004: 46]. A memória se configura como mundo comum, compartilhado pelos sujeitos da recordação enquanto estão reunidos no consenso mínimo, manifestando sua característica de ação política.

Atos de memória e política

Os trabalhos da *Comissão* se organizaram em torno de duas personagens principais: o criminoso e a vítima. Os autores de crimes contra os direitos humanos e com objetivos políticos, ocorridos em determinado período de tempo, são convidados a se apresentarem nas audiências públicas e a revelarem completamente os fatos de que lhe acusam. O benefício pelo ato é a concessão da anistia, exonerando o criminoso do processo penal. A não criminalização do ofensor parece ser o primeiro momento do estado de exceção. Já as vítimas estão presentes, sempre que podem, para narrar os fatos de seu ponto de vista e exprimir publicamente sua dor. Suas narrativas foram utilizadas pela *Comissão* para medir a grau de sinceridade da confissão dos criminosos. A fala da vítima se insere no processo de reconciliação e se dirige à *Comissão* sem a necessidade de agir ativamente no rumo da reconciliação, podendo ser sua narrativa um ato de “vingança imaginária” ou de terapia do trauma. A procura por incluir as vítimas da violência política e social na dimensão pública transforma seus enunciadorees em sujeitos da memória coletiva do momento originário das novas relações sociais. Mas suas opiniões não têm qualquer peso na decisão sobre a anistia concedida – operação exclusiva da *Comissão* –, sendo, por outro lado, o ato de perdoar pertencente ao seu foro íntimo. O discurso do perdão interessa ao processo na medida em que sua alusão remete à idéia de libertar-se de um ato passado tenso para as ações do presente.

No caso de ausência de outras garantias de verdade, o testemunho da vítima torna-se o único capaz de dar prosseguimento às apurações de reconciliação, processo “que uns chamam de ‘injustiça’, e outros, de ‘justiça de reconstrução’ ou ‘restaurativa’ ” [Cayla 2004: 90]. A justiça de reconstrução rompeu com o conceito de crimes contra a humanidade ao desconsiderar a necessidade de julgamento e a imprescritibilidade das violências, suspendendo o direito ordinário e instituindo provisoriamente um direito superior ou intangível, fundamentado na soberania da *Comissão*. O conceito de crime contra a humanidade nasceu justamente da consciência de que as ordens jurídicas nacionais podem justificar e proteger a ação criminosa contra a dignidade humana. Mesmo as democracias herdeiras das ditaduras sul-americanas, pela relação de forças em seu interior, protegem, na maioria dos casos, protege os criminosos do passado. Tendo em conta essa situação, a jurisdição internacional colocou em questão as legislações e sistemas políticos que não julgaram os crimes contra a dignidade humana, desconsiderando inclusive as leis de anistias acordadas nas transições. Os crimes contra a humanidade, ao contrário das situações de litígio nacionais dos casos aqui estudados,

surgiram após um conflito entre nações, através de suas forças armadas, com vencedores e vencidos, como no caso do pós Segunda Guerra Mundial. Neste movimento de condenação dos crimes e da impunidade em seus países de origem, evoluiu-se também para a idéia de imprescritibilidade da ofensa, permitindo o julgamento dos acusados até o fim de suas vidas e em qualquer lugar do planeta. Foi o ocorrido com o ditador chileno Augusto Pinochet. É um exemplo que mostra a contribuição de tal procedimento à memória e, portanto, à política, principalmente a nacional. Dirigindo-se imaginariamente ao ditador, Ariel Dorfman escreveu com certa ironia sobre a detenção em Londres:

Esta detenção é tão saudável (...) para o país, pois nos força a olhar para nossos rostos, põe à prova nossa democracia, sua força, sua possível precariedade, leva-nos enfim a encarar a necessidade de solucionar depressa a complexa, ambígua e terna transição que o senhor limitou com sua sombra constante e sua presença [2003: 26].

Entretanto, a questão de fundo, em relação à justiça, colocada pela reconciliação sul-africana pode ser: a quem é devida a sanção da justiça? Quem são seus destinatários? Segundo a justiça retributiva, base para o conceito de crimes contra a humanidade, a sanção da punição é devida primeiro à lei, com o intuito de restabelecer o direito; em segundo, às vítimas, reconhecidamente a parte ofendida e humilhada a quem se deve a reparação do mal sofrido; em terceiro, à opinião pública, para quem os atos de justiça se enquadram no processo de educação à igualdade e ao respeito pelo outro; e, por último, a punição é devida ao criminoso. A proposta da reconciliação sul-africana, semelhante a uma justiça restaurativa, rompe com o modelo do conceito de crime contra a humanidade na medida em que descarta a obrigação de satisfazer as partes – lei, vítima, opinião pública, culpado – para conceder o poder político devido a cada uma destas mesmas partes. “Esta justiça de escuta e de diálogo visa menos a reparar o passado que a responsabilizar em vista do futuro”, pontua Paul Ricoeur a propósito do processo sul-africano [2005: 62]. Seria mais um ato político de memória, do que de justiça.

A diferença entre Brasil e África do Sul, neste aspecto institucional da anistia, é que aqui não se assumiu que a ditadura cometeu crimes contra a humanidade: seus crimes foram e são iguais aos dos “subversivos”, de modo que a anistia é dita e aceita como recíproca não só por expediente político (a ditadura não saiu derrotada, como na Argentina, mas saiu de cena apenas esgotada), mas por consideração de justiça,

porque também a resistência “não queria a democracia”. Na África do Sul, o *apartheid* era sabidamente um crime contra a humanidade, mas optou-se pelas anistias com vistas não a uma restauração do passado, mas justamente a uma possibilidade de liberar ações futuras de convivência, ou seja, para escrever uma história futura.

De modo distinto a um contrato, a reconciliação surgida nos trabalhos da *Comissão* não se deve a um reconhecimento mútuo entre as partes envolvidas. “Se uma reconciliação se opera à saída do face a face, ela não se deve, entretanto, a este face a face” [Cayla 2004: 90]. Se o reconhecimento político dos atos criminosos é necessário, o ato ético de perdoar não é uma obrigação.

Apesar de toda a preocupação com as personagens da reconciliação e seus papéis e do resultado oficial do processo de transição, há uma outra consequência na qual as vítimas se mantêm na mesma condição de sofrimento, impedidas do direito de processarem seus torturadores. A fim de dar conta da promessa de justiça inerente às democracias modernas, o modelo político-jurídico sul-africano não apresenta nenhuma novidade em relação a outros modelos. O inusitado dos trabalhos da *Comissão* é ter criado uma forma de justiça de reconstrução, atenuando o ímpeto de vingança e violência. Apesar da suspensão do direito da vítima à justiça, o modelo aplicado funcionou com base na força da lei, visto que a não confissão dos crimes poderia implicar em julgamento e punição.

A confissão obtida na *Comissão* não é seguramente espontânea, ao contrário, a motivação para o relato dos crimes se deveu à troca pela anistia. O confessante encontra-se perante a opção de reconhecer seus crimes e expor a verdade ou calar-se e correr o risco de outro testemunho levá-lo ao tribunal penal. Assim como a vítima não é obrigada a perdoar na presença da confissão, também o criminoso não precisa se arrepender para ser anistiado. Contudo, a anistia sul-africana parece não ter seguido o modelo da amnésia, do esquecimento. A política de não punição foi gerada no mesmo procedimento de elaboração da memória do trauma e do trabalho de luto, iniciado pelas narrativas e nas audiências públicas.

O direito moderno não se configura como uma vingança pessoal administrada pelo Estado, ao contrário, pois as punições seguem os interesses comuns da sociedade e não o interesse particular da vítima que, neste caso, troca a vingança pessoal pela punição estatal de seu ofensor [Beccaria 1997]. É uma troca que inclui a substituição do sofrimento da vítima pelo sofrimento do ofensor, mas levando em conta a dor da vítima somente na medida em que seu sofrimento é também uma infração à lei. Há um

paradoxo na relação, entre as personagens da justiça, pois se o direito penal surge como conquista da racionalidade, denota também a adição de um sofrimento a outro. O procedimento de um tribunal “se exprime pela instituição do processo como quadro de uma repetição simbólica, na dimensão do discurso, da cena efetiva da violência” [Ricoeur 2004: 162]. Perante condições claras, como a presença de um Estado legítimo e intermediado por um terceiro entre as partes, o rito processual tem como elemento essencial pôr fim a uma situação de incerteza, trocando a violência por argumentos e com igualdade de acesso à fala. Em conclusão, o processo chega a uma sentença de prisão, caso o acusado tenha sido condenado, definindo bem as personagens em conflito e seus lugares, o que “engendra uma justa distância entre elas, mas também entre a vingança e a justiça” [ibidem: 162].

A *Comissão de Verdade e Reconciliação* não operou pelo direito como em uma justiça retributiva, nem pelo ponto de vista da vítima na lógica da vingança, nem do acusado e seu desejo de esquecer. Por meio da confissão, a anistia foi ligada à fala e à verdade, transpondo o silêncio e a amnésia social. Não foi feito uso da “anistia em branco” [Bastos 2007: 94], com o esquecimento generalizado, sem a distinção entre os crimes e sem nomear os responsáveis. A indiferenciação da violência no *apartheid* não se repetiu em uma indiferenciação moral, incapaz “de distinguir os agressores e as vítimas, os invasores e os resistentes” [Garapon 2004: 183]. A criação da *Comissão* foi contestada na Corte Suprema da África do Sul, que rejeitou os recursos alegando que os direitos individuais e públicos, as etapas de um processo e, principalmente, as condenações seriam suspensas em favor de um bem comum e maior, a refundação do país e a reconciliação nacional.

A necessidade de um novo pacto político e social levou a Corte Suprema a suspender o direito, uma medida de exceção na situação emergencial da transição. A medida de exceção não é um direito especial do Estado, mas um direito do soberano a suspender o próprio direito, conferindo-lhe limites. Mas na política contemporânea, quanto mais o estado de exceção tornou-se norma ou técnica de governo, mais se conforma como paradigmático da ordem jurídica. O estado de exceção reúne todos os poderes constitucionais nas mãos do soberano, saindo da normalidade e apresentando o poder em seu estado puro: a “força de lei”. É o momento de constituição do político, como nos trabalhos de reconciliação da *Comissão*, em que parte do poder está em seu estado puro, nu, ainda não separado nas instituições que lhe compõem. O problema da constituição de uma ação dotada de forma jurídica e que exceda o direito é colocado

pelo estado de exceção, bem como pela *Comissão*. A procura de um novo pacto político, e de todas as ameaças que pesavam sobre a transição, coloca o direito sob o peso da necessidade. Se o retorno aos procedimentos da justiça de julgamento e punição não é suficiente para garantir a existência do Estado de Direito, optou-se pela saída da normalidade jurídica, em situação emergencial, para se priorizar a reconstrução de relações sociais democráticas.

Considerações finais

A interdição dos traumas sociais, como ocorrida no Brasil, seja ela efetuada por governos, pelo Estado, ou por um determinado coletivo, não elimina completamente as lembranças do passado, a menos que a pluralidade de sujeitos seja anulada com a imposição de discursos hegemônicos. As novas relações políticas na democracia apresentam uma resistência aos limites das ações institucionais. O discurso subjetivo sobre o passado se apresenta como um quadro de experiências de detalhes, restos, rastros, originalidades e exceções à norma. Se foi marcante o silêncio sobre os crimes da ditadura brasileira, de modo inverso, a abertura sul-africana investiu nas subjetividades dos discursos de verdade e reconciliação. A importância da narração do vivido esteve na presença do passado no presente ao transformar o calar dos tempos de violência política em silêncio da escuta na *Comissão*, atualizando a temporalidade da experiência por meio da “inserção do narrador e do ouvinte dentro de um fluxo narrativo comum e vivo, que está aberto a novas propostas e ao fazer junto” [Gagnebin 1994: 11]. Há, no entanto, a dificuldade em se comunicar a experiência de lembranças traumáticas, empobrecendo a narração e a ação política. Em *O narrador*, Walter Benjamin faz a crítica da extinção gradativa da narração: “se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio” [Benjamin 1994b: 203]. Se há, por um lado, a idéia de que a contemporaneidade vive um *boom de memória*, por outro, verifica-se que a valorização da recordação ocorre por meio de um excesso de informação, de uma objetivação da memória.

Mais do que recordar um evento passado, a memória faz do vivido algo presente nos valores que nos auxiliam ao agir. A lembrança do momento de origem – para as novas democracias, a violência política precedente – permanece nos sujeitos, de modo semelhante ao que ocorre com os indivíduos, sob a forma de traços mnêmicos. “Sustento que neste ponto é quase completa a concordância entre o indivíduo e a massa: também nas massas se conserva a impressão do passado na forma dos traços mnêmicos inconscientes” [Freud 1981b: 3298]. Com o trauma da ditadura, o sujeito social herda a impunidade como marca da ação.

O “traço mnêmico” não é convocado por escolha do agente da política, e, devido ao trauma, mantém-se em estado latente na memória inconsciente e ressurgido de

maneira deformada [Houziaux 2006]. A repetição do trauma original recalçado ocorre sob novas formas de ação, e não somente de recordação, através da manifestação de uma memória coletiva inconsciente. “Não o reproduz como recordação, mas como ato; o repete sem saber que o repete” [Freud 1981a: 1684]. Há certos eventos presentes na memória que têm importância decisiva para os que estiveram diretamente envolvidos e também para as gerações subseqüentes.

Se a memória retornar como repetição ou sem a elaboração de valores, pode tornar o sujeito incapaz de se libertar do ato passado, fazendo dele um prisioneiro de sua memória. A recordação traumática, ao manter os sujeitos em condição de vítimas e algozes, pode ser motivo não somente para novas violências, mas também para a repetição do silêncio e do autoritarismo na democracia. A transição brasileira ao assinar uma lei de anistia “em branco”, ao adotar leis de reparação sem a escuta das vítimas e dos criminosos e ao tentar o esquecimento sem reconciliação faz da recordação um ato de repetição e do sujeito da política alguém sem compromisso com um discurso, sem responsabilidade. A vítima é incluída na nova cidadania com o reconhecimento das injustiças sofridas e com as reparações e outras leis. Mas na condição de cidadão especial, dependente de uma política terapêutica, sem publicidade, a vítima acaba em um exílio dentro da própria cidadania privilegiada. As memórias marginalizadas dos discursos hegemônicos, ainda que em silêncio, permanecem no interior da sociedade e “de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crises através de sobressaltos bruscos e exacerbados” [Pollak 2006: 18]. Por meio dos ressentimentos, e de modo quase clandestino, a memória dos traumas e injustiças irrompem a normalidade da transição consensual. O silêncio sobre os crimes da ditadura não conduz ao esquecimento, mas, antes, mantém latente o sentimento de impotência dos sujeitos da nova democracia diante dos discursos oficiais.

Apesar do silêncio experimentado pela sociedade brasileira e garantido pela ação das instituições políticas e do Estado, tais recordações interditas ou indizíveis são mantidas nas estruturas informais de comunicação e resistem ao apagamento do tempo. É comum, a cada data ou a cada novo lugar de memória sobre a ditadura, voltarem à cena pública os elementos do não-dito, pois os ressentimentos e recalques estão em constante deslocamento. “O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do não-dito para a contestação e para a reivindicação” [Pollak 2006: 24]. De fato, a irrupção das memórias

sufocadas em contestação e reivindicação seria o melhor que poderia acontecer com o trato do passado. As promessas de justiça e de superação da violência, não cumpridas no presente, reduzem o investimento do cidadão na política. “A decepção com as promessas não cumpridas não predispõe à ação; ela produz um exército de queixosos passivos, prontos para se (re)alinharem ao que existe de pior entre os conservadores, como forma de reação amarga e estéril carregada de desejos de vingança” [Kehl 2005: 48]. Ao contrário de certo senso comum acerca da memória traumática, o passar do tempo, o silêncio e a imposição de discursos dominantes consensuais contribuem para o empobrecimento dos valores políticos.

Em tais circunstâncias, um dever de memória, sem o necessário compromisso com a ação, pode turvar a elaboração do passado e projetar sobre o presente e o futuro os conflitos de outrora. A importância das recordações da violência política encontra-se na compreensão de tais eventos não somente como um trauma do passado, mas como valores que resultem em responsabilidade e compromisso, uma promessa para o futuro. E isto apenas seria possível se o passado fosse tomado como herança da dimensão pública, gerando conceitos, reflexões e valores para uma vida em democracia. Não é possível pensar a violência da ditadura, sem assumirmos o compromisso de responder aos atos de violência e tortura dos dias atuais. E também o contrário: não eliminaremos as *balas perdidas* se não apurarmos a verdade dos *anos de chumbo* e, assim, ultrapassarmos certa cultura da impunidade. Afinal, a *bala perdida* é, como o silêncio, o ato sem assinatura, pelo qual ninguém se responsabiliza.

As democracias herdeiras de regimes autoritários nascem como a esfera não só da promessa, mas também dos desejos, sejam os de recordação e esquecimento, ou os de ódio e vingança. É um novo quadro social onde se encontra um cruzamento ilimitado de demandas, pressionando o Estado e demais instituições políticas e fazendo com que sujeitos e grupos identitários se choquem com o consenso da memória coletiva nacional. A democracia surge, primeiramente, em oposição ao governo autoritário, como resposta ao arbítrio e ao abuso das funções de Estado. Ao diminuir a violência na política, proliferam as aspirações e os desejos com motivações oriundas da vida privada e pública, sob novas formas de interação social. A boa saúde futura do corpo político depende do trato dispensado à memória e de como nos apropriamos dela no presente.

Anthea Jeffrey [1999] critica os trabalhos da *Comissão* sul-africana por haver supervalorizado a verdade da primeira pessoa do discurso e da narrativa, em detrimento da apuração das verdades de fato ou objetivas. No entanto, a *Comissão* não era um

tribunal, mas antes uma esfera política de transição e de reconciliação, o lugar por excelência das relações entre pares, para a transformação do litígio violento em dissenso partilhado. “Desconstruir e reconstruir o testemunho, a história que se conta e a história de modo geral, com a memória complexa e o esquecimento inevitável, tudo fazendo parte integrante do debate democrático” [Villa-Vicencio 2004: 324]. O processo de reconciliação sul-africano não se resumiu ao acúmulo de regras e sua promessa foi a de um novo começo, algo que não se pode possuir, nem controlar, levando a conhecer o passado por uma multidão de vozes.

Podemos dizer que a memória do trauma político trouxe um novo acontecimento para a história: a lembrança dos crimes contra a humanidade. Recordar e narrar o passado traumático, como fez a África do Sul, mais do que um dever de memória, se constitui em memória política livre. A grande novidade sul-africana, tenha sido ou não fruto de um impasse no campo de batalha, levando os contendores a um empate, esteve em romper com um modelo que, inaugurado em Nuremberg, foi pouco aplicado nas décadas seguintes – mas foi aplicado e serviu de referência a muitos que desejavam punir autores de crimes contra a humanidade, genocídio e outros. A jurisprudência de Nuremberg esteve maculada por ser, em parte, uma justiça dos vencedores, finalizando a guerra e julgando exemplarmente os comandantes. Porém, mesmo assim, abriu espaço para reivindicações que redundaram no conceito de crimes contra a humanidade, nos tribunais internacionais, bem como nas tentativas frustradas de levar a juízo os criminosos das ditaduras sul-americanas. Um caso isolado parece ser a anulação das leis de impunidade na Argentina, que recomeça a condenar e prender os principais criminosos da ditadura. A par desta vertente, a abertura sul-africana propõe uma alternativa que surge como fruto não apenas de um impasse, mas também de uma escolha. No lugar da exclusividade de voz ao direito e à justiça, valoriza-se também o discurso da psicologia, da antropologia, dos sentimentos. A dor que se publica, que recebe reconhecimento público e cidadão, é entendida como um bem positivo que a vítima recolhe e que reduz seu sofrimento e a integra melhor na sociedade.

Contudo, a reconciliação sul-africana parece não ter chegado ao fim. Afinal, a população negra continua vivendo em péssimas condições e as vítimas apontadas pela *Comissão* – cerca de 22 mil pessoas – pouco receberam em compensação ao dano sofrido. O sacrifício de abrir mão da punição em troca da verdade foi limitado pelo reduzido número de confissões aceitas – 17%. E, entre as anistias aprovadas, a maior parte revelou somente a *verdade* suficiente para o benefício. Note-se que no Brasil, onde

não há a publicidade do apurado, as requisições da indenização do Estado ultrapassam 50 mil pessoas, enquanto na África do Sul tenha-se limitado a menos da metade desta cifra. De certo modo, boa parte das vítimas não acreditou que a anistia não valeria abdicar da punição. Quando algumas famílias reclamaram na justiça, contra a anistia, seus direitos civis, o Tribunal Constitucional alegou que a suspensão de direitos era permitida, desde que compensada pela reparação.

O relatório final da *Comissão* recomendou que as grandes empresas, inclusive os bancos estrangeiros, as que mais haviam se beneficiado com o *apartheid* deveriam ser taxadas – dentre outras medidas, como a reconsideração da dívida externa do país, conhecida como “dívida odiosa”. Entretanto, as medidas propostas ou foram minimizadas ou desconsideradas quando da formulação das políticas públicas pelo Estado – instituição executora das indicações da *Comissão*. Por um lado, a soberania do processo de reconciliação parece não ter se apropriado de poder suficiente para agir; a *Comissão* criou a escuta necessária a uma esfera pública, ampliada em audiências públicas devido à situação limite em que se encontrava o país; porém, a verdade apurada pelos testemunhos não redundou em atos, como poderia ocorrer na ordem jurídica. Por outro lado, a não responsabilização legal pelo *apartheid* redundou em quase ausência de reparação material. De modo que o maior benefício da reconciliação, o esfriamento da violência, é colocado em risco diante das delicadas condições sociais e econômicas da maior parte da população.

De qualquer forma, o fim das ditaduras militares na América do Sul e a desintegração do *apartheid* na África do Sul, nos anos 80 e 90, juntamente com o nascimento de suas novas democracias, resultaram no mais notável investimento em direitos humanos desde a Declaração Universal dos Direitos dos Homens (1948) e suas conseqüências, como a inclusão do conceito de crimes contra a humanidade no direito internacional. Por outro lado, note-se que o fim dos regimes autoritários do leste europeu redundou em novas democracias, mas em nenhuma houve investimento na apuração da verdade e na inclusão da justiça na pauta das novas relações sociais. Ou será que não há desaparecidos políticos da antiga Alemanha Oriental⁴⁸? E as memórias dos campos de concentração búlgaros denunciados por Todorov, em *O homem desenraizado* [1999]?

⁴⁸ O maior ato de elaboração do passado da antiga República Democrática da Alemanha foi a liberação dos arquivos da Stasi, a polícia política, em 1992 – aos indivíduos dos quais tratavam os arquivos e, em 2002, foi ampliado o acesso aos pesquisadores e jornalistas.

Nas experiências do hemisfério sul do planeta, ainda que as transições para a democracia tenham sido negociadas muitas vezes com os ditadores em seus cargos, parte desses processos criou novos meios de elaborar o passado doloroso em um presente democrático, procurando dar visibilidade aos conflitos que não se encerraram com a mera passagem de um governo autoritário para uma esfera pública de liberdade. É o caso das experiências de comissões de verdade, com destaque para África do Sul, Chile e Peru. Há ainda o uso do direito internacional, como no caso do ditador chileno Augusto Pinochet, preso em Londres, e dos processos contra oficiais argentinos na Espanha e na Itália – ações em solo do hemisfério norte motivadas pela política sul-americana. Some-se a estes passos, o recente movimento argentino de afirmação da justiça e adoção de caminhos próprios sobre o trato do passado, questionando se é necessário, além da verdade e da reconciliação, presentes nas comissões de verdade, a inclusão de um terceiro, a justiça.

Enquanto alguns países se dedicaram à criação de novos investimentos em direitos humanos, o Brasil manteve-se como modelo de não-justiça e não seguiu sequer a jurisprudência de Nuremberg, nem a política de verdade e reconciliação. Houve aqui uma grande ditadura, mas os arquivos públicos não foram abertos e as leis de reparação somente ouviram o reclamo das vítimas por meio de frios documentos; não deram direito à voz e não apuraram a verdade, causando o paradoxo de, ao recolher provas sobre os crimes, mas não lhes conceder publicidade, ampliar ainda mais o silêncio sobre a repressão. Justamente é o hemisfério sul o local onde ocorre importantes investimentos em direitos humanos e em novos modos de ação política, bem como onde se convive com a situação na qual a justiça e a verdade mantêm-se ausentes da esfera pública.

Controlar a memória ou anular suas tensões é um ato da política. Memória é política e a memória dos anos de violência é, no presente, uma questão política. O maior paradoxo das novas democracias encontra-se na convivência da recordação, um movimento em direção ao passado, com o compromisso de criação de uma nova história no presente, um olhar para o futuro. Quando, no presente, a busca pela verdade sobre o passado é evocada, procura-se uma “ética da ação presente” [Gagnebin 2006: 39]. A busca pela verdade do passado é antes uma ação de rejeição à mentira e à omissão, um valor ético de elaboração da memória, mas também uma ação política. Com as comissões de verdade e a luta por justiça, condições foram criadas para pensarmos em uma convivência democrática, na qual a publicidade dos traumas e

ressentimentos, por meio das narrativas dos eventos passados, promova a política como dissenso e livre partilha das memórias.

Bibliografia

- ABECASSIS, Armand. *L'acte de mémoire*. In: Olivier Abel (org.). **Le pardon. Briser la dette et l'oubli**. Paris: Autrement, 1991, pp. 148-168.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III**. Valencia: Pré-Textos, 2005.
- APPLEBAUM, Anne. **Gulag: uma história dos campos de prisioneiros soviéticos**. São Paulo: Ediouro, 2004.
- ARANTES, Paulo. *Estado de sítio*. In: Isabel Loureiro, José Corrêa Leite e Maria Elisa Cevasco (orgs.). **O espírito de Porto Alegre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, pp. 51-60.
- ARENDRT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Compreensão e política*. In: **A dignidade da política**. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, pp. 39-53.
- _____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997a.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997b.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000a.
- _____. **A vida do espírito. O pensar, o querer, o julgar**. Trad. Antônio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000b.
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. **Brasil: nunca mais**. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1985.
- AVELAR, Idelber. **Alegorias da derrota. A ficção pós-ditatorial e o trabalho de luto na América Latina**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

- BASTOS, Lúcia Elena A. F. **As leis de anistia face ao direito internacional. O caso brasileiro.** São Paulo: Doutorado em Direito / USP, 2007, mimeo.
- BECCARIA, Cesare Bonesana. **Dos delitos e das penas.** Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão.** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Experiência e pobreza.* In: **Obras escolhidas I, Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1994a, pp. 114-119.
- _____. *O narrador.* In: **Obras escolhidas I, Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1994b, pp. 197-221.
- _____. *Sobre o conceito de história.* In: **Obras escolhidas I, Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1994c, pp. 222-234.
- BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente. Atualidade de Weimar.** Rio de Janeiro: Azougue, 2004.
- BERGSON, Henri. **Memoria y vida.** Textos escolhidos por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza, 1987.
- BICUDO, Hélio. *Lei de anistia e crimes conexos.* In: Janaína Teles (org.). **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade?** São Paulo: Humanitas, 2000, pp. 73-75.
- BONAFINI, Hebe de. *Mãe coragem.* In: **Caros Amigos.** Ano VI, n. 68, novembro de 2002, pp.32-36.
- BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BORGES, Jorge Luis. *Funes, o memorioso.* In: **Ficções.** São Paulo: Globo, 1989, pp. 89-97.
- _____. *Funes, El memorioso.* In: **Ficciones.** Madri: Alianza, 1995, pp. 121-132.
- BOURGUET, Christian. *Entre amnistie et imprescriptible.* In: **Le pardon. Briser la dette et l'oubli.** Olivier Abel (org.). Paris: Autrement, 1991, pp. 43-60.
- BURKE, Peter. *A última grande narrativa.* In: Caderno **Mais!**, da *Folha de S. Paulo*, 31 de julho de 2005, p. 3.
- CAYLA, Olivier. *A veu et fondement du droit.* In: Bárbara Cassin, Olivier Cayla e Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, Réconciliation, Réparation.** Paris: Seuil, 2004, pp. 89-110.
- CARDOSO, Irene. **Para uma crítica do presente.** São Paulo: 34, 2001.
- CARVALHO, José Murilo de. *A memória nacional em luta contra a história.* In: **Mais!** São Paulo: *Folha de São Paulo*, 12 de novembro de 2000, pp.18-9.
- CASSIN, Barbara. *Politiques de la mémoire. Des traitements de la haine.* In: **Multitudes**, n. 9 (6), 2001, pp. 177-196.
- _____. *A mnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique.* In: Barbara Cassin et alli (orgs.). **Vérité, réconciliation, réparation.** Paris: Seuil, 2004, pp. 37-57.
- CASTELLS, Manuel. **The Rise of the Network Society.** Oxford: Blackwell, 2000.

- CHAUÍ, Marilena. *História a contrapelo*. In: Edgar de Decca. **O silêncio dos vencidos**. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp. 11-28.
- _____. *A tortura como impossibilidade da política*. In: **I Seminário do Grupo Tortura Nunca Mais**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COMBLIN, Joseph. **A ideologia de Segurança Nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- COMITÊ Brasileiro pela Anistia. Secção do Rio Grande do Sul. **Dossiê dos mortos e desaparecidos**. Porto Alegre: Assembléia Legislativa, 1984.
- COMISSÃO de Direitos Humanos da Câmara Municipal de São Paulo. **Anistia. 20 anos de luta!** São Paulo, 1999.
- COMISSÃO de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos e INSTITUTO de Estudos da Violência do Estado. **Dossiê dos mortos e desaparecidos políticos a partir de 1964**. Prefácio D. Paulo Evaristo Arns. São Paulo: Imesp, 1996.
- COUTO E SILVA, Golbery do. **Geopolítica do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Duzentos anos de condenação da tortura*. In: Pietro Verri. **Observações sobre a tortura**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. VII-XXIII.
- DECCA, Edgar de. **O silêncio dos vencidos**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- _____. **Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon**. Paris: Seuil, 2000.
- _____. **Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible**. Paris: L'Herne, 2005a.
- _____. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?* In: Evando Nascimento (org.). **Jacques Derrida. Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005b, pp. 45-94.
- DIDEROT et D'ALEMBERT. **Encyclopédie**. Paris: Bibliothèque de L'Im, 2002.
- DORFMAN, Ariel. **O longo adeus à Pinochet**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- DOSSE, François. *Travail et devoir de mémoire chez Paul Ricoeur*. In: Alain Houziaux (org.). **La mémoire, pour quoi faire?** Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2006, pp. 75-103.
- DOXTADER, Erik. *La réconciliation avant la réconciliation: la "précedence" sud-africaine*. In: Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, réconciliation, réparation**. Paris: Seuil, 2004, pp. 243-259.
- DREYFUS, H. e RABINOW, P. (org.). **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. Paris: Gallimard, 1984.
- FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 1995.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Retrato calado**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, revisão técnica e introdução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV.
- _____. *O sujeito e o poder*. In: **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica**. Dreyfus, H. (org.). Rio de Janeiro: 1995.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. In: **Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. 14.
- _____. *Reuerdo, repetición y elaboración*. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981a, volume II, pp. 1683-1688.
- _____. *Moisés y la religión monoteísta: três ensayos*. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981b, volume III, pp. 3241-3324.
- _____. **O mal-estar na civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: Walter Benjamin. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 7-19.
- _____. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: 34, 2006.
- GARAPON, Antoine. *La justice comme reconnaissance*. In: Bárbara Cassin, Olivier Cayla e Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, Réconciliation, Réparation**. Paris: Seuil, 2004, pp. 181-203.
- GASPARI, Elio. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002a.
- _____. **A ditadura escancarada**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002b.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2006.
- GOLDSTONE, Richard J. **For Humanity: Reflections of a War Crimes Investigator**. Yale: Yale University Press, 2001.
- GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**. São Paulo: Ática, 1987.
- GRECO, Heloisa Amélia. **Dimensões fundamentais da luta pela anistia**. Doutorado em História / PUC-MG, 2003, mimeo.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- _____. **La mémoire collective**. Paris: A. Michel, 1997.
- HAROCHE, Claudine. *Elementos para uma antropologia política do ressentimento: laços emocionais e processos políticos*. In: **Memória e ressentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Stella Bresciani e Márcia Naxara (orgs.). Campinas: Unicamp, 2001, pp. 333-50.

- HAYNER, Priscilla B. **Unspeakable truths. Facing the challenge of truth commissions.** London: Routledge, 2002.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HOUZIAUX, Alain. *Le péche originel, Freud et le devoir de mémoire.* In: Alain Houziaux (org.). **La mémoire, pour quoi faire?** Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2006, pp. 13-46.
- IZQUIERDO, Ivan. *Lembranças e omissões.* In: **Pesquisa Fapesp.** São Paulo: n. 99, maio de 2004, p. 16-19.
- JANKELEVITCH, Vladimir. **Le pardon.** Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1967.
- _____. **L'irreversible et la nostalgie.** Paris: Seuil, 1986a.
- _____. **L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité.** Paris: Seuil, 1986b.
- _____. *Lettre de Vladimir Jankélévitch du 5 juillet 1980.* In: **Vladimir Jankélévitch. Philosophie, Histoire, Musique.** Paris: Magazine Littéraire, n. 333, junho de 1995, pp. 57.
- JASPERS, Karl. **La culpabilité allemande.** Paris: Minut, 1990.
- _____. **Iniciação filosófica.** Lisboa: Guimarães, 1998.
- JEFFREY, Anthea. **The truth about the Truth Commission.** Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 1999.
- KADARE, Ismail. **Abril despedaçado.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** Tradução de Edson Bini. Bauru (SP): Edipro, 2003.
- KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KAISER, Susana. **Postmemories of terror. A new generation copes with the legacy of the 'Dirty War'.** New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- KEHL, Maria Rita. **Ressentimento.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- _____. *Ressentimento e rememoração.* In: **Revista Reportagem. Os arquivos militares. Por que o governo não abre.** Belo Horizonte: Manifesto, ano V, n. 65, fevereiro de 2005, pp. 45-48.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado: para uma semântica de los tiempos históricos.** Barcelona: Paidós, 1993.
- KROG, Antje. **La douleur des mots.** Arles: Actes Sud, 2004.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos — um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Schwarcz, 1991.
- LAPLANCHE e PONTALIS. **Vocabulário de psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LAX, Ilan. *Le témoignage d'un commissaire. Juger les demandes d'amnistie et promouvoir la réconciliation.* In: Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, reconciliation,**

- reparation**. Paris: Seuil, 2004, pp. 281-299.
- LE BRETON, David. **Du silence**. Paris: Métailie, 1997.
- LEFORT, Claude. **A invenção democrática – os limites do totalitarismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEFRANC, Sandrine. **Politiques du pardon**. Paris: PUF, 2002.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 1968.
- _____. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 1982.
- LORAUX, Nicole. *De l'amnistie et de son contraire*. In : Yerushalmi et alli.. **Usages de l'oubli**. Paris: Seuil, 1987, pp. 23-48.
- _____. **Les mères em deuil**. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Elogio do Anacronismo*. In: Adauto Novaes (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 57-70.
- MANDELA, Nelson. **Um long chemin vers la liberté**. Paris: Fayard, 1995.
- MARKUN, Paulo e HAMILTON, Duda. **Que as armas não falem**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MEZAROBBA, Glenda. **Um acerto de contas com o futuro. A anistia e suas conseqüências – um estudo do caso brasileiro**. São Paulo: Mestrado em Ciência Política/ USP, 2003, mimeo.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NORA, Pierre. *Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux*. In: Pierre Nora (org.). **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1997, volume 1.
- OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista. O Omitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- PEREIRA, Anthony. *Via judicial da repressão evitou mortes, afirma brasilianista*. In: **Folha de S. Paulo**. São Paulo: 5 de abril de 2004, p. A10.
- PEREIRA, Francisco José. **Apartheid. O horror branco na África do Sul**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PERRONE-MOISÉS, Cláudia. *O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida*. In: Adriano Correia (org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006, pp. 211-224.
- _____. *A reconciliação impossível*. In: **Agencia Carta Maior**. Disponível em www.cartamaior.uol.com.br, publicado em 22 de janeiro de 2007.

- PLATÃO. **Les lois**. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Fedro*. In: **Diálogos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- POLLAK, Michael. **Memória, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite**. Buenos Aires: Al Margen, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento – política e filosofia**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: 34, 1996a.
- _____. *O dissenso*. In: Adauto Novaes (org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.
- _____. **La haine de la démocratie**. Paris: La Fabrique, 2005.
- RAVELING, Wiard. *Lettre de Wiard Raveling juin 1980*. In: **Vladimir Jankélévitch. Philosophie, Histoire, Musique**. Paris: Magazine Littéraire, n. 333, junho de 1995, pp. 53-56.
- RAYNAUD, Philippe. *La mémoire et le droit. Réflexions sur l'amnistie et la prescription*. In: Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, reconciliation, reparation**. Paris: Seuil, 2004, pp. 269-279.
- REIS, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000a.
- _____. *A anistia recíproca no Brasil ou a arte de reconstruir a História*. In: Janaína Teles (org.). **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade?** São Paulo: Humanitas, 2000b, pp. 113-119.
- _____. *Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória*. In: Daniel Aarão Reis, Marcelo Ridenti e Rodrigo Patto Sá Motta (orgs.). **O golpe e a ditadura militar quarenta anos depois (1964-2004)**. Bauru (SP): Edusc, 2004, pp. 29-52.
- RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- _____. **A sociedade contra o social. O alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000a.
- _____. *Democracia versus República. A questão do desejo nas lutas sociais*. In: Newton Bignotto (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2000b.
- _____. **A democracia**. São Paulo: Publifolha, 2001a.
- _____. **A República**. São Paulo: Publifolha, 2001b.
- RICOEUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *A vant la justice non violente, la justice violente*. In: Barbara Cassin, Olivier Cayla e Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, reconciliation, reparation**. Paris: Seuil, 2004, pp. 159-171.
- _____. **Le juste, la justice et son échec**. Paris: L'Herne, 2005.
- RIDENTI, Marcelo. **O fantasma da revolução**. São Paulo, Unesp, 1996.
- ROBERTSON QC, Geoffrey. **Crimes Against Humanity. The Struggle for Global Justice**. New York: Penguin Books, 2000.

- ROLLEMBERG, Denise. **Exílio. Entre raízes e radares**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Édipo e o anjo. Itinerários freudianos em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SÁBATO, Ernesto. **Nunca Mais. Informe da Comissão Nacional Sobre o Desaparecimento de Pessoas na Argentina**. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *Encontro marcado*. In: **Revista Reportagem**. São Paulo: Manifesto, ano V, n. 65, p. 31-35, 01 fev. 2005.
- SALAZAR, Philippe-Joseph. *La dernière république*. In: Desmond Tutu (org.). **Amnistier l'apartheid. Tavaux de la Commission Vérité et Réconciliation**. Paris: Seuil, 2004.
- SARLO, Beatriz. *A história contra o esquecimento*. In: **Paisagens imaginárias**. São Paulo: Edusp, 1997, pp. 35-42.
- _____. **Tempo passado. Cultura da memória e guinada subjetiva**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SARTRE, Jean Paul. *Uma vitória*. In: Henri Alleg. **A tortura**. Tradução de Armando Gimenez. São Paulo: Zumbi, 1959, pp. 13-39.
- SCHELER, Max. **L'homme du ressentiment**. Paris: Gallimard, 1970.
- SEMPRÚN, Jorge. **La escritura o la vida**. Barcelona: Tusquets, 1997.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *Consolação a minha mãe Hélvia*. In: Epicuro et alli. **Antologia de textos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 181-260.
- SKIDMORE, Thomas E. **Brasil: de Castelo a Tancredo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SOSNOWSKI, Saúl e SCHWARTZ, Jorge (orgs.). **Brasil: o trânsito da memória**. São Paulo: Edusp, 1994.
- STEIN, Ernildo. **Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda**. Porto Alegre: UFRGS, 1993.
- TELES, Janaína (org.). **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade?** São Paulo: Humanitas, 2000.
- _____. **Os Herdeiros da Memória. A luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos por verdade e justiça no Brasil**. São Paulo: Mestrado em História / USP, 2005, mimeo.
- TODOROV, Tzvetan. **Les abus de la mémoire**. Paris: Arléa, 1995.
- _____. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- _____. **Memória do mal, tentação do bem**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Arx, 2002.
- TUTU, Desmond. *Pas d'amnistie sans vérité*. In: **Esprit**. Paris: 1997, 12, pp. 68-9.
- _____. **Il n'y a pas d'avenir sans pardon**. Paris: Albin Michel, 1999.

- _____ (org.). **Amnistier l'apartheid**. Paris: Seuil, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 1986.
- VERRI, Pietro. **Observações sobre a tortura**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VEZZETTI, Hugo. **Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. **Les assassins de la mémoire**. Paris: Seuil, 1995.
- VILELA, Teotônio (org.). **Anistia**. Volumes I e II. Brasília (DF): Congresso Nacional. Comissão Mista sobre Anistia do Congresso Nacional, 1982.
- VILLA-VICENCIO, Charles. *Oubli, mémoire et vigilance*. In: Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (orgs.). **Vérité, reconciliation, reparation**. Paris: Seuil, 2004, pp. 319-337.
- WEFFORT, Francisco. **Por que democracia?** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Por que democracia?* In: Alfredo Stepan (org.). **Democratizando o Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1988, pp. 483-519.
- WEINRICH, Harald. **Lete. Arte e crítica do esquecimento**. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- WIESEL, Elie. **Paroles d'étranger**. Paris: Seuil, 1982.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.