

O PREÇO DE UMA RECONCILIAÇÃO EXTORQUIDA

Jeanne Marie Gagnebin

A construção histórica é dedicada à memória dos sem nome.¹

Walter Benjamin

Não sou brasileira, mas simplesmente uma professora de filosofia que tenta trabalhar sobre as questões da memória e do esquecimento. Minha contribuição talvez seja menos militante do que o título sugere. Gostaria de compreender melhor as relações de ignorância e de indiferença que prevalecem em relação ao passado no Brasil, em particular em relação à ditadura, mas também à escravidão e às lutas e resistências populares em geral. Ignorância e indiferença que também dizem respeito ao presente, à tortura e à morte de tantos cidadãos, pobres, negros, pardos, sem cor nem nome; e compreender também melhor nosso medo, o nosso de classe média alta ou não, porque a violência cotidiana, se atinge primeiramente os pobres da periferia, também nos ameaça, e dela tentamos nos proteger pelo enclausuramento em condomínios cercados de muros com arame farpado e guardas, cópia obscena de outros campos. Essas relações de ignorância, indiferença e medo caracterizam, sem dúvida, várias sociedades de nossa “pós-modernidade” capitalista. Assumem, no entanto, traços específicos no Brasil que devem ser melhor analisados e explicitados, o que esse seminário pode ajudar a fazer.

Durante os últimos meses, participei de duas bancas de doutorado em filosofia, uma na Universidade de São Paulo (USP), outra na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)², que tratavam, ambas,

¹ Dem Gedächtnis der Namenlosen ist die historische Konstruktion geweiht.

² Respectivamente a tese de Edson Teles, *Brasil e África do Sul: memória política em democracias com herança autoritária* (Tese de Doutorado, São Paulo, Depto. de Filosofia da FFLCH, USP, 2007) e Maria Luci Bu Migliori, *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida* (Tese de Doutorado, São Paulo, Depto. de Filosofia, PUC-SP, 2007).

dessas questões de *políticas* da memória. Nos dois trabalhos, foi estabelecida uma confrontação entre várias políticas de memória e de “reconciliação”, notadamente a partir dos exemplos da África do Sul e do Brasil. Na África do Sul, quando saiu da prisão – onde ficou 27 anos –, Nelson Mandela instituiu a “Comissão Verdade e Reconciliação”, que trabalhou durante três anos, de 1995 a 1998, para tornar públicos os crimes cometidos durante o período do *apartheid*, ouvir as vítimas e os criminosos, isto é, narrar, na medida do narrável, o que aconteceu e, depois, anistiar – ou não – os culpados. No Brasil, o próprio governo militar promulgou, em 1979, a Lei de Anistia, que deveria impor o esquecimento dos crimes de tortura dos agentes do Estado e, também, numa inclusão posterior, de “terrorismo” de esquerda, crimes não diferenciados entre eles, portanto. A discussão da revisão dessa lei ganhou nova força atualmente, no espaço restrito da imprensa escrita (não televisiva), em particular a partir de 2006, com a corajosa atitude da família Teles, que abriu uma ação cível contra o coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra, pedindo reconhecimento das práticas de tortura às quais foram submetidos os membros dessa família. O coronel Ustra foi diretor do Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) em São Paulo entre setembro de 1970 e janeiro de 1974, período durante o qual houve 502 denúncias de tortura e 49 mortes nas dependências do DOI-CODI.

Vou tentar proceder aqui, porque para isso a filosofia pode realmente ser de auxílio, a algumas distinções conceituais que a leitura desses dois trabalhos, aos quais devo muito, me obrigou a pensar. Vou me apoiar nas reflexões de Ricoeur e de Derrida (ambos comentaram os trabalhos da “Comissão Verdade e Reconciliação”), como também nas de Adorno a partir da necessidade de *Aufarbeitung der Vergangenheit* (expressão que podemos traduzir por “elaboração do passado”) na Alemanha pós-Segunda Guerra, em particular depois da *Shoah* [Holocausto]. Primeiro, vou distinguir entre várias formas de esquecimento, às vezes até opostas; e, num segundo momento, tentarei esclarecer a relação entre a narração do passado e aquilo que, nas palavras do grande historiador Michel de Certeau, podemos chamar de ritos de sepultamento dos mortos.

Como se sabe, no mínimo desde Freud e Proust, o esquecimento não é somente uma não-memória, um apagar dos rastros, uma página em branco. Existe também aquilo que Paul Ricoeur, na sua suma, *La mémoire, l'histoire,*

*l'oubli*³, chama de “esquecimento de reserva”, isto é, um manancial de lembranças não conscientes, diria Proust, inconscientes, diria Freud⁴, que pode se transformar num precioso aliado no processo da recordação quando o sujeito do lembrar desiste de tudo controlar no campo restrito de sua consciência. Existe igualmente, como a afirma toda filosofia de Nietzsche, uma dimensão feliz do esquecimento, uma alegria e uma leveza que permitem fazer as pazes com o passado, geralmente depois de um longo, dolorido e generoso processo de elaboração, leveza e alegria que possibilitam não carregar mais o passado como uma pedra nos ombros, mas reaprender a dançar e a inventar outras figuras de vida no presente. Esse esquecimento feliz remete, na tradição literária e filosófica, ao êxtase erótico e à embriaguez dionisiaca, na tradição religiosa ao enlevo místico, à Graça e ao Perdão que são como prefigurações da Redenção. Observemos que esse conceito de Redenção/*Erlösung*, tão essencial, por exemplo, para as reflexões de Walter Benjamin sobre a história, deriva desse radical de solução e dissolução feliz, do grego *luein*, do alemão *lösen*.

Essas dimensões positivas do esquecimento nunca negam ou apagam o passado, mas transformam seu estatuto vivido no presente, permitem que se viva sem ressentimento, diz Nietzsche, sem cair na perpétua repetição, diz Freud, permitem a instauração do novo.

Ora, a imposição do esquecimento como gesto forçado de apagar e de ignorar, de fazer *como se não houvesse havido* tal crime, tal dor, tal trauma, tal ferida no passado, esse gesto vai justamente na direção oposta dessas funções positivas do esquecer para a vida. Impor um esquecimento significa, paradoxalmente, impor uma única maneira de lembrar – portanto um não lembrar, uma “memória impedida” [*une mémoire empêchée*], diz Ricoeur⁵, uma memória que vai lutar, brigar para poder voltar. Nesse contexto, todas políticas de anistia, promulgadas em várias circunstâncias por vários estados, servem, no máximo (e é isso a que geralmente pretendem), a tornar possível uma sobrevivência *imediata* do conjunto da nação enquanto tal, mas não garantem uma coexistência em comum duradoura. Essas políticas são antigas, não são nenhuma invenção de militares brasileiros, argentinos

³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2000). [Ed. bras.: *A memória, a história, o esquecimento*, Campinas, Edunicamp, 2008.]

⁴ Uma diferença de conceitos que, aliás, estabelece toda distinção entre Freud e Proust – mas não vou me demorar nessa análise aqui.

⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 576.

ou chilenos. Ricoeur cita⁶ a famosa anistia promulgada em Atenas em 403 a.C., depois da vitória dos democratas sobre a oligarquia e o governo dos Trinta Tiranos. Todos os cidadãos atenienses⁷ tiveram a obrigação de jurar que não lembrariam em público das infelicidades e dos males do passado, para tentar evitar o desastre da sedição (*stasis*) interna e do consequente enfraquecimento diante dos inimigos externos. Somente assim os membros da cidade podiam reconstruir um mínimo de paz cívica, condição da retomada da vida em comum. O mesmo objetivo é visado pelo Editto de Nantes, promulgado pelo rei francês Henrique IV, em 1598, depois das guerras fratricidas de religião, que opuseram católicos e protestantes. Ambos os exemplos são claros: a proclamação da anistia intenta a possibilidade de reconstrução de um mínimo de convivência entre duas frações importantes da nação dilacerada. Nesse contexto, aliás, podemos nos perguntar sobre o alcance da Lei de Anistia no Brasil: visava ela realmente apaziguar a memória de duas partes importantes do povo brasileiro no seu conjunto ou se tratava, como tantas vezes no Brasil, de um arranjo (precário) entre duas frações opostas da assim chamada “elite”? De qualquer maneira, a anistia configura sempre uma política de *sobrevivência imediata*, às vezes realmente necessária, mas não pode pretender ser uma política definitiva de regulamento da memória histórica. Tanto é assim que se democratas e partidários da oligarquia, católicos e protestantes não se trucidam mais, tampouco se reconciliam: empreendem, posteriormente, outros tipos de luta.

Assim, a anistia não consegue o que sua semelhança fonética com o termo de *amnésia* promete: ela não pode nem impedir nem mudar o lembrar, ela não pode ser um obstáculo à busca da “verdade do passado”, como se diz, aliás de maneira bastante ambígua. Ela somente pode criar condições artificiais, talvez necessárias, que tornam possível uma retomada mínima da existência em comum no conjunto da nação. Ela configura uma trégua, uma calmaria provisória, motivada pelo desejo de continuar a vida, mas não é nenhuma solução, nenhuma reconciliação, menos ainda um perdão. Num livro anterior, Ricoeur já insistia com força no caráter *antitético* da anistia e do perdão. Ele escreve:

⁶ Ibidem, p. 586ss.

⁷ Um número bastante restrito de pessoas, portanto, calcula-se que havia cerca de 400 mil moradores em Atenas sob Péricles, mas que só 10% deles eram cidadãos (isto é, nem mulheres, nem escravos, nem crianças, nem metecos!).

Se me demoro um pouco na questão da anistia, é na medida em que, apesar das aparências, ela não prepara de jeito nenhum para a justa compreensão da ideia de perdão. Ela constitui, em muitos aspectos, sua antítese. [...] À interdição de toda ação jurídica, portanto à interdição de qualquer perseguição dos criminosos, junta-se a interdição de evocar os próprios fatos sob sua qualificação criminosa. Trata-se portanto de uma verdadeira *amnésia institucional* que induz a fazer como se o evento não tivesse acontecido. [...] O preço a pagar é pesado. Todos os *malefícios do esquecimento* estão contidos nessa incrível pretensão de apagar os rastros das discórdias públicas. Nesse sentido, a anistia é o contrário do perdão, o qual, como veremos, requer a memória. Cabe então ao historiador (cuja tarefa é tornada singularmente difícil pela instauração do esquecimento institucional) refutar pelo discurso a tentativa pseudojurídica de apagar os fatos.⁸

Essas palavras de Ricoeur, sempre tido como um autor tão comedido, são contundentes: a anistia representa uma “incrível pretensão” de manipulação da memória pública, é uma “tentativa pseudojurídica de apagar os fatos”. Poderíamos também concluir: se ela constitui em certas situações um *pis-aller* [mal menor], ela não é nenhuma solução durável, mas só uma pausa para reconstituição posterior do estabelecimento de uma verdadeira ordem político-jurídica. Ela tampouco significa perdão. Derrida⁹ e Ricoeur, mesmo que de maneira bastante diferente, concordam em lembrar que o perdão se inscreve, como seu nome o diz em várias línguas, numa economia do *dom*, da dádiva, economia incomensurável a qualquer ordem jurídica, no fundo a qualquer *economia* mesma, aos acordos e compromissos político-estratégicos. Ele assinala a presença de uma esfera de relações hu-

⁸ Paul Ricoeur, *Le juste* (Paris, Editions Esprit, 1995), p. 205-6. “Si je m’arrête quelque peu à la question de l’amnistie, c’est dans la mesure où, en dépit des apparences, elle ne prépare aucunement à la juste compréhension de l’idée de pardon. Elle en constitue à bien des égards l’antithèse. [...] À l’interdiction de toute action en justice, donc à l’interdiction de toute poursuite de criminels, s’ajoute l’interdiction d’évoquer les faits eux-mêmes sous leur qualification criminelle. Il s’agit donc d’une véritable amnésie institutionnelle invitant à faire comme si l’événement n’avait pas eu lieu. [...] Le prix à payer est lourd. Tous les méfaits de l’oubli sont contenus dans cette prétention incroyable à effacer les traces des discordes publiques. C’est en ce sens que l’amnistie est un contraire du pardon, lequel, comme on va y insister, requiert la mémoire. C’est alors à l’historien (donc la tâche est rendue singulièrement difficile par cette instauration de l’oubli institutionnel) qu’il revient de contrecarrer par le discours la tentative pseudo-juridique d’effacement des faits.”

⁹ De Derrida, ver, entre outros, “Le siècle et le pardon”, em *Foi et Savoir* (Points, Seuil, 2000).

manas mais alta (que pode ou não se fundamentar na esfera religiosa), um território sobre o qual nenhum sistema jurídico pode pretender legisferar, justamente porque indica algo que não é da ordem da *lei*, mas que só pode ser dado, nunca imposto.

Em seu ensaio a respeito da Comissão Verdade e Reconciliação na África do Sul¹⁰, Derrida cita uma mulher, cujo marido foi cruelmente morto, convidada a vir escutar o relato do assassino. Perguntada se ela poderá ou não perdoar, ela responde que não consegue, que nunca conseguirá, que nenhum governo nem comissão pode perdoar, somente ela, a vítima, e que ela não o consegue¹¹. No entanto, o trabalho da Comissão – que se inscreve numa tentativa de procedimento jurídico – continua. O criminoso será julgado, e se for julgado que terá dito toda verdade, pode vir a ser anistiado pela Comissão: já que esta pode anistiar *quando alguém falou toda a verdade*. Isto é, exatamente o contrário daquilo que a lei brasileira de anistia pressupõe: a saber, o *silêncio*. No caso da Comissão Verdade e Reconciliação, a anistia não visa o esquecimento. Pelo contrário, visa a narração precisa, mesmo que insuportável, dos acontecimentos, e sobre essa base comum de conhecimento, deseja reconstruir a possibilidade de *Ubuntu* (essa palavra é muito difícil de ser traduzida, ela pertence “ao campo das línguas bantus, que designa ‘a qualidade inerente ao fato de ser uma pessoa junto a outras pessoas’”¹², um termo que aponta para a necessária reintegração de todos na comunidade humana e política, pressupondo que alguém, mesmo o criminoso, pode e deve ainda ser uma pessoa humana). Nesse contexto, Derrida critica a apropriação hegeliano-cristã da palavra *Ubuntu* quando é traduzida por “reconciliação” [*Versöhnung*]¹³, porque tal palavra parece apontar muito mais para uma concepção (que não é a da filosofia europeia!) de humanidade que só se realiza na comunidade do grupo e não para uma dinâmica de culpa, arrependimento e reconciliação, como na perspectiva cristã.

¹⁰ Jacques Derrida, “*Versöhnung. Ubuntu, pardon: quel genre?*”, em *Le genre humain*, Seuil, nov. 2004 (número especial organizado por Barbara Cassin, Olivier Cayla e Philippe-Joseph Salazar consagrado à Comissão Verdade e Reconciliação sob o título “*Vérité Réconciliation Réparation*”).

¹¹ *Ibidem*, p. 138.

¹² *Idem*, *Le genre humain*, cit., nota 2, p. 25.

¹³ *Idem*, “*Versöhnung. Ubuntu, pardon: quel genre?*”, cit. A esse respeito, ver também as distinções de termos operadas por Maria Luci Bu Migliori, cit., p. 180ss.

Podemos, então, tentar resumir por que a anistia não pode acarretar nem reconciliação, forçada ou não, nem perdão, nem mesmo esquecimento, como tantos intérpretes da Lei de Anistia (não por acaso, a maioria dos militares que dela se beneficiam!) o afirmam. Por que só pode a anistia ajudar a restaurar as condições mínimas de uma retomada da vida em comum – portanto, uma ação de curta duração –, e nenhum benefício a longo prazo? Porque a memória efetiva não se deixa controlar, somente se deixa calar – às vezes também manipular, mas volta. Ela não se deixa controlar nem pelas ordens do eu consciente, nem pelos mandos do soberano, rei, padre ou militar. É essa independência do lembrar que sempre preocupou, certamente de diversas maneiras, tanto os filósofos quanto os políticos – e também os psicanalistas. As lembranças são como bichos selvagens que voltam a nos atormentar quando menos queremos. Por isso, dizem Freud, Nietzsche, Bergson e Proust, mais tarde Adorno e Benjamin, Ricoeur e Derrida, convém muito mais tentar *acolher* essas lembranças indomáveis, encontrar um lugar para elas, tentar *elaborá-las*, em vez de se esgotar na vã luta contra elas, na denegação e no recalque.

Por volta de dez anos depois de sua volta do exílio imposto pelo nazismo, eodor W. Adorno escreve uma conferência intitulada “O que significa: elaboração do passado”¹⁴. Ele se opõe às tentativas forçadas de esquecimento do passado alemão, em particular da *Shoah*, que o *boom* dos anos 1960 na República Federal Alemã estimula sob o manto do sucesso econômico que induz ao “otimismo” (aliás, uma palavra muito em voga no Brasil atual!). Simultaneamente, Adorno não defende que se fique no registro da culpabilização perpétua e da queixa. Nesse texto ecoam muitas das reflexões de Freud, em particular as contidas num pequeno texto de 1914, intitulado “*Erinnern, wiederholen, durcharbeiten*” [“Lembrar, repetir, elaborar”]. Adorno não advoga nem uma comemoração incessante nem uma heroicização das vítimas, mas uma atividade comum de esclarecimento (*Aufklärung*, o famoso conceito do idealismo alemão), isto é, em termos mais freudianos, um trabalho de elaboração (*Durcharbeitung*, palavra muito próxima daquela que usa Adorno, *Aufarbeitung*) e de luto contra a repetição e o ressentimento. Não há nesse texto nenhuma sacralização da

¹⁴ eodor W. Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, em *Eingri e* (Gesammelte Schriften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1998, v. 10-2), p. 555-72.

memória, nenhuma vitimização, duas atitudes que só ajudam a repor mecanismos de poder, acusações e justificações recíprocas, como foi muitas vezes vivenciado pelas gerações dos pais (que participaram ou não do nazismo) e dos filhos da nova república. Para sair desse círculo infernal, a exigência de não esquecimento não significa um apelo a comemorações solenes, mas uma tarefa de análise que deveria produzir instrumentos de reflexão para esclarecer também o presente, para evitar a repetição incessante, sob novas formas, das políticas de exclusão e de genocídio: “direcionar seu pensamento e seu agir de tal forma que Auschwitz não se repita, que nada de semelhante aconteça”, resume o autor na *Dialética negativa*¹⁵.

Nesse trabalho de esclarecimento, ninguém mais do que o autor da *Dialética do esclarecimento* sabe dos seus limites. Outras mudanças, políticas e econômicas, são imprescindíveis para uma transformação da sociedade, não basta a boa vontade esclarecedora e compreensiva. Mas o trabalho da *Aufklärung* é imprescindível para tornar possível o luto e a não repetição; somente ele permite enterrar os mortos, isto é, construir um espaço verdadeiro para os vivos, que não seja ameaçado pelos fantasmas do passado.

Desde os poemas homéricos se celebra a necessidade humana de enterrar os mortos, de recolher os corpos dos guerreiros mortos, de não deixar nenhum cadáver sem sepultura adequada. Essa exigência é uma das fontes da poesia que pode muito bem ser definida como um túmulo (do grego: *sêma*, signo e túmulo) não de pedras, mas de palavras, segundo as belas análises de Jean-Pierre Vernant¹⁶. A história também consiste numa homenagem aos mortos do passado, na ereção de um discurso/túmulo que possa lembrá-los. O grande historiador e psicanalista francês Michel de Certeau compara as obras dos historiadores aos cemitérios de nossas cidades. A escrita da história é, segundo ele, um “rito de sepultamento”¹⁷ que pode ser interpretado, de maneira clássica, como expressão da vontade humana de honrar a memória dos mortos, de respeitar os antepassados, de opor à fragilidade da existência singular a esperança de sua conservação na memória dos vivos – Ricoeur também diria o reconhecimento da *dívida* que nos liga ao passado. Seria um ritual ético e religioso, mesmo que secularizado, no sentido da ins-

¹⁵ eodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970), p. 356. [Ed. bras.: *Dialética negativa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009.]

¹⁶ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour* (Paris, Gallimard, 1989).

¹⁷ Michel de Certeau, *A escrita da história* (Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982). O original francês (*L'écriture de l'histoire*) é de 1975.

crição dos vivos de hoje na continuidade reconhecida e assumida de uma temporalidade que ultrapassa o mero espaço da atualidade imediata. Mas esse rito também permite, como aliás outras práticas de sepultamento e de luto, marcar uma separação clara entre o domínio dos mortos e o dos vivos, isto é, impedir que os mortos, invejosos ou raivosos, ou somente nostálgicos, possam voltar à luz do nosso (dos vivos) dia. Cito Certeau:

Por um lado, no sentido etnológico e quase religioso do termo, a escrita representa o papel de *um rito de sepultamento* [*un rite d'enterrement*]; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso. Por outro lado, tem uma função *simbolizadora*, permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente. [...] A escrita não fala do passado senão para enterrá-lo. Ela é um túmulo no duplo sentido de que, através do mesmo texto, ela honra e elimina.¹⁸

Aqueles que não conseguimos enterrar, os *desaparecidos*, não são somente fonte de tristeza e de indignação porque não podemos lhes prestar uma última homenagem. Não sabemos como morreram nem onde estão seus restos – e isso nos impede, a *nós todos*, mesmo que especialmente a seus familiares e amigos, de poder viver melhor no presente. Precisamos, pois, enterrar os mortos para saber que nós, igualmente mortais, seremos também enterrados quando morreremos, enterrados e lembrados por aqueles que vêm depois de nós. Os mortos não sepultados como que atormentam os vivos, de maneira dolorosa seus herdeiros e descendentes, mas também e sem dúvida seus algozes passados, que, mesmo quando afirmam não se arrepender, reagem com tamanha violência e rapidez quando se alude ao passado.

Esse passado que insiste em perdurar de maneira não reconciliada no presente, que se mantém como dor e tormento, esse passado não passa. Ele ressuscita de maneira infame nos inúmeros corpos torturados e mortos, mortos muitas vezes anônimos, jogados nos terrenos baldios ou nas caçambas de lixo, como foi o caso dos três jovens do morro da Providência no Rio, em julho de 2008. O silêncio sobre os mortos e torturados do passado, da ditadura, acostuma a silenciar sobre os mortos e os torturados de hoje. Todos encarnam, mesmo que sob formas diversas, a figura sinistra “daquele que é reduzido à vida nua, isto é, de um homem que não é mais homem – ou melhor, que pode ser *morto* sem que seu assassinato seja castigado”, assim a definição do *Homo Sacer* por Giorgio Agamben¹⁹. O não saber sobre

¹⁸ Ibidem, p. 118.

¹⁹ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin* (Paris, Payot, 1995, coleção Rivages), p. 31.

os mortos do passado instaura na memória um lugar de indeterminação cuja transposição atual se encontra nesses espaços indeterminados de exceção, situados no seio do próprio corpo social – e cuja existência nem sequer é percebida. Podemos citar Guantánamo, mas também lugares ditos mais “normais” como os campos de refugiados, as salas de espera para os clandestinos nos aeroportos e, quem sabe, as assim chamadas periferias das grandes cidades.

Parece haver uma correspondência secreta entre os lugares vazios, os buracos da memória, esses brancos impostos do não dito do passado, e os lugares sem lei do presente, espaços de exclusão e de exceção, mas situados dentro do recinto social legítimo, como se somente a inclusão da exceção pudesse garantir a segurança da totalidade social. O preço do silêncio imposto a respeito do passado não é “só” a dor dos sobreviventes: também se paga por nossa resignação e impotência. Urge passar da resignação não só à indignação, mas a uma resistência efetiva, sem ressentimento, mas com a tenacidade e a vivacidade da vida.