

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Silvia Maria Brandão Queiroz

**DIALOGANDO COM PAUL RICOEUR
A DIMENSÃO POLÍTICA DA MEMÓRIA TRAUMÁTICA**

Guarulhos

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Silvia Maria Brandão Queiroz

**DIALOGANDO COM PAUL RICOEUR
A DIMENSÃO POLÍTICA DA MEMÓRIA TRAUMÁTICA**

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade Federal de São Paulo
como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

Guarulhos

2014

QUEIROZ, Silvia Maria Brandão

Dialogando com Paul Ricoeur: a dimensão política da memória traumática/Silvia Maria Brandão Queiroz. – Guarulhos, 2014.

158 f.

Dissertação de Mestrado [Mestrado em Filosofia] – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

Orientador: Edson Luís de Almeida Teles.

Título em inglês: Dialoguing with Paul Ricoeur: the political dimension of the memory as traumatic

1. Paul Ricoeur. 2. Filosofia política. 3. Memória. 4. Testemunho. 5. História. 6. Democracia. 7. Justiça. 8. Ditadura brasileira. I. Título

Silvia Maria Brandão Queiroz

**DIALOGANDO COM PAUL RICOEUR
A DIMENSÃO POLÍTICA DA MEMÓRIA TRAUMÁTICA**

Guarulhos, 14 de abril de 2014.

Presidente Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior - Unifesp

Profa. Dra. Jeanne Marie Gagnebin - Unicamp

Profa. Dra. Graciela Alicia Foglia - Unifesp

Às minhas raízes privadas,
Amália [*em memória*] e Beni [*que nesse instante vem perdendo a memória*]

Agradecimentos

Ao professor Edson Luís de Almeida Teles,
pela explosão do pensamento e a ampliação dos caminhos,
pela orientação paciente e gentil,
feita da palavra e da escuta como num diálogo
permanentemente aberto, porém seguro.

À professora Jeanne Marie Gagnebin,
pelo estímulo e pela abertura das perspectivas de reflexão.
À professora Graciela Alicia Foglia, pela atenção e pelas indagações.
Ao professor Henry Martin Burnett Junior, pela generosa acolhida.

Às professoras Arlenice Almeida da Silva e Lucília Santos Siqueira,
pelas críticas e sugestões levantadas na banca de qualificação.

Ao grupo de orientandos do professor Edson Luís de Almeida Teles,
pelo aprendizado filosófico compartilhado.

À Daniela e ao Douglas,
da secretaria do Programa de Pós-graduação
da Universidade Federal de São Paulo, pelo
solicito auxílio administrativo.

À Cida e à Magé, ao Macário e ao Paulinho,
ao René e ao Paulo Nunes,
pela ajuda e apoio.

Ao Adilson e ao Raul, pela
compreensão, amor, incentivo e pelo
que não cabe na simbologia das palavras.

*Hoje, a paisagem é outra,
mas as grades,
ainda as trago comigo,
plantadas duramente na memória.¹*

¹FORTES, Salinas. *Retrato Calado* [1988], p. 102.

Resumo

Com Paul Ricoeur pensamos a dimensão política da memória traumática a partir da recente ditadura brasileira. A reflexão parte da percepção de que o legado autoritário impede a consolidação da democracia e que os traumas da repressão política não foram esquecidos. Sem desconsiderar a prioridade das vítimas, refletimos a elaboração do trauma como reconhecimento e partilha de um passado comum cujo aspecto nefasto dos *não ditos* passa, dentre outras questões, pela legitimação da violência de Estado no contemporâneo. Refletimos então acerca dos conceitos de anistia, justiça e perdão, correlacionando-os com a vitimização promovida pelas novas democracias. No percurso destacamos o papel do testemunho e a função mediadora dos atos de justiça para um devir de paz social, pois se a memória nos remete ao passado, a promessa de justiça nos leva ao futuro.

Palavras-chave: Paul Ricoeur, ditadura, anistia, democracia, memória, narrativa, testemunho, reconhecimento.

Abstract

Along Paul Ricoeur we think of the political dimension of the traumatic memory resulting from the existence of the recent Brazilian dictatorship. This reflection comes from the perception that the authoritarian legacy prevents the consolidation of democracy and that the traumas of political repression have not been forgotten. Without disregarding the priority of the victims, we reflect of the elaboration of the trauma as recognizing and sharing a common past whose nefarious aspects of the unspoken becomes, among other issues, the legitimation of the state violence in the current times. We then reflect on the concepts of amnesty, justice and forgiveness, correlating them with the victimhood promoted by the new democracies. On the way we highlight the mediating role of testimony and acts of justice for a becoming of social peace, because if memory takes us back to the past, the promise of justice leads us to the future.

Keywords: Paul Ricoeur, dictatorship, amnesty, democracy, memory, narrative, testimony, recognition.

Sumário

Introdução	9
Capítulo 1	
<i>A memória</i>	22
1.1 O passado na constituição de <i>si</i>	23
1.2 A manipulação da memória e o déficit político	25
1.3 A tríade ética de Ricoeur na inscrição da justa memória	33
1.4 A memória subjetiva na elaboração do trauma coletivo: o rastro	37
1.5 A melancolia e as lembranças encobridoras	46
Capítulo 2	
<i>O testemunho</i>	51
2.1 A temporalidade e o quem da narrativa na atestação de <i>si</i>	53
2.2 O ser situado historicamente: ação social e comunidade política	63
2.3 A relação entre memória e história	70
2.4 A dimensão <i>testis</i> e <i>superstes</i> no testemunho do inenarrável	85
2.5 Sobreviventes e algozes: os herdeiros da dor e o argumento do mal menor	87
2.6 A confiabilidade do testemunho	100
Capítulo 3	
<i>A justiça</i>	111
3.1 O bloqueio da narrativa: anistia, justiça e perdão	112
3.2 A vitimização e o valor exemplar do testemunho	130
Considerações finais	141
Referências	148

Introdução

A dimensão política da memória traumática é um tema do presente. Para Paul Ricoeur, os crimes contra a humanidade do século XX² provocaram uma ferida aberta na memória das vítimas e dos sujeitos sociais e segue influenciando a ação política do contemporâneo. Por ser um trauma coletivo e socialmente engendrado, para que possa ser elaborado é preciso que a memória das vítimas seja compartilhada, inscrita nas tradições, nas heranças, nos laços de pertencimento que perpassam a coletividade. É necessário que as lembranças dolorosas sejam reconhecidas pelos sujeitos sociais, pelas parcelas da coletividade, que embora pertençam à mesma comunidade histórica e política das vítimas não vivenciaram no corpo e na alma o horror do totalitarismo.

Segundo Ricoeur, a inscrição da memória das vítimas nos sentidos publicamente compartilhados é um ato político do presente e envolve dois sujeitos: a vítima, que testemunha porque “estava lá” e os sujeitos sociais, que escutam, refletem e deslocam-se de si mesmos, compreendendo então o outro e a si mesmos como outro e assim mudando o seu agir.

Se para as vítimas, narrar o horror do mal, ser ouvida, é uma forma de reconhecimento de si, uma maneira de estabelecer um fluxo de sentido acerca da própria vida, um modo de libertação psíquica, um voltar à cena traumática, rememorar e assim ultrapassar as marcas perturbadoras que restam indeléveis na memória, os rastros subjetivos do desprazer profundo provocado pela experiência da violência desumanizadora do totalitarismo, fazendo então com que a memória da dor se transforme em uma lembrança suportável, apaziguada, para que a vida possa simplesmente continuar.

Para os sujeitos sociais, que como expectadores ouvem a experiência extrema do mal vivido e testemunhado pelas vítimas, a escuta da experiência da dor os coloca diante do trágico do mal. Essa percepção suscita uma explosão emocional que os desloca de si, fazendo-os como que penetrar, ainda que de modo diferenciado das vítimas, na dimensão dramática da existência humana. E como numa catarse reconhecem a existência do mal. O inenarrável do trauma torna-se visível. O indizível é dito. O impensável do mal compreendido. E é essa compreensão, mediada pela narrativa do outro, que possibilita aos sujeitos sociais não apenas

²Em 1998, assinado por 120 países, o Estatuto de Roma em seu artigo 7º, define os crimes contra a humanidade como um “ataque contra a população civil”, entendidos como qualquer conduta que envolva a prática múltipla de atos como tortura, desaparecimento, assassinato político etc., contra uma população civil, de acordo com a política de um Estado ou de uma organização de praticar esses atos ou tendo em vista a prossecução dessa política. O Estatuto foi aprovado pelo Estado brasileiro em 2002.

reconhecer o mal, o outro, mas também a si mesmos em mutabilidade e então buscarem agir em prol de outro possível, porque o mal é, mas também é o que não deveria ser.³

Elaborar, como num trabalho de memória e de luto para libertar as vítimas da condição de sobreviventes, da dor, fazê-las retornar à vida. Mas, possibilitar também aos sujeitos sociais se reconhecerem no vivido e ousarem outro possível a partir do resgate de um passado em comum, que até o momento da narrativa e da escuta públicas permanecia escondido, inconsciente à sociedade. Lembrar como dívida às vítimas e como herança aos que virão.

Para Ricoeur, os crimes contra a humanidade, as experiências-limite como Auschwitz nos impõe o dever de não esquecer. Assim, sem desconsiderar os perigos dos abusos de memória, segundo o filósofo, “talvez haja crimes que não devam ser esquecidos, vítimas cujo sofrimento grite menos por vingança do que por narrativa. Somente a vontade de não esquecer pode fazer com que esses crimes não ocorram *nunca mais*” [2010c: 323]. O Terceiro Reich acabou, mas está vivo e seu julgamento negativo é uma necessidade vital [NOLTE apud RICOEUR, 2007: 341]. E ele somente pode ocorrer em meio a uma opinião pública esclarecida. Essa seria uma das funções do testemunho, mas também da história e da justiça, que por meio dos sentidos que produzem e transmitem possibilitam ao cidadão “transforma o julgamento retrospectivo sobre o crime em juramento de evitar seu retorno” [2007: 347].

Pensamos a dimensão política da memória traumática no diálogo com Paul Ricoeur e motivados pelos crimes contra a humanidade, definidos pelo Estatuto de Roma a partir da eclosão do moderno paradigma da violência de Estado concretizado pelo advento do totalitarismo do século XX, que adotou como técnica governamental o extermínio dos seres humanos. De acordo com o historiador Eric Hobsbawm, considerando somente a Segunda Guerra Mundial, ela “é quase certamente a maior na história humana. O aspecto não menos importante dessa catástrofe é que a humanidade aprendeu a viver num mundo em que a matança, a tortura e o exílio em massa se tornaram experiências do dia-a-dia que não mais notamos” [HOBSBAWM, 1995: 58]. Então, a partir do filósofo e do historiador, dizemos que os efeitos nefastos da violência de Estado⁴ não se esgotaram com o fim dos regimes

³Cf. HENRIQUES, Fernanda. *O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência*. Disponível em: <<http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/omalcomoescandalo.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2014. Texto publicado em: Fernanda Henriques [org.]. *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Porto: Afrontamento, 2005.

⁴O moderno paradigma da violência de Estado foi caracterizado por Hobsbawm como catástrofe de massa. Para o historiador, ainda que as duas guerras mundiais do século XX possam ser analisadas por essa perspectiva, foi na Segunda Guerra, que os estados nacionais converteram a guerra maciça em guerra total quando transformaram a população civil em alvo estratégico, adversário demonizado, desprezível. O historiador nos fornece estimativas

totalitários. As marcas do horror, seus rastros, permanências fazem parte do agora e seguem influenciando a ação política e a prática democrática de Estado do contemporâneo.

Na obra *Vivo até a morte*⁵ Ricoeur define o horror produzido pelo totalitarismo como o encontro com a morte em massa na situação limite do extermínio. Contudo, “não é a morte que se inscreve com maiúscula, mas o Mal” [2012a: 24] cuja morte é apenas o agente operante. O horror do encontro com a morte é a roupagem, a aparência não a essência do mal. Para o filósofo, “os campos revelaram a verdadeira natureza do horror da morte com base na situação limite” [2012a: 27]: pois toda morte extermina, mas nos campos o extermínio não era obra da morte como exaustão da vida, mas do mal desumano. Do mal planejado, administrado e executado pelo homem. Do mal que o homem em liberdade é capaz de impor ao homem como morte projetada.

Segundo Ricoeur, no contemporâneo a experiência do horror do contágio de uma morte projetada perturba a memória do sobrevivente como experiência ao mesmo tempo vivida e não realizada. Então, o que o acompanha é um espectro de uma morte imaginada como experiência vivida. De acordo com o filósofo, para os sobreviventes recordar equivale à morte, a contar a morte, retornar à presença do contágio da morte em massa como programação do mal. No entanto, recordar, narrar, seria também uma forma de superar a evidência da morte, afastar o imaginário da morte, exorcizar o fantasma gerado pelo mal.

Para Ricoeur, os que regressaram tornaram-se testemunhas do horror extraordinário vestido de morte como experiência imaginada e a verdade essencial que transmitem é um relato que só pode ser narrado e compreendido em forma literária, ficcional. A imaginação está presente tanto na experiência vivida como no relato que a comunica e no que é dado ao ouvinte-leitor interpretar. Contudo, o mal desumano não foi imaginado, existiu e foi programado pelo homem. Nesse sentido, aquilo que consideramos bem ou mal desumano não se dissocia do homem, mas o constitui. Os campos de concentração nos impossibilitam de decretar a desumanidade do mal.

acerca do número de baixas em vários países que participaram do conflito, mas como diz “seria menor o horror do holocausto se os historiadores concluíssem que exterminou não 6 milhões [estimativa original por cima, e quase certamente exagerada], mas 5 ou mesmo 4 milhões? E se os novecentos dias de sítio alemão a Leningrado [1941-4] mataram 1 milhão ou apenas três quartos ou meio milhão de fome e exaustão?” [1995: 50].

⁵*Vivo até a morte*: seguido de fragmentos é um livro póstumo. Ricoeur morreu em 2005 e o livro foi lançado na França em 2007 e no Brasil em 2012. No prefácio da obra, Olivier Abel nos diz que não devemos superestimar a importância desses fragmentos, pois o filósofo poderia deixá-los de lado, fazer uma nova redação. Contudo, neles se sente “o gesto vivo, o estilo, a maneira de pensar de Ricoeur, exatamente no que ela tem de vivo, e, nesse sentido, de inacabado, de interrompido pela morte? Maneira de ver um pensamento em atividade, ou antes, quase em ação, com o que esta tem de fugaz, justamente, de vulnerável e de efêmero. – e de testemunho precioso, intencionalmente deixado pelo autor”. Cf. ABEL, Olivier [2012], p. 8.

A reflexão de Ricoeur é profundamente marcada pela experiência do horror do totalitarismo e sua relação com o presente e o devir.⁶ É movido pelo tormento dessa catástrofe coletiva, pela necessidade de compreendê-la para melhor combatê-la, que reflete acerca da relação violência-democracia-trauma. Ricoeur pensa a violência de Estado como não restrita ao passado dos regimes de exceção, mas como núcleo originário das novas democracias. Tais questões nunca deixaram de agitar sua reflexão. Sua filosofia é perpassada pelo concreto do horror e do trauma, muitas vezes, oculto das tradições pelas manipulações do passado pelo presente democrático, que teimam em bloquear a inscrição da narrativa da dor dos sentidos publicamente compartilhados.

Ricoeur considera que o trágico da ação do século XX necessita de uma ponderação indissociável do presente e do devir, da memória, do esquecimento e do testemunho, das tradições, da história e da justiça, dos sentidos herdados e reabertos, da ação política como abertura para um devir que considera o passado na projeção de um futuro realizável. A compreensão do horror como uma hermenêutica em produção de sentido se desdobra então em um misto de memória, história e esquecimento como uma ação do agora. A intersecção faz com que a reflexão se abra para o testemunho público de quem viveu a experiência do horror como um trabalho de memória e de luto, que se distende ao futuro, dentre outras formas, por meio do valor exemplar dos atos de justiça.

Contudo, a narrativa de um si reflexivo não se despreza de um sujeito ontologicamente marcado pela tradição, pois o quem do testemunho e da ação só se conhece e narra a si mesmo mediado por símbolos, textos e narrativas. O sujeito é sempre e ao mesmo tempo resultado da interioridade da memória e da representação do fora da história, pois a subjetividade do quem que se manifesta no presente se associa a uma existência que ela não criou. Nesse sentido, trata-se sempre de uma narrativa mediada por interpretações em abertura. Para Jeanne Marie Gagnebin, a questão central da obra de Ricoeur, “poderia ser tematizada como a tentativa de uma *hermenêutica do si pelo desvio necessário dos signos da cultura*, sejam eles as obras da tradição ou, justamente, a dos contemporâneos” [2006: 163].

⁶Da vida do filósofo destacamos a morte do pai em 1915, durante combates na Primeira Guerra e a da mãe, pouco tempo depois. Órfão, foi educado por avós protestantes e nunca renegou sua formação calvinista, embora recusasse o atributo de filósofo cristão. Ricoeur viveu a experiência do totalitarismo quando servia ao exército francês e foi feito prisioneiro de guerra pelos alemães, entre 1940 e 1945. Militante socialista, desde 1933, opunha-se aos totalitarismos de seu tempo, como a Guerra da Argélia entre 1954 e 1962 e a da Bósnia, em 1992. Esteve presente nos acontecimentos que cercaram Maio de 1968, quando então em 1969 foi eleito diretor da Universidade de Nanterre [França] e diante do clima de contestação chamou a polícia, que tomou o campus. De acordo com o historiador René Rémond, embora o fato possa ser visto como um acontecimento menor diante da obra do filósofo é provável que tenha gerado um sentimento de fracasso e influenciado sua produção posterior. Sua filosofia caminha no sentido do combate à violência. Cf. ABEL, Olivier [1996]; RÉMOND, Réne apud REIS, José Carlos [2011], p. 242.

Quando pensa na memória coletiva traumática, se por um lado, o filósofo atribui à utopia da palavra compartilhada, à narrativa e à escuta, ao diálogo e à troca pública de argumentos plurais e discordantes a chave para uma convivência pacífica em sociedades políticas avançadas, por outro, nos sugere que a violência traumática é uma herança que jamais poderá ser totalmente elaborada, sepultada, uma vez que seus efeitos ultrapassam os seres mortais que somos e os homens e suas tradições nunca ficam sem herdeiros.

Então, embora a horrível realidade do mal esteja sempre aí, Ricoeur funda seu pensamento na crença originária no bem, onde se insere a capacidade da ação ou a temporalidade do homem capaz de falar, agir, narrar, assumir a responsabilidade pelos próprios atos como um agir ético e político em comunidades históricas específicas, ou no sujeito que age em conjunto com os outros, pois ainda que sejamos perpassados por tradições fraturadas e manipuladas, e por promessas não cumpridas, são as ações dos sujeitos no presente que possibilitam o resgate dos ruídos desprezados do passado em interseção com as invenções de um futuro realizável.

Para Ricoeur, na dimensão política da memória do passado violento o compreender envolve a elaboração do trauma como desvelamento público do teor testemunhal da experiência do horror oculto pelas manipulações do passado pelo presente, sendo inseparável do horizonte de expectativa. E o núcleo originário que possibilita a compreensão está na memória dos sobreviventes, são eles que, como restos, guardam os rastros subjetivos dos *não ditos* do passado e propiciam a abertura dos sentidos da experiência compartilhada. Nesse contexto, o testemunho do horror é que humaniza o tempo, pois “o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal” [RICOEUR, 2010a: 9]. O teor testemunhal enquanto palavra publicamente compartilhada torna-se então a resposta humana à violência. Dessa forma, a narrativa da dor é fundamental ao devir democrático, que permanece assombrado em potência e ato pelos resquícios da lógica totalitária, quer falemos da memória, da história ou dos coletivos humanos que habitam a contemporaneidade.

A reflexão de Ricoeur se produz a partir de um diálogo quase que infundável com diferentes autores e correntes de pensamento. Tal característica faz da leitura de suas obras uma instigante e interminável abertura ao outro, não apenas ao outro da memória, da história, do conceito, do conhecimento, da justiça, da narrativa, mas também ao outro da ação política e ética como inventividade para além do instituído: quer falemos das tradições, quer pensemos no presente ou no futuro. Nesse sentido, sua filosofia é inseparável do

entrecruzamento da teoria com a prática, da reflexão, da experiência e do devir. Diante de tais atributos, a conversa que travamos com o filósofo foi para nós ao mesmo tempo um desafio e uma abertura, que segue incompleta. Assim, não temos a pretensão de descrever seu pensamento tal e qual. No entanto, ousamos refletir com o filósofo e, a partir dele, como que numa hermenêutica em produção de sentido e pelo viés da filosofia política acerca da dimensão coletiva e pública da memória traumática, ponderar suas imposturas. Pensamos que Ricoeur nos autoriza o percurso, pois era um filósofo empenhado, marcado, indignado com a injustiça que se abateu sobre o seu tempo. E pensava que “não podemos permanecer no lamento, é necessário ir mais adiante: propor uma reflexão que permita avançar. Não se trata de lamentar, mas avançar para o futuro [...]. Denunciar, sim, para propor ir mais adiante” [GOLDENSTEIN, 2011: 27].

Dizemos então que somos impulsionados a pensar a memória coletiva traumática devido às tradições que nos perpassam e aos nossos laços de pertencimento, inexoravelmente ligados à ação política do presente e ao devir. Assim, buscamos associar teoria e prática, conceito e experiência como forma de compreender os sentidos de um passado violento que nos captura, que não conseguimos atravessar ou penetrar, esquecer ou sepultar. Assumimos que nossa reflexão é movida por um sentimento de indignação diante das manipulações da memória do horror e da injustiça que perpassam a temporalidade do homem capaz de agir, narrar, falar, assumir a responsabilidade por seus atos no presente democrático da sociedade brasileira. O que objetivamos, então, é materializá-la em escrita como forma de contribuir com uma reflexão que nos permita avançar.

Nossa proposta é pensar filosoficamente a dimensão política da memória traumática a partir de Paul Ricoeur, do paradigma totalitário da violência de Estado e da experiência do vivido em interseção com o presente democrático e o devir. Assim, embora consideremos que o exemplo mais emblemático do paradigma totalitário continue sendo o nazismo, ponderamos que ele esteve presente também na recente ditadura brasileira, ainda que de outro modo. Pois no Brasil a prisão arbitrária, a tortura, o assassinato e o desaparecimento, embora não legalizados, foram institucionalizados como técnica governamental quando o Estado e seus agentes, com apoio de parte da sociedade civil, planejaram, administraram e executaram uma política de ataque ao inimigo interno e então suspenderam direitos dos cidadãos perigosos à manutenção da ordem e os corpos dos opositores políticos tornaram-se torturáveis e matáveis,

sem que isso fosse considerado crime ou delito.⁷ Como no totalitarismo, o horror se fundamentou na lógica binária e no discurso da preservação da segurança e da saúde do corpo social. E quase que como numa epidemia diante da anormalidade e do perigo de contágio, era necessário extirpar cirurgicamente o *mal*.⁸

Contudo, diferentemente do totalitarismo, na ditadura brasileira o projeto do horror não se voltou para o aniquilamento em massa, mas visou atingir uma parcela específica da população: os opositores políticos. E a técnica mais utilizada foi a da tortura.⁹ Imaginamos que para as vítimas talvez as salas de tortura tenham sido o principal local do encontro com o horror projetado pelo mal.

O relato dos sobreviventes nos sugere que eles se encontraram com o horror pela audição e pela visão do extermínio do *outro*. O testemunho das vítimas, embora entrecortado por fraturas, esquecimentos e aparentes contradições, revela-nos que a tortura foi um dos modos operacionais da ditadura e desvela-nos abusos de toda espécie: o sexual, a visão do corpo agonizante do *outro*, a audição dos gritos vindos das salas de tortura que ecoavam em suas celas, as sevícias sentidas no corpo e na alma e a constante ameaça de serem novamente levadas à sala de tortura. Pensando especificamente na morte, podemos dizer com Ricoeur que se trata do encontro com uma morte imaginada, vista e ouvida por quem não viveu a experiência até o limite do extermínio. E, no entanto, se considerarmos o aniquilamento do humano em um ser ainda vivente, podemos imaginar que as vítimas vivenciaram a experiência quando nas sessões de tortura, nas mãos do torturador se transformaram em objetos.¹⁰

⁷De acordo com o Dossiê Ditadura, “cerca de 50 mil pessoas foram presas somente nos primeiros meses de ditadura; há pelo menos 436 mortos e desaparecidos políticos no Brasil [incluindo 30 no exterior]; um número desconhecido de mortos em manifestações públicas; 7.367 indiciados e 10.034 atingidos na fase de inquérito, em 707 processos na Justiça Militar por crimes contra a segurança nacional; 4 condenações à pena de morte; 130 banidos; 4.862 cassados; 6.592 militares atingidos; milhares de exilados; e centenas de camponeses assassinados”. Fora o assassinado de centenas de índios e milhares de trabalhadores rurais não contemplados pelo Dossiê. Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009], p. 20-21.

⁸Para Michel Foucault, o agir do Estado, que classifica como anormalidade o que foge à ordem estabelecida, faz parte das regras de dominação instituídas pela modernidade. Segundo o filósofo, com a ascensão da sociedade burguesa os mecanismos de vigilância, controle e dominação passam a atingir o comportamento dos indivíduos de maneira muito mais incisiva: o que antes era visto como um desvio de conduta transforma-se em perversão, em patologia social, doença a ser extirpada. A forma como a polícia política brasileira atuou frente aos opositores do regime ditatorial nos parece se inserir dentro desta lógica de poder. Cf. FOUCAULT, Michel, [1999].

⁹Cf. TELES, Janaína de Almeida [2013].

¹⁰As considerações acerca do relato das vítimas foram embasadas no que presenciamos durante os testemunhos prestados em audiência pública ocorrida na nona Vara da Justiça Federal de São Paulo nos dias 9, 10 e 11 de dezembro de 2013, em decorrência da ação penal movida pelo Ministério Público Federal, que acusa o coronel reformado do Exército Carlos Alberto Brilhante Ustra e os delegados de polícia Alcides Singilo e Carlos Alberto Augusto pelo crime de sequestro qualificado de Edgar Aquino Duarte [desaparecido desde 1971]. Testemunharam: José Damião Trindade, Arthur Machado Sciavone, Ivan Seixas, César Augusto Teles, Lenira

No contemporâneo, o encontro com o horror planejado pelo mal assombra, perturba a memória do sobrevivente. Imaginamos que ele vive em sua memória, muitas vezes com cara, rosto e nome: a imagem e o nome do torturador, a presença da ausência do outro agonizante, do morto, do desaparecido, a dor sentida na carne e que lhe dilacera a alma. Talvez um horror revivido não apenas por meio do relato da lembrança, mas também pela presença dos torturadores, que na democracia continuam vivendo como homens honestos.

Nesse contexto e com Ricoeur, pensamos que a narrativa do trauma, seu testemunho, por mais doloroso que seja, é fundamental para que o sobrevivente possa se afastar do espectro do horror que o acompanha, pois se por um lado, para ele, relatar a dor é retornar ao horrível do aniquilamento do humano, por outro é o que lhe possibilita exorcizar a experiência dolorosa que permanece indelével da memória. Desse modo, talvez para a vítima que sobreviveu testemunhar seja se afastar do horror da experiência da morte projetada, do aniquilamento do humano para retornar à vida.

No caso brasileiro, embora o horror tenha atingido intensamente as vítimas, a mensagem se destinava à sociedade, que de algum modo sabia, pois o horror de Estado se espalhou pela coletividade ainda que em diferentes graus ou formas, dentre as quais, destacamos a impossibilidade do uso da liberdade e da autonomia da palavra pública. Em parte ignorando, em parte capturada, em parte paralisada pelo medo, uma parcela significativa da sociedade não agiu. Nesse sentido, tornou-se vítima e algoz e tem alguma responsabilidade. Contudo, isso não significa dizer que há uma culpa coletiva, pois como diz Hannah Arendt “não existem coisas como culpa coletiva ou inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos” [2004: 91]. Portanto, falar em culpa coletiva é outra forma de dizer que a culpa é de ninguém.

Com o retorno da democracia a memória do horror foi encoberta, ficou recalçada, a sociedade fugiu da lembrança, mas o assombramento e a captura da subjetividade engendrada pelo horror, os efeitos do trauma e do medo permanecem ecoando na memória, sendo constantemente evocados pela manipulação do passado pelo presente e pela violência contemporânea de Estado, que segue presenteando torturadores e produzindo corpos torturáveis e matáveis. E, como no passado, parte significativa da sociedade permanece omissa e indiferente com relação aos crimes de Estado, quase que diariamente noticiados pela mídia, o que demonstra uma chocante naturalização da violência institucionalizada.

Machado, Maria Amélia de Almeida Teles e o Virgílio Egídio Lopes Enei, advogado de Duarte na época da repressão. Essa foi a primeira vez que os torturadores se sentaram no banco dos réus no Brasil. Sobre o sequestro e desaparecimento de Edgar Aquino Duarte cf. DOSSIÊ Ditadura [2009], p. 441-443.

Não nos parece possível compreender a violência de Estado institucionalizada no presente democrático brasileiro despregada do recente passado ditatorial. Ela se liga à Lei de Anistia de 1979, que forjou a tradição do consenso democrático acerca da impunidade com relação aos crimes da ditadura, quando por meio da racionalidade instrumental a fez condição imperativa à reconciliação nacional. Ao tornar o perdão institucional legítimo de direito, a Lei de Anistia, ao mesmo tempo em que contribuiu para o fortalecimento da cultura de impunidade, relegou a voz das vítimas ao esquecimento do silêncio público. E, para além da impunidade e da vitimização, a ausência da voz das vítimas na memória coletiva compartilhada tem propiciado a dissolução do passado pelo presente e dificultado a abertura à invenção de outro país possível a partir do resgate das experiências recalcadas pela escrita da história e da justiça.

No Brasil, a Lei de Anistia segue impedindo a elaboração do trauma. A voz e a escuta da narrativa pública das vítimas permanecem bloqueadas por uma política de Estado que controla a memória e a ação dos sujeitos sociais no contemporâneo. Ponderamos então que a ausência da narrativa testemunhal na cena pública da justiça tem contribuído para que as vítimas não efetuem o relato libertador e também para que os sujeitos sociais não reconheçam a memória das vítimas como parte da memória coletiva que os constitui, inviabilizando assim outro ser, outro agir. Nesse aspecto, a Lei de Anistia ao impedir o julgamento penal dos algozes e o testemunho das vítimas, não apenas controla o que diz a justiça como distorce os sentidos produzidos pela memória comum compartilhada, manipulando assim não somente o passado, mas a ação política do presente e o devir. A questão sugere que tais manipulações fazem com que as memórias da dor permaneçam numa espécie de suspensão privada. Caímos então no déficit político do contemporâneo, pois quando a impunidade dos crimes de Estado se transforma em valor exemplar para a ação, os valores éticos e políticos recuam.

Tal problemática não apenas diz respeito a um resto de um passado violento, mas faz parte também da ação política do presente democrático, como indica a revalidação da Lei de Anistia pelo Supremo Tribunal Federal em 2010.¹¹ Então, ainda que o Estado brasileiro assine

¹¹Em 29 de abril de 2010, o Supremo Tribunal Federal [STF] decidiu, por sete votos a dois, manter a interpretação original do texto da Lei de Anistia. Ao julgar uma ação protocolada pela Ordem dos Advogados do Brasil [OAB] a Suprema Corte negou o pedido de exclusão do perdão dado aos agentes públicos que praticaram crimes contra a humanidade durante ditadura brasileira [1964 -1985]. Votaram contra o pedido de reinterpretar os Ministros Eros Grau [Relator], Cármen Lúcia, Gilmar Mendes, Ellen Gracie, Marco Aurélio, Celso de Mello e Cesar Pelluso. Votaram a favor os Ministros: Ricardo Lewandowski e Carlos Ayres Britto. Cf. DIOGO, Abreu. A Lei da Anistia: perdão mantido a torturadores. *Correio Brasiliense*. Brasília, 30 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/182/2010/04/30/politica,i=189706/LEI+DA+ANISTIA+PER+DAO+MANTIDO+A+TORTURADORES.shtml>>. Acesso em: 18 out. 2010. Sobre a interpretação vigente

acordos internacionais e seja condenado a reinterpretar a lei como determinado pela sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos [OEA], que o condenou no caso Araguaia, também em 2010, a lei segue bloqueando a narrativa pública do horror.¹² E as recentes discussões acerca do silêncio público que perpassam os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade indicam que tal bloqueio não está ausente na apuração dos fatos históricos.¹³

acerca da Lei de Anistia e o termo *conexidade dos crimes*, que tem sido utilizado como um dos argumentos para a impunidade dos algozes cf. COMPARATO, Fábio Konder [2001], p. 55 -63.

¹²O Estado brasileiro aprovou a Convenção Americana sobre Direitos Humanos em 1992 e em 1998 aceitou a competência contenciosa da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Quanto ao caso Araguaia, como descrito pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos à Corte Interamericana, diz respeito à detenção arbitrária, tortura, morte e desaparecimento forçado de cerca de 70 pessoas, membros do Partido Comunista do Brasil e camponeses da região, pelo Exército brasileiro, entre 1972 e 1974. Liga-se à Lei de Anistia [lei 6.683/79], que, devido ao termo *conexidade dos crimes*, impede a investigação penal com o propósito de julgar e sancionar os responsáveis pelos desaparecimentos forçados. Judicialmente o caso Araguaia teve início em 1982, quando um grupo de 22 familiares entrou com uma ação na Justiça Federal com o objetivo de obter informações sobre as circunstâncias das mortes e dos desaparecimentos, a localização dos corpos das vítimas da Guerrilha e a responsabilização dos perpetradores. Em junho de 2003, a juíza federal Solange Salgado determinou a procura dos corpos dos desaparecidos e a entrega dos restos mortais às famílias. Em 2007, a sentença transitou em julgado. Em meio ao julgamento da ação, em 1995, vítimas e ativistas de direitos humanos encaminharam petição à Comissão Interamericana de Direitos Humanos que, em 2009, apresentou a demanda à Corte Interamericana. Em 24 de novembro de 2010, baseada em jurisprudências e em outros fundamentos do direito internacional a Corte condenou o Estado brasileiro. Cf. CORTE Interamericana de Direitos Humanos. Caso Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil. Sentença de 24 de novembro de 2010. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010.

¹³As comissões da verdade fazem parte das medidas adotadas pelo que se convencionou denominar justiça de transição. O conceito surgiu no final da década de oitenta do século passado para atender demandas das democracias originárias de regimes de exceção como a brasileira. Seu núcleo duro inegociável é o direito das vítimas. Para atendê-lo a justiça de transição objetiva efetivar o direito à memória, à verdade, à justiça, reformar as instituições e reparar às vítimas. Pensando especificamente nas comissões da verdade, para o Procurador da República Marlon Weichert, o resultado do trabalho dessas comissões é a revelação da “‘verdade histórica’, em contraponto àquela que surge de um processo judicial, identificada como ‘verdade judicial’. Assim, a instituição e o funcionamento de uma comissão da verdade *‘não substituem a obrigação do Estado de estabelecer a verdade e assegurar a determinação judicial de responsabilidades individuais, através dos processos judiciais penais’*”, como indicado pela sentença da Corte Interamericana que condenou o Brasil no caso Araguaia [parágrafo 297]. No Brasil, a Comissão Nacional da Verdade é fruto da luta das vítimas, de seus familiares e dos movimentos sociais: idealizada durante a décima primeira Conferência Nacional de Direitos Humanos, em 2009 foi incorporada ao terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos [PNDH-III] e em novembro de 2011 foi aprovada por meio da lei 12.528/11. Posteriormente, surgiram comissões e comitês da verdade regionais e setoriais, sendo o primeiro deles a Comissão da Verdade do Estado de São Paulo Rubens Paiva, criada em fevereiro de 2012. Em 16 de maio de 2012, com prazo de duração de dois anos [depois prorrogado para 16 de dezembro de 2014] e após a escolha de seus integrantes pela Presidenta Dilma Roussef, a Comissão Nacional da Verdade iniciou seus trabalhos. Os membros escolhidos foram: Cláudio Fonteles [substituído por Pedro Dallari em setembro de 2013], José Carlos Dias, Gilson Dipp, José Cavalcante Filho, Maria Rita Kehl, Paulo Sérgio Pinheiro e Rosa Maria Cardoso da Cunha. A Comissão Nacional tem sido criticada pelas vítimas, familiares e ativistas de direitos humanos pelo sigilo dos trabalhos. De acordo com o Instituto de Estudos da Religião [ISER], não estão sendo “disponibilizadas atas ou transcrições das reuniões de trabalho, das audiências públicas realizadas ou de depoimentos prestados.” Para parte de seus membros, a publicidade das investigações atrapalha a apuração dos fatos históricos. Contudo, a opção pelo silêncio não é consensual entre seus integrantes como indica a postura assumida por Rosa Cardoso e Cláudio Fonteles, em favor da publicização dos relatos e das informações. Devido a tais divergências Fonteles deixou a Comissão em junho de 2013. Cf. WEICHERT, Marlon. *A Comissão Nacional da Verdade*. Disponível em: <http://www.4shared.com/office/ESEG0zTc/Comissao_Nacional_da_Verdade.html>. Acesso em: 11 fev. 2013, p. 6; INSTITUTO de Estudos da Religião. *Um ano de Comissão da Verdade: Contribuições Críticas para o*

As discussões acerca do silêncio público dos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade nos sugerem que, assim como na cena da justiça, no espaço da *verdade* a voz das vítimas permanece como que relegada à esfera privada. Assim, ainda que o extermínio dos opositores políticos tenha sido planejado, administrado e executado como política de Estado, o reconhecimento social acerca das atrocidades sofridas continua objetivamente e subjetivamente intencionalmente fraturado, as vítimas permanecem vítimas, seguem como que privadas da palavra, seguem reconhecidas como sujeitos sofredores, mas impotentes para a fala que atesta publicamente a violência traumática engendrada pelo horror de Estado. Nesse contexto e para além das vítimas, os sujeitos sociais seguem como que impossibilitados de compreender o que o trauma tem de coletivo e de vivo no presente e então pensar e agir de outro modo. Todavia, parece-nos que os trabalhos da Comissão deveriam e poderiam abrir-se ao espaço público, não somente como expectativa de possibilidade para a apuração, a revelação e a divulgação dos fatos do passado, mas também em perspectiva de terapia, de elaboração, de fala e de escuta públicas. Abrir o passado para apaziguar as feridas das vítimas, mas também para possibilitar aos sujeitos sociais reconhecerem-se no vivido, perceberem a dimensão coletiva do trauma e do que há nele de contemporâneo, compreendendo assim o impensável do horror do mal como possível e a necessidade do combate contra sua repetição.

Contudo, não se trata de afirmar que as vítimas que têm prestado testemunho à Comissão não se sintam reconhecidas e apaziguadas em suas feridas, não somos vítimas, assim seria uma improbidade intelectual afirmar o que significa para as vítimas prestar depoimento à Comissão. No entanto, como já dito, ponderamos que a ausência de um lugar efetivo para escuta pública dos testemunhos não possibilita aos sujeitos sociais compreenderem a profundidade coletiva do trauma, do mal. E o bloqueio a essa compreensão torna-os mais fortemente expostos aos abusos de memória e de esquecimento, as manipulações dos sentidos que os constituem como sujeitos políticos que pensam e agem no contemporâneo.

Refletir acerca da dimensão política da memória traumática da recente ditadura brasileira nos fez enfrentar a resistência à recepção da mensagem perturbadora do trauma, pois ela não se despreza do especialista pertencente à sociedade que pesquisa. Tivemos que

Debate Público. Segundo relatório de monitoramento da Comissão Nacional da Verdade [maio de 2012 a maio de 2013]. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://www.iser.org.br/pdfs/II_relatorio_CNV_ISER_WEB_160713_ALT.pdf>. Acesso em 10 dez. 2013; QUADROS, Vasconcelo. *Conflito racha Comissão da Verdade*. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-07-17/conflito-racha-comissao-da-verdade.html>>. Acesso em: 06 dez. 2013. Sobre o conceito de justiça de transição cf. QUINALHA, Renan [2013].

assumí-la. A reflexão exigiu que nos deslocássemos de nós mesmos, exigiu o comprometimento com o outro, com o presente e o devir, inexoravelmente ligados ao concreto do horror que nos perpassa como sujeitos sociais de um coletivo originário de uma herança violenta. Assim, em nossa reflexão fazemos constantes referências aos aspectos concretos do horror do passado recente, conectando-o ao presente democrático.

Por fim, embora nossa proposta seja compreender, a partir de Paul Ricoeur, a experiência do horror da recente ditadura brasileira, ponderamos que a reflexão não se restringe ao específico de um povo, um território e uma data, pois como pensa o filósofo “não existe comunidade histórica alguma que não tenha nascido de uma relação, a qual se pode chamar de original, com a guerra. O que celebramos em nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário” [RICOEUR, 2007: 95].

Estruturamos a pesquisa em três capítulos: *A memória, O testemunho e A justiça*. No primeiro, e seguindo o percurso de Ricoeur, articulamos memória, filosofia, psicanálise, história e justiça. Adotamos por fio condutor o *quem* da narrativa e da lembrança como o rastro subjetivo da memória ferida, correlacionando-o com a dimensão política do trauma e a aplicabilidade dos conceitos da psicanálise freudiana para além de sua esfera clínica. Trabalhamos então o conceito de memória, desdobrando-a entre o dentro e o fora, entre impedida e manipulada e interligando-a ao percurso do reconhecimento proposto por Ricoeur e entrecruzando democracia, luto e melancolia. Do primeiro capítulo saímos impregnados com o rastro.

No segundo, pensamos o testemunho. Iniciamos articulando-o com a temporalidade do homem capaz de atestar a si mesmo como ato do presente, pois a narrativa que desenha a experiência temporal se realiza no agora de quem fala e recebe o testemunho, não liberto das manipulações, das fraturas, dos esquecimentos que perpassam o ser histórico que somos. A questão nos levou a pensar a relação que Ricoeur estabelece entre memória e história. A mediação historiadora sujeita às escolhas do especialista, que confronta a oralidade com o arquivo e transforma a memória em escrita, em sepultura, ainda que aberta a novas configurações, representações, não isenta de distorções. Seguindo a reflexão, ponderamos acerca da aporia do gesto testemunhal inserido na complexidade das políticas de memória, onde se entrecruzam a pretensa objetividade da história e da justiça e a subjetividade da memória. Finalizamos refletindo acerca da confiabilidade da narrativa do inenarrável, da necessidade e da dificuldade de recepção do relato do trauma pelos sujeitos sociais das democracias originárias de um passado violento que, muitas vezes, ainda que

inconscientemente, utilizam as manipulações da história e da justiça para fugir do enfrentamento do trauma e da responsabilidade individual, moral, por vezes criminal, política e vicária acerca dos crimes do passado e do presente.

No terceiro, refletimos sobre o conceito de justiça de Ricoeur em correlação com testemunho e em intersecção com a temporalidade, com as tradições e com os valores que perpassam o homem capaz do contemporâneo. Em outras palavras, pensamos o testemunho articulando-o com a elaboração do trauma e com a possibilidade de inscrição, por meio de atos de justiça, de um valor exemplar, de uma memória de futuro para a ação política do presente e em expectativa de devir. Iniciamos a argumentação, explicitamos a dissimetria conceitual entre anistia, justiça e perdão. E duvidamos de que a anistia, enquanto esquecimento institucionalizado, possa ser uma terapia eficaz ao apaziguamento das feridas. Ao contrário, nós a pensamos como bloqueio ao valor exemplar do teor testemunhal, que se dilata na cultura de impunidade geradora da repetição da violência de Estado e no déficit político do presente, cuja vitimização como paradoxo dos direitos humanos do contemporâneo é somente um de seus sintomas.

Em fim, no diálogo com Paul Ricoeur, na relação que estabelecemos entre a memória, o testemunho e a justiça buscamos refletir sobre a narrativa da dor em intersecção com a ação política do presente e o devir. Dessa forma, sem desconsiderar o direito das vítimas à elaboração do trauma e as aporias que perpassam o gesto testemunhal, como a dificuldade de narrar e acolher; trabalhamos com a hipótese de que a ausência da inscrição do relato ferido na memória comum compartilhada tem fraturado a identidade dos sujeitos sociais que julgam e agem no contemporâneo. No caso brasileiro, tal fratura tem contribuído, dentre outras coisas, com o fortalecimento da cultura de impunidade e com a rejeição à inventividade democrática. Nessa perspectiva, pensamos o desbloqueio do testemunho público da dor como um ato político do presente que reverbera na ação política do agora por meio dos sentidos que produz e transmite, possibilitando assim aos sujeitos sociais do contemporâneo reabrir o passado, resgatar as potencialidades derrotadas e inventar outro possível, quer pensemos no presente, quer consideremos a projeção de um futuro realizável.

Capítulo 1

A memória

Pensando com Ricoeur, poderíamos dizer que nas democracias originárias de um passado violento o trauma é um dos instituintes da memória. Freud define esta condição psíquica do indivíduo como um acontecimento que transborda nossa capacidade de percepção, evento para o qual não conhecemos forma ou representação possível. O trauma abre uma lacuna dolorosa na memória. O apaziguamento da ferida se dá por meio da elaboração, um trabalho de recordação que traz de volta a lembrança da dor à consciência. Neste processo é necessário narrar-se, atestar-se e reconhecer-se na experiência do vivido tanto como agente do ato, quanto como paciente da ação diante de outrem [FREUD, 1996d].

Na memória coletiva das sociedades afetadas pelo trauma o reconhecimento eleva-se ao plano institucional e político em sua dimensão dialogal e pública, onde é preciso inscrever as memórias dolorosas como compartilhamento da pluralidade de um passado em comum e como valor exemplar, onde se localizam os atos de justiça que fazem a palavra valer mais do que a violência. O testemunho das vítimas é o rastro que possibilita a inscrição. Contudo, as democracias fundadas em anistias travestidas de perdão dificultam a inscrição quando impõem o silêncio e o esquecimento públicos acerca do passado de horror por meio do bloqueio da narrativa da barbárie.

Para além da nova injustiça que é feita às vítimas, temos a manipulação e a fratura dos sentidos indutores da ação, pois a subjetividade engendrada pelo horror permanece capturada, os efeitos do trauma e do medo perduram. Ficam cravados na memória, ainda que de forma inconsciente, e reverberam na comunidade política e no pacto que nos agregam ao viver conjunto e bem.

Romper com a invisibilidade fabricada pelo silêncio e esquecimento públicos é fundamental, primeiramente como dívida às vítimas, mas também à coletividade e ao devir democrático. Pois, do contrário, abre-se o caminho para a melancolia, a vitimização e a repetição. E as lembranças encobridoras, as falsas representações, as ilusões que criamos para nos proteger do sofrimento, para resistirmos ao enfrentamento de um aspecto da realidade que nos parece insuportável, transformam-se em notáveis abusos de memória e de esquecimento. Então, se a memória traumática nos remete ao passado, a promessa de justiça nos leva ao futuro.

1.1 O passado na constituição de si

Na obra *A memória, a história, o esquecimento* Ricoeur pensa a memória em correlação com a ação, o presente e o devir. Para o filósofo, a memória é uma representação fragmentada e polissêmica de uma coisa ausente conduzida pelo tempo. Todavia, a lembrança que desponta no presente não é o passado tal e qual, mas a presença da ausência que se manifesta por meio de um ajustamento defeituoso, enviesado do ter-sido. Essa presença é composta tanto da anterioridade como de um misto de subjetividade e exterioridade que constitui o sujeito que se lembra. Contudo, não temos nada melhor que a memória para significar que algo ocorreu antes que declarássemos nos lembrar [2007].

A impressão originária se faz presente a partir do reconhecimento. A assertiva faz parte da reflexão que o filósofo desenvolve na obra *O percurso do reconhecimento*,¹⁴ em que aborda o conceito em três níveis: como *identificação*, onde o ato de reconhecer implica uma voz ativa que carrega o reconhecimento como idêntico a si mesmo, e a distinção atua apenas como instrumento de reafirmação de si; como *reconhecimento de si*, onde o percurso implica em se reconhecer e se fazer reconhecer, ser reconhecido por outrem; e como *reconhecimento em reciprocidade*, onde a solicitação “expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo, quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político” [2006: 28].

O *reconhecimento de si* ocupa um lugar mediano entre a alteridade e a autodesignação do sujeito da gramática ricoeuriana do *eu posso*. Para o filósofo, o homem capaz de falar, agir, narrar, assumir a responsabilidade por seus atos não é autônomo em si mesmo, mas se constitui por meio de heranças que precedem a natalidade de cada indivíduo e seus laços de pertencimento; recheados de feridas, conflitos, discursos estratégicos de legitimação de poder e autoridade, nem sempre acessíveis à consciência, somos determinados por essa incapacidade originária. Trata-se de um *Cogito*, porém ferido.¹⁵

¹⁴Ricoeur atribui a Hegel a origem do conceito de reconhecimento adotado pela filosofia política contemporânea. Para o filósofo francês, ainda que para o alemão a luta por reconhecimento apareça pelo negativo da regra, mais sobre o injusto do que sobre o justo, sendo o crime que supõe o direito, Hegel introduz o tema da eticidade quando estabelece a correlação originária entre o si e o outro. Cf. RICOEUR, Paul [2006].

¹⁵Em Ricoeur, a vontade do sujeito permanece. No entanto, a consciência de si não é autossuficiente em si mesma. Para o filósofo, isso não significa recusar Descartes, ao menos nos “traços importantes da experiência do ato de julgar” como o atraso na confirmação do verdadeiro, momento em que ocorre a “alusão à hesitação, à dúvida, à resistência que precede a franca afirmação da certeza.” Dessa forma, embora para Ricoeur o sujeito pense e julgue, como coloca Gagnebin, reflexão do filósofo situa-se no combate “às versões mais exacerbada do idealismo, em particular, à pretensão autossuficiente da consciência de si, para ressaltar os limites dessa

Lembrar é trazer a recordação à consciência e para tal o pressuposto é a capacidade de atestar e reconhecer-se na experiência do vivido tanto como agente do ato quanto como paciente da ação diante de outrem. O sujeito da lembrança é aquele que nomeia e desmente a si mesmo diante da escuta do outro. Dessa maneira, a “autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outro” [RICOEUR, 2006: 111]. O ato de rememorar realiza a vinculação entre o agente, o paciente e o ato: eu fiz, eu sofri, eu me lembro. É o dizer para outrem que permite ao sujeito o *reconhecimento de si*.

Para Ricoeur, é “facultado à reflexão distinguir, no seio do ato de memória, as questões do ‘o que?’, da do ‘como?’ e da do ‘quem?’” [2007: 41]. Temos então três temáticas: o que é lembrado, como se deu o ato de lembrar e quem é o sujeito, agente e paciente da lembrança. Na correlação entre os instituintes da memória, o quem ocupa a posição primordial, pois o indivíduo se lembra de si, a lembrança é minha e não do outro. Devemos então corroborar com o caráter originário e primordial da memória individual. Lembrar-se de algo ou de alguém é lembrar-se de si [RICOEUR, 2006].¹⁶

Hannah Arendt também reflete acerca da correlação entre o quem da narrativa e da ação. Segundo a filósofa, a história contada diz o *quem* da ação, o *quem* está implícito em nossas palavras e nossos feitos. “Desprovida de um nome, de um ‘quem’ a ela associado, a ação perde todo o sentido” [2010: 226]. Em Arendt, o discurso e a ação pertencem ao domínio comum, ao espaço público onde os homens aparecem como tais, uns para os outros, e as verdades de cada um tanto unem como separam. Contudo, é a partir dessas distâncias que se compreende o mundo [2008], pois “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” [2010: 71].

Em Ricoeur, a resposta às perguntas ao quem fala, quem age, quem narra, quem é capaz de imputar-se faz com que o sujeito da lembrança percorra a temporalidade do si, indo ao passado e ao futuro por um presente de iniciativa [2006]. É a autodesignação como iniciativa que possibilita a injunção entre *o quê*, *o como* e *o quem*. Como em Hannah Arendt, ela não diz respeito apenas a um reconhecimento de si em reciprocidade privada, mas almeja um reconhecimento que o eleve ao plano político.

tentativa.” Assim, “à ‘exaltação do *Cogito*, se opõe um *Cogito* ‘quebrado’ [*brisé*] ou ‘ferido’ [*blesé*] como descreve Ricoeur no prefácio de *Si mesmo como um outro*. Mas, essa quebra é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo.” Cf. RICOEUR, Paul [2006], p. 48; GAGNEBIN, Jeanne Marie [2006], respectivamente p. 164-165.

¹⁶Cf. também LEAL, Ivanhoé Albuquerque [2002], p. 107.

Todavia, ainda que a autodesignação parta do quem da lembrança, ela não é um ato de um sujeito descolado da tradição¹⁷ e de seus laços de pertencimento, pois “para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade” [HALBWACHS, 2003: 72]. Assim, mesmo quando evocamos uma lembrança com total certeza de que ela pertence exclusivamente a nós, ela é um eco da intersecção entre o dentro ou interior e o fora ou exterior. Portanto, embora não tenhamos consciência da corrente de pensamento social que se entrelaça ao lembrar e ao agir, visto ser ela “tão invisível quanto a atmosfera que respiramos” [HALBWACHS, 2003: 46], quando evocamos ou advém involuntariamente uma lembrança ela reaparece em meio a um emaranhado de pensamentos coletivos. Contudo, a complexidade da intersecção não nos permite atribuí-la a nenhum deles, então imaginamos que nossa lembrança é mera interioridade e contrapomos sua unidade à multiplicidade. No entanto, trata-se de uma inversão, pois pensar na instituição da memória como resultante da pura interioridade é o mesmo que “acreditar que um objeto pesado, suspenso no ar por uma porção de fios tênues e entrecruzados, permaneça suspenso no vazio” [HALBWACHS, 2003: 70].

O entrelaçamento entre memória individual e coletiva, entre o dentro e o fora, constitui o homem capaz de falar, agir, narrar, assumir a responsabilidade por seus atos e as respostas ao “quem sou eu?”, “quem somos nós?” As réplicas às indagações se relacionam, por um lado, com o fato de que não permanecemos os mesmos com a passagem do tempo, embora alguma coisa em nós permaneça. E, por outro, com as manipulações de sentido que incidem sobre o homem capaz, arremessado, “antes de qualquer gesto crítico, a um reino de verdade presumida” [RICOEUR, 2010c: 387].

1.2 A manipulação da memória e o déficit político

No reino da verdade presumida, de acordo com Ricoeur, os sentidos do passado que veem ao nosso encontro não chegam de nós, mas nos precedem como uma voz que traz um pré-julgamento, “uma pretensão incluída no ter-por-verdadeiro de toda proposição de sentido” [2010c: 380], que acrescida à ideia de autoridade incide sobre nossa ação no mundo não como

¹⁷Em Ricoeur, a tradição tem um percurso: encadeamento histórico de recepção do passado; proposições de sentido e pretensão à verdade. Na última etapa se localiza a instância que legitima o ter-por-verdadeiro. Por presunção de verdade o filósofo entende “o crédito, a recepção confiante em que respondemos, num primeiro movimento anterior a qualquer crítica, a toda a preposição de sentido, a toda pretensão de verdade, pela razão de que nunca estamos no começo do processo de verdade e de que *pertencemos*, antes de qualquer gesto crítico, a um reino de verdade presumida.” Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* vol. 3 [2010c], p. 387.

uma obediência cega, mas como um reconhecimento de uma superioridade. Nesse sentido, somos levados por essa *pretensão* de verdade antes que a possamos julgar [RICOEUR, 2010c: 380]. Contudo, isso não significa dizer que recebemos uma unicidade, pois nossa consciência histórica se confronta e se faz por meio de uma multidão de vozes, em meio a uma pluralidade que constitui a própria essência da tradição. Todavia, ainda que plural, a tradição nos situa no já dado, no sentido produzido da verdade possível que traz em si a presunção “de ideologia que pesa sobre qualquer *pretensão* à verdade” [RICOEUR, 2010c: 384].

No entanto, para o filósofo francês, considerando o princípio monológico que perpassa a dimensão ideológica da tradição em sua *pretensão* de verdade e sua incidência na constituição da identidade do homem capaz de falar, agir, narrar, assumir a responsabilidade por seus próprios atos, imputar-se, é preciso associar o princípio reflexivo da identidade ao pensamento da história, relacionar as expectativas com a experiência, fugir da verdade aistórica, que perpassa as intenções de comunicações bem-sucedidas da experiência. “Em outras palavras, é preciso que a transcendência da ideia de verdade, na medida em que ela é uma saída dialógica, seja percebida como já em obra na prática da comunicação” [RICOEUR, 2010c: 386].

Para o filósofo, se por um lado, é preciso transcender a ideia de verdade como transcendental puro, pois ela torna-se “uma ideia-limite com relação tanto as nossas expectativas determinadas como as nossas tradições hipostasiadas” [RICOEUR, 2010c: 386], por outro, essa ideia-limite deve tornar-se diretora, orientadora da dialética entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência. Dito de outra forma, “ante a crítica que se devora a si mesma, a *pretensão* à verdade dos conteúdos de tradição merece ser considerada uma *presunção de verdade*, enquanto uma razão mais forte, isto é, um argumento melhor, não se fizer valer” [RICOEUR, 2010c: 387].

Contudo, a ideia de *presunção de verdade* que pesa sobre toda tradição pode ser distorcida, transformada na verdade em si. A assertiva leva a reflexão para o plano dos “abusos de memória, que são também abusos de esquecimento [RICOEUR, 2007: 94], as manipulações da memória que servem às razões dos que a instrumentalizam enquanto fim e não como valor. Ou ao nível prático dos discursos estratégicos de legitimação de poder e autoridade [RICOEUR, 2007: 93]. Todavia, como diz Hannah Arendt, o poder, antes de ser uma autoridade que domina, se insere na capacidade dos homens de agir em concerto. Então, na esteira da filósofa, Ricoeur pensa a capacidade dos homens agirem em conjunto como uma potência que se manifesta no espaço público como abertura à efetivação do ideal comum do

viver conjunto e bem. Assim, na constituição do homem capaz, na correlação memória e ação política, é necessário “manter a pretensão universal ligada a alguns valores em que o universal e o histórico se cruzam e, por outro lado, propor essa pretensão à discussão, não a um nível formal, mas ao nível das convicções inseridas nas formas de vida concreta” [RICOEUR apud ABEL, 1996: 113].

No entanto, quando a integração social se dá por meio da recusa do reconhecimento da pluralidade das tradições, das heranças e dos laços de pertencimento que constituem o homem capaz, o passado torna-se instrumento para dar credibilidade às ações dos que se arrogam como os legítimos detentores do poder por meio de um sistema de coerção simbólico, anônimo, silencioso e pretensamente impessoal. Então, a razão de uma parcela da sociedade aparece no espaço público como sendo a totalidade da razão que justifica a ação dos sujeitos sociais. Como consequência, temos a despolitização que se manifesta como uma espécie de aderência coletiva à indiferença ou o apoio à execução do conflito inerente ao agir democrático. E os sujeitos tornam-se propensos a operar quase que como autômatos.¹⁸ Para Ricoeur, tais manipulações de sentido, ao mesmo tempo em que transformam o fundamental em mero meio, fraturam a identidade do homem capaz de agir com autonomia e liberdade. Pois, se por um lado a liberdade é garantida pela ausência de entraves que outro indivíduo ou Estado pode nos impor [direitos civis, de opinião, reunião, propriedade etc] [RICOEUR, 2006: 155], por outro, as escolhas que fazemos em liberdade não se dissociam dos sentidos e dos valores que herdamos.

Para o filósofo, a fratura na identidade do homem capaz se constitui pela forma como se constrói a memória ou aos sentidos *idem* e *ipse* da identidade: o *idem* como o mesmo, o imutável e idêntico a si mesmo e a *ipse* como o móvel, onde se inserem as variáveis imaginativas, sem as quais o homem deixa de ser capaz de designar-se responsável por seus atos como promessa ou capacidade de manter a palavra dada *apesar de*. De acordo com Ricoeur, quando as manipulações da memória tornam o *idem* preponderante, o passado

¹⁸A assertiva nos leva à desqualificação da política no contemporâneo. No Brasil, parece-nos que ela perpassou, por exemplo, a cobertura dada por alguns meios de comunicação às manifestações ocorridas em junho de 2013, que se iniciaram a partir do protesto contra o aumento das tarifas do transporte coletivo, quando então algumas mídias fundamentadas no direito de ir e vir dividiram os manifestantes entre pacíficos [legítimos] e baderneiros [ilegítimos]. Para o jornalista e sociólogo Venício de Lima, “a cultura política que vem sendo construída e consolidada no Brasil tem sido a de permanentemente desqualificar não só a política em si como seus atores. E é no contexto dessa cultura política que as gerações pós-ditadura foram formadas, mesmo não sendo usuárias diretas da velha mídia.” A questão nos sugere a permanência de resquícios dos sentidos produzidos pela Doutrina de Segurança Nacional, que foi adotada pelo regime ditatorial como justificativa para a perseguição dos opositores políticos, pois de acordo com a historiadora Maria Aparecida de Aquino, “ela preocupava-se centralmente com o ‘inimigo interno’ colocado dentro das fronteiras. Desloca a ideia de segurança da Nação, da preocupação com o ‘inimigo externo’ para o próximo, mas oponente, portanto, alvo de perseguições e punições.” Cf. LIMA, Venício A. de [2013], p. 90; AQUINO, Maria Aparecida [2002], p. 33.

adquire a aparência do único, do acabado e do imutável. A fragilidade da identidade se manifesta então pela execração ao outro que ameaça o nosso modo de ser. Suportamos mal a diferença, ao invés de acolhê-la, nós a excluimos, rejeitamos. Dessa forma, é “sob os golpes da alteridade mal tolerada, que fazem a relação que o mesmo mantém com o outro mudar da acolhida à rejeição, à exclusão” [2007: 95]. Segundo o filósofo, tais deformações “devem-se à intervenção de um fator inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória. Trata-se do fenômeno da ideologia” [2007: 95]. Embora ela se manifeste em nível mais aparente nos moldes denunciados por Marx,¹⁹ se expressa tanto vertical como horizontalmente.²⁰

A assertiva nos remete ao conceito de ideologia desenvolvido por Hannah Arendt em *As origens do totalitarismo*. Para a filósofa, o totalitarismo tem por ideologia o terror. A unidade se firma pelo medo como princípio para a ação e na ideia da eliminação dos indivíduos pelo bem da espécie, do sacrifício das partes pelo todo. O arbítrio aparece então como necessidade à evolução da espécie humana. E a lei da natureza se associa à história progressista, para a qual eliminar o menos hábil biologicamente se torna o mesmo que eliminar a classe que trava o avanço da espécie. Nessa perspectiva, os atos de Estado não necessitam do consentimento da lei positiva, pois os governantes são sábios, justos e responsáveis pela efetivação da lei da evolução ou do extermínio da vítima pelo carrasco.²¹ E,

¹⁹Na obra *Ideologia alemã*, Marx define o conceito de ideologia: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em media, as ideias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto as ideias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam. Na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda a sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como *pensadores*, como *produtores de ideias*; que regulem a produção e distribuição das ideias de seu tempo e que suas ideias sejam, por isso mesmo, as ideias dominantes da época.” Apud CHAUI, Marilena [1984], p. 93.

²⁰O pensamento de Michel Foucault esclarece a assertiva. Para Foucault, o poder moderno não é apenas uma instância repressiva, transcendental e vertical que se faz aparecer por meio de um Estado soberano que domina toda a sociedade. Mais do que reprimir, o Estado controla, disciplina, promove a segurança e os *bons hábitos* do cidadão. Nesse aspecto, mais envolve e manipula do que domina abertamente o indivíduo. Para Foucault, não se trata de mero poder soberano, mas de relações de poder que se instituem tanto vertical como horizontalmente, é uma instância que dobra, captura o indivíduo por meio de dispositivos que perpassam todas as relações sociais. Portanto, não apenas dominantes e dominados, mas relações de poder, que se ramificam em toda parte. Cf. LEBRUN, Gérard [1981].

²¹Para Hannah Arendt, o totalitarismo inova com relação a outras formas de governo como as monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos. Pois se a lei é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade a do tirânico, a ideologia do terror não opera sem a orientação de uma lei, ainda que o terror seja a realização da lei do movimento pelo qual o totalitarismo se legitima. Contudo, “o seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo. Pode dispensar o *consensus iuris*

sendo as etapas da evolução já conhecidas, as vítimas e os carrascos têm seus lugares demarcados *a priori*, quer eles digam respeito ao biológico, quer ao social: raça, classe etc. Assim, “aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa separação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia” [ARENDT, 1989: 520].

Em Arendt, a ideologia do terror se justifica e se legitima por meio do discurso científico, onde o curso dos acontecimentos aparece como que seguindo a lei da exposição lógica de uma ideia. Um instrumento lógico de explicação que faz com que a história seja vista como algo que pode ser calculado. O movimento da história e o processo lógico da noção de história supostamente correspondem um ao outro. Temos então um processo de dedução lógica: tese, antítese e síntese, o movimento lógico. Na explicação ideológica, a experiência e a inventividade da ação política não se aplicam, pois tudo está na lógica *a priori* da explicação lógica.²²

Considerando com a filósofa que o totalitarismo é uma nova forma de governo que veio para ficar, devemos pensar nos três elementos que caracterizam sua lógica: primeiramente, a pretensão de explicação total, que esclarece os movimentos ou a explanação sobre o passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro; em segundo, a libertação da experiência, pois se tudo já está dado não temos nada a aprender. O terceiro elemento finaliza a junção lógica: se tudo está dado e explicado e se não temos nada a apreender também não há nada a transformar. Contudo, para Arendt sempre há probabilidade de transformarmos o mundo, pois cada nascimento traz a potencialidade e a imprevisibilidade da inovação.

porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei” Cf. ARENDT, Hannah [1989], p.515.

²²A filósofa nos leva então a dialética. De acordo com Konder, Hegel pensa a dialética como negação, e ao mesmo tempo conservação de algo essencial da realidade negada, uma superação que não nega a coisa, mas a eleva para um nível superior. A partir de Marx, Konder considera a dialética como teoria e prática, uma forma de refletirmos acerca da contradição em ação e transformação. Nessa perspectiva, embora o movimento dialético não se contraponha à lógica, ele abre um espaço que ela não consegue abarcar. Contudo, quando ele é transmutado em lógica científica a contradição passa a ser vista como um defeito de raciocínio e o movimento dialético instrumentalizado em favor da ideia, desaparecendo assim seu aspecto rebelde e transformador. Parece-nos que é desta transmutação que Arendt trata quando diz que “o único movimento possível no terreno da lógica é o processo de dedução a partir de uma premissa. Nas mãos de uma ideologia, a lógica dialética, com seu processo de ir da tese da antítese, para a síntese, que por sua vez se torna a tese do próximo movimento dialético, não difere em princípio; a primeira tese passa a ser a premissa, e a sua vantagem para a explicação ideológica é que esse expediente dialético pode fazer desaparecer as contradições factuais, explicitando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico.” Cf. KONDER, Leandro [1981]; ARENDT, Hannah [1989], p.522.

Jacques Rancière pensa a inovação como essência da política. Ela se dá pelo incomensurável do dano [1996: 35]. Portanto, o dano não deve ser visto como o drama da vitimização, mas como o universal da política local e ocasional, que “continua sendo a universalidade da construção singular dos litígios” [1996: 138], por meio da qual ocorre a colocação da parte dos sem-parte na cena pública. Assim, para além da reciprocidade do pacto, quando sujeitos específicos assumem o dano por meio de argumentos “lógicos”, conferem a si próprios uma figura, suas formas e seus nomes. E essa visibilidade que os sujeitos dão ao antes invisível rearticula a repartição das parcelas e das partes [RANCIÈRE, 1996: 51-52]. Dessa forma, a ação política instaura a possibilidade do novo, da transgressão à ordem instituída quando torna visível o erro da contagem ou o resto dos outros existentes.

Nesse aspecto, a política é invenção porque muda, desloca o lugar destinado a cada um quando “faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho” [RANCIÈRE, 1996: 42]. Todavia, o sujeito político não é aquele que impõe a consciência de um grupo ou de uma classe, mas o que estabelece redistribuições, ao mesmo tempo junta e separa a configuração da experiência. O que o ato político situa então são relações entre coisas que não têm relação quando faz ver junto o litígio por meio da visibilidade e da escuta dos discursos dos sujeitos que antes eram ouvidos apenas como ruídos.

Se por um lado o ato político, ao mesmo tempo em que revela o incomensurável dos ruídos, desvela os limites do universal abstrato, que por meio da lógica de uma ideia torna invisível à esfera pública a pluralidade da experiência, por outro, como pensa Ricoeur, as manipulações da memória contribuem para a interiorização coletiva da totalidade quando no lugar das tradições discordantes em abertura colocam a unicidade fechada e acabada como a explicação possível acerca do passado. Então, seguindo o filósofo francês, dizemos que as marcas da dominação pulverizam a iniciativa dos agentes no contemporâneo quando deslocam a ação recíproca discordante para fora do espaço público, substituindo-a por uma presunção de verdade fantasmática.

Em Ricoeur, a unidade de vidas e de histórias é uma das marcas do totalitarismo. A unidade, ao mesmo tempo em que possibilita a exclusão de parte da memória coletiva, quando, devido a uma finalidade, realiza o corte entre o que é necessário à visibilidade pública e o que deve ser descartado, esquecido, silenciado, jogado fora, institui-se como *a verdade*, quando transforma os sofrimentos dos ausentes da história declarada em nada. Essa é uma das formas como o totalitarismo “torna os humanos supérfluos: suas ações e seus sofrimentos não significam mais nada” [ABEL, 1996: 64]. O totalitarismo pode ser entendido

então como uma “organização política que deixa os homens sem raízes, sem enraizamento em forma de vida, de linguagem, de narração ou de tradição necessariamente plurais” [ABEL, 1996: 64].

Ricoeur se aproxima novamente de Hannah Arendt, para quem a verdade que se legitima a partir da recusa de outras verdades é inumana. “A verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso” [ARENDR, 2008: 40]. Fora dessa área ela é inumana, não porque poderia colocar os homens em guerra, mas porque se tornaria única e o homem não passaria de uma espécie de exemplares [ARENDR, 2008: 40]. Seus males não são pequenos, pois a verdade delirante é usada como chave para ação política.

As novas democracias, quando se legitimam a partir da lógica dos enunciados científicos do verdadeiro e do falso, do necessário e do irrelevante, do justo e do injusto como dados *a priori*, evidenciam as marcas, os resquícios da lógica totalitária.²³ Temos então a intenção de felicidade, ao mesmo tempo plural e compartilhada, corrompida pela prévia organização e administração da vida. A questão perpassa o déficit político do contemporâneo preconizado por Ricoeur [ABEL, 1996]. De acordo com Abel, o déficit que o filósofo aponta em suas análises acerca dos totalitarismos do século XX “continua válido em oposição à concepção da felicidade nas democracias puramente preventivas, consumistas ou espetaculares” [1996: 33].

No contemporâneo, o déficit político provocado pelas manipulações da memória não é apenas uma herança de um passado violento, mas uma ação da democracia. A assertiva nos leva a Walter Benjamin, para quem há uma relação de empatia entre o historiador e a ideia de progresso. A afinidade faz com que o discurso acerca do passado apareça no contemporâneo ligado à memória dos vencedores e a um desejo deliberado de expulsar da experiência a memória dos vencidos, de reduzi-la ao anonimato, ao silêncio, à inexistência, à invisibilidade [1994a].²⁴

²³A assertiva nos leva a lógica que perpassa os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade brasileira. Pois, ainda que dentre seus objetivos esteja esclarecer os fatos e as circunstâncias em que aconteceram graves violações de direitos humanos no país [entre 1946 e 1988] - como as torturas, os assassinatos e os desaparecimentos de pessoas -, o alcance dos trabalhos nasce limitado *a priori* pela Lei de Anistia. Segundo o art. 6º da lei 12.528/11 [que cria a Comissão], ela deve observar o disposto na lei de 1979. Não se trata de dizer que a Comissão deveria ter a função de julgar e punir os responsáveis pelos crimes contra a humanidade, mas de evidenciar que independente do que venha a ser revelado como verdade histórica, assim como na ditadura, para o Estado democrático de direito brasileiro a impunidade dos algozes tem permanecido inquestionável. A questão no sugere que para o Estado brasileiro a experiência traumática das vítimas, que é parte da memória coletiva do país, continua pouco significando.

²⁴Em Benjamin, “a palavra ‘vencedor’ não faz referência a batalhas ou guerras habituais, mas à ‘guerra de classes’, na qual um dos campos, a classe dirigente, ‘não cessou de vencer’ [Tese VII] os oprimidos – desde Spartacus, o gladiador rebelde, até o grupo Spartacus de Rosa de Luxemburgo, e desde o *Imperium* romano até o

Para o filósofo alemão, a tradição assim transmitida faz com “que os dominadores de hoje espezinhem os corpos dos que estão prostrados no chão” [1994a: 225]. De acordo com Hannah Arendt, em Benjamin “a tradição ordena o passado não apenas cronologicamente, mas antes de tudo sistematicamente, ao separar o positivo do negativo, o ortodoxo do herético, o que é obrigatório e relevante dentre a massa de opiniões e dados irrelevantes ou simplesmente interessantes” [2008: 215]. Dessa forma, a tradição produzida sistematicamente instaura a hegemonia da memória a partir do esquecimento deliberado do que é descartável ao progresso linear e contínuo da evolução da espécie humana.

Se para Benjamin o *continuum* da história faz das possibilidades derrotadas do passado ruínas desprezíveis, e se nem mesmo o anjo da história consegue juntar os fragmentos, os cacos acumulados, já que a tempestade o impele inexoravelmente ao progresso, trata-se de arrombar o *continuum* para estabelecer a exceção como regra. Para o filósofo alemão, devemos pensar em um conceito de história que rompa com a norma do progresso, com a catástrofe.²⁵ Devemos recusar a unicidade imposta pelo esquecimento, pela negação do outro e *reconhecer*, tornar visível e dar lugar aos sem-lugar, ao particular, ao fragmentado, ao não linear como contrário à totalidade contínua, abstrata e fantasmática que nos submerge. Trata-se de abrir o passado para o outro: outra memória, outra história, outro devir, outro presente.

Em Ricoeur, *o reconhecimento em reciprocidade mútua* é também fundamental e requer o plano institucional e político. Pois é o reconhecimento público que possibilita o desvelamento da manipulação dos sentidos, que suprimem e deslocam ênfases, forjam e legitimam identidades, elos comunitários baseados em intimidação, sedução, medo e lisonja, que nos fazem pensar ser o que não somos. Dito de outra forma, o desconhecimento da dissimetria inerente ao eu e o outro faz com que o *eu posso* se configure como um não poder ser. E no vínculo entre representação e práticas sociais é “digno de nota que as ideologias do poder procurem, com um sucesso inquietador, manipular essas identidades frágeis pelo viés das mediações simbólicas da ação” [2006: 118].

Embora a passagem pelo outro seja imprescindível, o reconhecimento advogado por Ricoeur não diz respeito ao totalmente outro, a uma apologia à diferença ou à abolição do passado no presente. Refere-se antes a uma busca por compreensão e acolhimento do outro que não eu. Seu interesse está voltado para a “capacidade de despertar, por meio da crítica,

Tertium Imperium nazista.” A história dos vencidos tem sido a catástrofe da derrota. Cf. LÖWY, Michael [2002].

²⁵De acordo com Michael Löwy, “contra esse ‘otimismo sem consciência’, esse ‘otimismo de diletantes’, inspirado pela ideologia do progresso linear, ele descobre no [...] pessimismo ativo, ‘organizado’, ‘prático’, inteiramente dedicado ao objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, a chegada do pior.” Cf. LÖWY, Michael [2002].

cada ator de um mundo para os valores de um outro mundo, admitindo-se a possibilidade de mudar o mundo” [2006: 223]. Nessa busca, o filósofo elege a ética como princípio primordial à ação política contemporânea.

1.3 A tríade ética de Ricoeur na inscrição da justa memória

Em *Ética e moral* Ricoeur pensa a ética como “uma vida realizada sob o signo das ações estimadas como boas” [1995a: 161]. Na obra *O Justo 2*²⁶ o filósofo destaca que o conceito de ética ao qual se filia diz respeito a uma disposição, onde o si, os outros e os distantes devem ser igualmente considerados: viver bem com os outros em instituições justas [2008b: 62].²⁷ Para Ricoeur, a ética excede a lógica calculável do direito, é da ordem da convicção, do engajamento íntimo de um dever sem dever e sem dívida.²⁸

Contudo, no texto *Tolerância, intolerância, intolerável*, o filósofo ressalta que o intolerável deve ser considerado, pois quando o que chamamos de “tolerância” torna-se “indiferença”, “atitude segundo a qual tudo se equivale e não vale a pena comprometer-se com nada; a tolerância então deixa de ser difícil; na realidade ela perdeu sua força, sua virtude, que consiste em pôr freios à violência da convicção, ou, antes, à violência na convicção” [1995b: 184] ou ao “impulso de impor ao outro nossas próprias convicções” [1995b: 183]. Então, em *Volta a pessoa e abordagens da pessoa*, o filósofo fortalece o argumento quando diz que é fundamental “discernir com justiça o intolerável de hoje e reconhecer minha dívida com relação às causas mais importantes do que eu mesmo que me requisitam” [1996: 162].

A tríade ética de Ricoeur passa pela estima de si *como viver bem*, pela solicitude *como viver bem com os outros* e pela vida em instituições justas *como viver bem com os outros em instituições justas*. A estima de si se expressa por um termo reflexo de todas as pessoas, onde eu e o outro nos dirigimos um ao outro sabendo-nos capazes de designarmos a nós mesmos

²⁶Cf. RICOEUR, Paul. *Da moral à ética e às éticas* [2008b], p. 49-62.

²⁷Em Ricoeur, a instituição diz respeito à “estrutura do viver – em conjunto numa comunidade histórica – povo, nação, região etc. –, uma estrutura irredutível às relações interpessoais e, contudo, a elas ligada num sentido notável, que a noção de distribuição permitirá esclarecer de imediato. É pelos costumes e não por regras constringedoras, que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente.” Como em Hannah Arendt, trata-se de um poder em comum e não de dominação. Cf. RICOEUR, Paul apud ABEL, Olivier [1996], p. 51. Cf. também ALEIXO, Maria Alice Fontes [2008].

²⁸Ricoeur reserva a palavra *ética* para o estimado como bom e *moral* para o obrigatório, o que exige universalidade e efeito de conscrição. Devemos considerar então três questões: a primazia da ética sobre a moral; a necessidade de a intenção ética passar pelo crivo da moral; e nos casos de conflito para melhor atender a singularidade das situações, que a norma se submeta à intenção ética enquanto sabedoria prática. Cf. RICOEUR, Paul [1995a], p. 161.

com intencionalidade e iniciativa do agir no mundo. É o momento reflexivo da *práxis*: “é apreciando nossas ações que apreciamos a nós mesmos como sendo os autores delas” [1995a: 162]. Diz respeito a uma designação mútua, onde atestar ser autor do discurso e da ação se traduz na convicção do julgar. É um reconhecimento de si como agente que assume a responsabilidade da ação e do discurso diante de outrem, sabendo-se um entre outros. Dessa forma, a autonomia do si se liga à solicitude para com o outro em correlação com a justiça para cada homem e a convicção do julgar. Portanto, diz respeito ao desejo deliberado ou a reta regra, que não é nem excesso nem falta, mas o justo meio que nas difíceis circunstâncias, nas situações de incerteza e desacordo, no trágico da ação, no conflito entre o universal e o singular, nos impulsiona a agir prudentemente em prol de uma vida boa.²⁹

Para Ricoeur, a solicitude não cinde a estima de si, mas a desdobra, “estabelece uma relação de continuidade, de tal forma que a *estima de si* [ipseidade] e a *solicitude* [alteridade] não podem ser vividas e nem pensadas uma sem a outra” [ALEIXO, 2008: 15]. É um si como capacidade, como potência em ato cujo elo intersubjetivo é a própria constituição do si. O segredo da solicitude é que as pessoas são reconhecidas como insubstituíveis: ser considerado agente e autor responsável por seu ato. Nas situações de dissimetria, na superioridade de um dos agentes como do mestre em relação ao discípulo, é tarefa da compaixão restabelecer a reciprocidade, “aquele que aparentemente é o único a dar recebe mais do que dá por via da gratidão e do reconhecimento. A solicitude restabelece a igualdade lá onde ela não é dada, como na amizade entre iguais” [RICOEUR, 1995a: 163].

Segundo o filósofo francês, a *solicitude de um para*, movimento de si em direção ao que é exterior ao eu, como “outro semelhante a mim [...] é o voto da ética no que diz respeito à relação entre a estima de si e a solicitude” [1996: 165]. Em instituições justas Ricoeur evoca o político e a justiça para além do face a face da amizade, onde o outro fica *sem rosto* sem que por isso fique *sem direitos*. Pois, “distinguindo fortemente amizade e justiça, preservamos a força do face a face, ao mesmo tempo em que damos lugar ao cada um sem rosto” [1996: 168]. Em Ricoeur, “a justiça é ainda uma virtude na via da vida boa, no qual o sentido do injusto precede por sua lucidez os argumentos dos juristas e dos políticos” [1995a: 165].

²⁹Aqui Ricoeur nos remete a Aristóteles, para quem o homem prudente delibera, mas delibera sobre variáveis e coisas que estejam ao alcance da ação humana. Nesse sentido, a virtude da prudência diz respeito a uma deliberação acerca do que é bom ou mau na esfera do agir que diz respeito ao humano. De acordo com o filósofo francês, a reta regra associada à prudência é uma teoria que visa à aplicação da norma em uma situação concreta de decisão, ou à “passagem da norma geral à máxima correta em circunstâncias nas quais a lei seja demasiadamente geral ou, como se diria hoje, o assunto seja delicado, o caso difícil.” Cf. RICOEUR, Paul. *Da moral à ética e às éticas* [2008b], p. 60.

Vamos então da partilha de vida entre um pequeno número de pessoas para a distribuição da justiça numa pluralidade, numa comunidade política e histórica. A tríade ética perpassa a linguagem, a ação, a narrativa, a memória.

Na linguagem, a estima de si é constituída nos atos de discurso, eu falo, eu declaro, eu prometo. É “como locutor capaz de designar a si mesmo que a estima de si é antecipada em seu significado pré-moral” [RICOEUR, 1996: 171]; a solicitude diz respeito àquele para quem a palavra é dirigida, autodesignação do quem declara e do quem se reconhece como agente da interlocução; como instituição, a linguagem precede ao ser que fala, pois “nascer é aparecer em um meio onde já se falou antes de nós” [RICOEUR, 1996: 172]. A promessa faz a injunção entre a estima de si como ato de um homem capaz de se responsabilizar por seu discurso; a solicitude como, um vocábulo dirigido a outrem que conta comigo, acredita na palavra recebida e a linguagem, como instituição, diz respeito à confiança no sentido da palavra pronunciada.

Na ação, a estima de si se traduz na capacidade de agir segundo intenções e produzir mudanças no curso das coisas. A ação enquanto *práxis* não separa o agente e o ato, não produz nenhuma obra distinta do agente. No entanto, o que produz se insere nas estruturas avaliativas do significante da tradição e interfere na convicção que nos leva à ação, com a ressalva de que agir é exercer um poder sobre o outro, o que suporta a ação. Para o filósofo, “nessa assimetria fundamental da ação estão enxertadas todas as perversões do agir que culminam com o processo de vitimização: da mentira e do artil até a violência física e a tortura” [1996:176]. É sempre a desigualdade que põe o problema ético na estrutura da interação. Só existe ética para um homem capaz de se autodesignar como agente da ação. A tríade se unifica então no cuidado de si como adstrição da ação ao agente; cuidado do outro como uma interação que ocorre entre agentes e pacientes; cuidado da instituição como avaliação significativa que define a relação ação-agente-paciente.

Na narrativa, na “forma reflexiva do ‘narrar-se’, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa” [RICOEUR, 2006: 114], onde o dizer para outrem é que permite o reconhecimento de si. Ela se constitui segundo a polaridade: *idem*, que diz respeito ao biológico e aos traços constantes do caráter; e a *ipse*, que é a autodeterminação de um sujeito com estima de si, que designa a si mesmo no encadeamento de uma vida e se reconhece como autor responsável por seus atos. Liga-se à ação prudente e à capacidade de cumprir a promessa, manter a palavra dada. Quanto à solicitude, ela “tem seu equivalente narrativo na própria constituição da identidade narrativa” [RICOEUR, 1996: 179]. Para o filósofo, a solicitude é inerente à constituição da identidade narrativa, pois a história narrada não é a

história de uma vida, mas interação de outras: genitores, amigos, adversários. Contudo, sua constituição não se dá por meio de um processo linear e contínuo, mas por meio do encadeamento de sentido que entrelaça o concordante-discordante inerente ao processo narrativo.³⁰ Na instituição, a identidade pode ser falseada pelo desconhecimento, pela deformação, pela manipulação da verdade presumida que adquire o valor de unicidade real e imutável.³¹

Na memória, a estima de si se manifesta pelo sujeito que se reconhece e se lembra de si, por atos de linguagem de um locutor capaz de designar a si mesmo como agente e paciente da ação, de pronunciar o discurso como intenção de agir, de inscrever as marcas do vivido no curso da temporalidade das estruturas avaliativas do significante da tradição. Na solicitude, a memória se manifesta como reconhecimento de si em direção a um *para*, como dívida aos mortos, como dever aos vivos, aos que virão. Ao mesmo tempo, como sepultura e tradição viva. Na instituição, como justa memória, que reconhece a pluralidade humana e a alteridade dos costumes comuns que nos agregam ao viver conjunto e bem.

Nas memórias coletivas traumáticas, como as do nazismo ou das recentes ditaduras latino-americanas, a estima de si se manifesta pela voz dos que viveram a experiência do horror e lutam contra os excessos que aniquilam a pluralidade da memória e a justiça, lutam contra a ação política daqueles que por meio da manipulação dos sentidos do passado pelo presente buscam transformar a essência plural da tradição em uma pretensa unicidade e para tal procuram relegar a voz das vítimas e suas memórias à esfera privada. Aqui, a solicitude diz respeito à compreensão de uma experiência que não desconsidera os efeitos infringidos às vítimas, mas os ultrapassa. Trata-se da apropriação de um evento doloroso que necessita ser compartilhado. Solicitude para com as vítimas, os homens do presente e as gerações futuras enquanto reconhecimento das feridas do passado e promessa de não repetição. Na instituição, se refere ao reconhecimento da pluralidade das lembranças e do valor exemplar da barbárie que desmascaram as manipulações da memória, que fragilizam identidades e costumes por

³⁰O conceito concordante-discordante origina-se a partir da *Poética* de Aristóteles. Ricoeur o insere no tempo do mundo, onde se dá a representação da ação humana para além do ficcional do poeta e onde recompor o passado é tanto estabelecer a concordância, por meio da organização dos fatos, do encadeamento de uma unidade de sentido à qual denomina de ordenação das temporalidades ou síntese de heterogeneidades, como revelar a discordância dos agentes por meio dos personagens, da ação e da intriga. Dessa maneira, a discordância se instaura no interior da concordância, caracterizando a estrutura da intriga como concordante-discordante. Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* vol. 1 [2010a].

³¹A identidade narrativa se constitui em meio às contingências da vida humana e está aberta a constantes releituras. A abertura é desencadeada pelo círculo mimético, que é composto de três etapas: a prefiguração [antes da narrativa], a configuração [o texto] e a refiguração. No último estágio ocorre intersecção entre o mundo do texto e do leitor, mundos que se atravessam e provocam novas possibilidades de sentido indutores da ação. Cf. RICOEUR, Paul [2010a]; LEAL, Ivanhoé Albuquerque [2002].

meio de uma *presunção* de verdade totalizadora e, como justiça, pela via do engajamento frente ao intolerável, às causas mais importantes do que eu e que me atravessam para além do face a face da amizade.

Aqui, trata-se de inscrever a identidade narrativa como justa memória, de instituir o concordante-discordante nas heranças e nos laços de pertencimento, reconhecer a alteridade em reciprocidade mútua como dívida às vítimas e abertura à remissão e ao agir de outro modo,³² mas também clarificar a fratura, o impensável como possível e todas as figuras do mal e do injusto a ele associadas.

1.4 A memória subjetiva na elaboração do trauma coletivo: o rastro

Na memória coletiva há, segundo Ricoeur, uma relação fundacional entre violência, democracia e trauma, pois não existe “comunidade histórica alguma que não tenha nascido de uma relação, a qual se pode chamar de original, com a guerra. O que celebramos em nome de acontecimentos fundadores são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário” [2007: 95]. O filósofo evidencia esta relação originária entre violência, democracia e trauma a partir da percepção de que “expressões correntes como traumatismos, ferimento, cicatrizes, etc” [2007: 83] são constantemente utilizadas para descrever os fenômenos sociais de um passado ferido. Walter Benjamin antecipa Ricoeur quando diz que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” [1994a: 225]. Então, segundo os filósofos o patológico pode ser legitimamente recepcionado pelo coletivo.

Assim, considerando o pensamento dos filósofos, inferimos que violência e o trauma podem ser compreendidos como núcleos fundadores das novas democracias e que perpassam, ainda que inconscientemente, a subjetividade dos sujeitos que pensam e agem no contemporâneo, pois como pensa o sociólogo francês Maurice Halbwachs, embora os psicólogos gostem de imaginar que o tempo social é totalmente exterior às durações vividas pelos indivíduos, situamos nossa memória no tempo histórico, exterior ao eu. Para Halbwachs, “os quadros coletivos da memória não conduzem a datas, a nomes e a fórmulas –

³²Entretanto, a remissão só se transforma em ação por uma decisão do receptor do discurso, por meio da “escolha” que faz entre as proposições de justiça e de ética veiculadas pela narrativa, pois “quando o leitor incorpora – consciente ou inconscientemente, pouco importa – os ensinamentos de suas leituras à sua visão de mundo, para aumentar sua legibilidade prévia, a leitura é para ele algo diferente de um *lugar* onde ele para; ela é um *meio* que ele atravessa.” Cf. RICOEUR, Paul [2010c], p. 308.

eles representam correntes de pensamento e de experiência” [2003: 86] que perpassam os costumes e as opiniões.

Surge então a questão: o que ocorre quando herdamos sentidos manipulados? Quando a elaboração do passado coletivo traumático é impedida? Para Ricoeur, o obscurecimento da violência fundadora do espaço público faz com que os sujeitos sociais não se reconheçam nas marcas do vivido, permanecendo paralisados nos efeitos perversos do trauma. Dentre esses efeitos, temos a apatia de parte da sociedade frente à violência do presente, que não vê mais como choque ou distorção. A violência torna-se então banalizada, tida como natural, como necessária à ordem social. E a violência vivida como não distorção, “erro ou perplexidade, mas como coisa corriqueira” [ENDO, 2012: 179], reproduz pedagogicamente a indiferença.³³

Então, nas democracias originárias de um passado violento embora os efeitos da dor incidam fortemente nas vítimas diretas do horror reverberam, ainda que de outro modo, na coletividade. Para Ricoeur, no coletivo a possibilidade de elaboração do trauma reside no testemunho público das feridas e na escuta dos *não ditos*. A importância que o filósofo atribui à narrativa testemunhal na elaboração do trauma o aproxima dos mecanismos desenvolvidos pela psicanálise freudiana, que corroboram com suas suspeitas quanto à possibilidade de uma consciência existencial imediata e transcendental, que desconsidera o involuntário,³⁴ o inconsciente e a mediação dos sentidos herdados no ser que age e sofre a ação.

O conceito de trauma é um elemento chave da psicanálise freudiana. Ele foi desenvolvido a partir do estudo dos casos dos soldados austríacos que retornavam da Primeira

³³ A fala de Atila Roque, diretor da Anistia Internacional, acerca da forma como a sociedade e o Estado brasileiro têm agido diante do homicídio de crianças e jovens no país [apenas em 2010 o número de crianças e adolescentes vítimas de homicídio foi de 686] converge com a colocação de Paulo Endo. Para Roque, o país “convive, tragicamente, com uma espécie de ‘epidemia de indiferença’, quase cumplicidade de grande parcela da sociedade e dos governos, com uma situação que deveria estar sendo tratada como uma verdadeira calamidade social.” De acordo com Maria Gorete Marques de Jesus, pesquisadora do Núcleo de Estudos da Violência da USP, e José de Jesus Filho, Advogado da Pastoral Carcerária, a impunidade tem sido apontada como uma das causas da continuidade da violência no país. “As prisões permanecem insalubres, superlotadas, com falta de todo tipo de assistência e a persistência da violência em seu cotidiano; as ruas continuam sendo palco de abordagens abusivas, humilhações e agressões promovidas por policiais; as delegacias ainda permanecem aparentemente silenciosas e obscuras, mas guardam as dores e as mazelas da falta de outro jeito de fazer investigação que não seja torturando, humilhando e constringendo ‘supostos suspeitos’. O Brasil segue ainda sem memória – que esperamos recuperar a partir dos trabalhos da Comissão da Verdade –, sem o reconhecimento das práticas violentas que atingiram e continuam atingindo aqueles que são considerados ‘inimigos’. As vítimas da tortura, invisíveis aos olhos de todos, permanecem gritando solitárias por Justiça, enquanto ainda buscamos caminhar para que elas não existam mais”. Cf. Respectivamente, *Epidemia da indiferença*. Disponível em: <<http://anistia.org.br/direitos-humanos/blog/epidemia-de-indiferen%C3%A7a-2012-09-03>>. Acesso em: 2 jan. 2013; *Uma década é pouco: tortuosos caminhos para a consolidação de uma política de combate e prevenção da tortura no Brasil*. In: 5º Relatório nacional sobre direitos humanos no Brasil 2001-2010. p. 101. Disponível em: <<http://www.nevusp.org/downloads/down265.pdf>>. Acesso em: 2 jan. 2013.

³⁴ De acordo com Jaime Ginzburg, “no campo da memória involuntária [...] a percepção de um rastro permitirá lembrar o ausente, não de qualquer trivial modo, mas de uma maneira que define o que nele foi mais significativo, de modo que possa identificá-lo.” Cf. GINZBURG, Jaime [2012], p. 126.

Guerra. Seus efeitos foram devastadores, não podendo ser compreendidos apenas pela clínica, pois foram política e socialmente engendrados [ENDO, 2012]. Os memorialistas do período atestam “a descoberta de um hiato absolutamente intransponível entre expectativa e realidade. Os fatos não se limitam a desmentir as esperanças: eles as aniquilam” [BARENGHI, 2005: 176]. Os testemunhos do período são relatos de um choque. É um ser que executa ordens, não age, é agido. As consequências levam ao esquecimento, ao silêncio, ao autoengano. Freud caracterizou o trauma como um acontecimento que transborda nossa capacidade de percepção, evento para o qual não conhecemos forma ou representação possível, resultando em distúrbios de memória. O trauma provoca uma ferida aberta na memória [SELIGMANN, 2000].

Para Freud, embora o ser afetado por um passado doloroso não consiga, tenha dificuldade de narrar o ocorrido, as lembranças traumáticas não se apagam, o conteúdo reprimido permanece como rastro psíquico. Portanto, seria um erro “acreditar que o nosso esquecimento corriqueiro significa uma destruição do registro mnêmico, ou seja, uma aniquilação” [FREUD, 2011: 50]. Todavia, há uma resistência à recordação que resulta na manifestação da compulsão de repetição.

A resistência é uma defesa psíquica contra a incapacidade de recepção de um evento que ultrapassa os limites da percepção, fazendo com que o indivíduo o substitua por conteúdos indiferentes com o objetivo de impedir que a memória traumática passe à consciência. Quanto maior a resistência, mais eclode a repetição. Assim, embora a cena manifesta não seja um ato de rememoração, pois se dá de modo involuntário e inconsciente, permanece determinando a ação consciente e obstaculizando a vida do sujeito.

Segundo Ricoeur, na memória coletiva a compulsão de repetição se manifesta tanto pelo excesso como pelo déficit de memória. Nas duas situações, ela pode ser associada a uma forma de resistência à memória-lembrança, fundamentalmente crítica. Assim, “o que uns cultivam com deleite lúgubre e outros evitam com consciência pesada, é a mesma memória-repetição” [RICOEUR, 2007: 93]. Em ambos os casos, tratamos com deformações cujo resultado não é uma mudança de aparência, mas colocação de outra coisa em seu lugar. A falsificação permite que trechos do passado sejam tratados como fatos completamente esquecidos.

Em sociedades originárias de um passado violento, como é o caso da atual democracia brasileira, a memória-repetição pode se manifestar por meio de festividades sociais que fazem

dos atos violentos fundadores acontecimentos dignos de celebração.³⁵ Se por um lado essas comemorações deformam o passado, quando fazem da violência fundadora um ato necessário à manutenção da ordem e assim fortalecem a passividade dos sujeitos sociais diante da repetição da violência em situações análogas, pois “a ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, uma vez instituída, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que se poupam dúvidas e hesitações em todos os casos idênticos” [FREUD, 2011: 94],³⁶ por outro, as testemunhas-vítimas, guardiãs dos rastros subjetivos da dor, permanecem como rastros buscando escutas para suas narrativas e todo esforço para não pensar naquilo transforma-se espontaneamente em “pensamento obsessivo”, fascinação pelo objeto proibido. Na história, os historiadores do passado recente podem ter esse tipo de obsessão por um passado que não passa [RICOEUR, 2007].

Trata-se então de trazer a lembrança traumática à consciência, elaborar, apaziguar as feridas, romper com o esquecimento, com a repetição e a paralisia em meio a uma obsessão que não passa. “Descritivamente falando, trata-se de preencher lacunas da memória; dinamicamente, é superar resistências devidas à repressão” [FREUD, 1996d: 163]. A técnica psicanalítica consiste então em escutar o paciente, identificar as resistências e torná-las conscientes ao analisando, que as vence e caminha em direção à cura. No processo o paciente faz narrativas desconexas; o analista as escuta, interpreta, faz o encadeamento de sentido e relata ao doente os impulsos instituais que estavam reprimidos e alimentam a resistência. Para Ricoeur, em *O conflito de interpretações*,

[...] o que Freud quer é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe é estranho, alargue o seu campo de consciência, viva melhor e finalmente seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz. Uma das primeiras homenagens rendidas à

³⁵Esse é o caso das comemorações anualmente realizadas por brasileiros civis e militares da reserva para lembrar o golpe de 1964, que continuam denominando publicamente de “Revolução”. Ainda que essas celebrações não façam parte da agenda oficial de Estado, são ações que reafirmam a versão encobridora do passado, pois corroboram com o discurso que justifica os crimes praticados pelo Estado, seus agentes e parceiros como necessários à manutenção da lei, da ordem, da democracia e da segurança. A deformação se evidencia pela própria natureza do fato celebrado: golpe de Estado contra um governo eleito democraticamente, com a implantação de uma ditadura que durou 21 anos e que resultou na prisão, no sequestro, na tortura, no assassinato e no desaparecimento de opositores políticos.

³⁶A analogia está presente na forma como o Estado brasileiro justifica a barbárie do presente. O discurso é similar ao do passado. Contudo, se ontem a ameaça à ordem e à vida da “boa sociedade brasileira” vinha dos comunistas, dos denominados terroristas, hoje é identificada em diferentes partes do corpo social como dependentes químicos, sem-terra, sem-teto, moradores das periferias etc., como evidenciam os constantes casos de violência de Estado noticiados pela mídia. Todavia, embora a violência de Estado do contemporâneo atinja diferentes parcelas da sociedade, para Felipe Brito e Pedro Rocha de Oliveira, numericamente o principal foco da repressão policial tem sido os historicamente excluídos dos benefícios do estado de direito: a população pobre. Para os autores, “as mortes em massa por homicídio no Brasil estão marcadas por uma clara seletividade econômica-étnico-espacial. Trata-se de mortes que fazem parte do funcionamento cotidiano do regime democrático em voga no país.” Cf. BRITO, Felipe; OLIVEIRA, Pedro Rocha de [2013], p. 68.

psicanálise fala de “cura pela consciência”. A afirmação é justa. Com a condição de se dizer que o analista quer substituir uma consciência imediata e dissimulante por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade [1988: 150].

Todavia, o analisando resiste a aceitar a veracidade da narrativa, pois ainda que o terapeuta faça a mediação entre a lembrança traumática e o ser afetado esse tem de reconhecer-se no conteúdo que lhe é apresentado. Portanto, elaborar o passado ferido não diz respeito apenas ao tempo, mas necessita do tempo. Do confronto, em desafio a ele é que o paciente pode convencer-se da existência do trauma e superá-lo. Para Ricoeur, a análise não visa substituir a ignorância pelo conhecimento, mas provocar a consciência por meio de um trabalho sobre as resistências.

O esforço de recordação é denominado por Freud de trabalho de rememoração. “Pertencem a esse trabalho tanto a paciência do analista para com a repetição canalizada pela transferência³⁷ como a coragem requerida ao analisando de se reconhecer enfermo, em busca de uma relação verídica com seu passado” [RICOEUR, 2007: 85]. No caso dos sobreviventes que escaparam do extermínio de Estado, de acordo com a historiadora Janaína Teles,

[...] a literalização da cena traumática consiste na incapacidade [...] do sobrevivente de incorporar as imagens das memórias em uma cadeia contínua, daí apresentarem-se fragmentadas. A tradução desses “nós da memória” – desses momentos encapsulados ou enterrados em uma cripta interna – é o objetivo de toda a terapia [2009: 157].

Para Ricoeur, na análise a transferência é a arena onde se dá a intermediação entre a doença e a vida real, momento em que o paciente pode manifestar sua compulsão com liberdade quase que total. Mas para tal, com efeito, o terapeuta

[...] pede algo ao paciente: que, parando de gemer ou de esconder a si próprio o seu estado mórbido, “encontre a coragem para fixar sua atenção sobre estas manifestações mórbidas, de olhar a doença como um adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo, como um fundo do qual convirá que ele extraia preciosos recursos para vida ulterior”. Senão, acentua Freud, não se produzirá nenhuma “reconciliação” [2005a].³⁸

³⁷Segundo Freud, a transferência é uma doença artificial que permite a intervenção do analista. São as ações repetitivas exibidas na transferência que levam ao despertar das lembranças reprimidas. Para o psicanalista, o principal instrumento para trazer a recordação à consciência reside no manejo da transferência. Cf. FREUD, Sigmund [1996d].

³⁸Citação retirada do texto *O perdão pode curar?* Publicado em *Esprit*, n. 210 [1995], p. 77-82. Texto de uma conferência proferida no Templo da Estrela, na série *Dieu est-il crédible?*. O título foi-lhe atribuído pelos organizadores. Foi publicado pela primeira vez em português na revista *Viragem*, n. 21 [1996], p. 26-29, e republicado in HENRIQUES, Fernanda [Org.]. *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005. p. 35-40.

Na experiência analítica, a participação do paciente é fundamental. É ela que faz a “articulação entre o lado passivo, *apático* da memória e o lado ativo do *exercício* da memória. Nesse ponto, a noção de trabalho – trabalho de rememoração, trabalho de luto – ocupa uma posição estratégica na reflexão sobre as falhas da memória” [RICOEUR, 2007: 93].

O trabalho de luto é voltado para algo que perdemos: uma pessoa, um ideal, a liberdade etc. O desligamento do objeto ocorre por graus, até o momento em que interiorizamos a perda. No processo há uma separação entre o eu e o objeto. Assim, diz respeito a um esquecimento ativo que nos liberta aos poucos, possibilitando a reconciliação com as feridas. Embora o objeto perdido continue existindo psiquicamente, diferente da compulsão de repetição que paralisa o sujeito no mesmo de forma inconsciente e acrítica, com o trabalho de luto o ser fica livre e desinibido para a vida.

Para o filósofo francês, a libertação que a psicanálise preconiza não diz respeito a projetos de dominação, mas à capacidade de falar. É uma técnica de veracidade que se desenrola no campo do poder-dizer, onde o analista detecta por meio da linguagem o sentido do narrado, a interpretação de uma história. Assim, seu objeto não são os fatos em si, mas o desvelamento dos efeitos de sentidos, das ilusões, dos delírios, da revelação do encoberto pelas distorções que provocam deslocamentos no ser que age.

No coletivo, a possibilidade de elaboração, de libertação para outro possível, está na narrativa e na escuta do testemunho das vítimas. Aqui, ainda que o historiador seja convidado a atuar como mediador, como uma espécie de analista da memória coletiva, para que a elaboração ocorra é necessário que as vítimas tenham a capacidade do poder-dizer e os sujeitos sociais do poder-escutar. Assim, a elaboração requer a existência de um espaço público para o testemunho e para a audição compartilhada. Contudo, como na esfera da clínica, desvelar o sentido do narrado, a interpretação de uma história, não é o mesmo que imprimir uma verdade, os fatos em si, o passado tal e qual, mas desvelar as distorções, os encobrimentos, as manipulações dos sentidos que perpassam a identidade narrativa do ser que age e sobre a ação no contemporâneo.

Na elaboração do trauma, quer seja individual ou coletivo, a chave da libertação está na memória subjetiva. Ela se constitui a partir da imagem mental, do rastro psíquico;³⁹ ao

³⁹Ricoeur classifica os rastros em três tipos: o escrito, que se relaciona com o plano da operação histórica documental; o cortical, que diz respeito à organização biológica do cérebro, onde se localiza a possibilidade de esquecimento definitivo; e o psíquico, relativo a uma impressão que foi deixada em nós por uma afecção, um acontecimento marcante, que permanece. Enquanto os dois primeiros dizem respeito a marcas exteriores, o último volta-se ao profundo, ao depositário da significação mais dissimulada, porém originária. Em nosso estudo priorizamos o rastro psíquico, pois é ele que atesta a sobrevivência da memória subjetiva no presente. Cf. RICOEUR, Paul. [2007, p. 423-462].

mesmo tempo ajustado e apagado no presente, dos “restos insignificantes que, à primeira vista, poderiam e deveriam ser jogados fora” [GAGNEBIN, 2012: 33]. Enquanto rastro psíquico, a memória é uma impressão marcante que foi inscrita na alma e permaneceu no tempo, mas não de modo idêntico. Portanto, é pelas medidas do tempo que entramos na interioridade, pois “é o homem interior que se lembra de si mesmo” [LEAL, 2002: 108].

Para Jeanne Marie Gagnebin, o caráter subjetivo do rastro mantém viva a tensão entre a presença e a ausência [2006]. Nessa perspectiva, as marcas tornam o verbo permanecer mais importante que o verbo passar [RICOEUR, 2007], pois medimos a impressão que ficou ou não medimos nada. A colocação institui limites à pretensão da memória de fidelidade ao passado, evidenciando sua condição inquietante de permanente inacabamento.

Segundo Jaime Ginzburg, o rastro é um elemento residual, fragmentário, que envolve memória, cortes, esquecimentos. Embora possua um significado possível, para que se revele necessita ser observado e compreendido. O que a narrativa possibilita então é tornar visível, compreensível, significativa o que antes era destituído de significado. No entanto, na narrativa do trauma devemos considerar que a relação entre linguagem, fala e recalque resulta sempre em um relato polissêmico. Contudo,

se pudermos considerar o rastro como um tipo de detalhe – um resto, um resíduo, com relação a uma trajetória -, é possível assumir que é fundamental compreender que nele reside um componente histórico. De fato, para interpretar um rastro, é necessário compreendê-lo em sua ambigüidade temporal, entre passado e presente. Nessa ambigüidade pode ser observado o componente histórico. Aquilo que restou é significativo para interpretar o que ocorreu [GINZBURG, 2012: 114].

De acordo com Ginzburg, o rastro “pode ser lido como cifra de uma trajetória que o ultrapassa – a história de um indivíduo, uma sociedade, um país” [2012: 108]. Nessa perspectiva, o relato da experiência guardada na memória subjetiva das vítimas possibilita inscrever o vivido no significante da temporalidade dos sujeitos sociais para além do específico de um país, de um povo ou de uma data. Nesse contexto, em nosso continente as ditaduras que assolaram a região na segunda metade do século XX buscaram impor uma lacuna inextirpável na memória coletiva compartilhada, pois os algozes desapareceram com muitos dos que sofreram diretamente as sevícias. E o desaparecimento é “uma alusão literal: uma pessoa que a partir de determinado momento *desaparece*, se esfuma, sem que sobre registro de sua vida ou de sua morte. *Não há corpo da vítima e nem de delito*” [CALVEIRO,

2013: 39]. As estratégias de aniquilação não permitem “nem afirmar que as pessoas morreram, já que elas desapareceram sem deixar rastros” [GAGNEBIN, 2006: 116].⁴⁰

No caso brasileiro, embora os desaparecidos permaneçam como que exterminados já que até hoje a quase totalidade de seus restos mortais não foi localizada,⁴¹ como rastros eles são o que não se elimina da memória. Eles permanecem vivos na lembrança subjetiva dos sobreviventes e de seus próximos: avós, pais, tios, filhos, netos, amigos, cujas subjetividades devido aos laços afetivos, íntimos e privados, ainda que de outro modo, também foram afetadas [SARLO, 2007: 91]. Então, ainda que os sobreviventes da dor morram, pois homens são mortais, a memória dos desaparecidos permanece viva como herança subjetiva que eles deixam aos seus. E considerando a finitude do homem diante da infinitude do tempo humano, talvez com o decorrer das gerações reste somente a memória escrita pela história. Todavia, ainda que a memória não seja a mesma com a passagem do tempo, algo sempre resta.

Para além das aporias, no contemporâneo os desaparecidos são uma ferida aberta na memória dos sobreviventes, de seus familiares, de seus próximos e, mesmo que de outro modo, também na memória da coletividade. Assim, contrariando as intenções do regime de horror, é justamente pela ausência que a presença do desaparecido é constantemente

⁴⁰Paradoxalmente, na esfera jurídica a ausência do corpo foi o que permitiu a abertura do primeiro processo penal no Brasil. Em agosto de 2012, a juíza federal Nair Pimenta de Castro da 2ª Vara da Subseção de Marabá acatou denúncia do Ministério Público Federal e abriu procedimento contra o coronel Sebastião Curió Rodrigues de Moura e o major Lício Augusto Maciel, ambos na reserva do Exército e acusados pelo sequestro de cinco militantes da Guerrilha do Araguaia. Segundo parecer do MPF, o crime de sequestro só termina quando as vítimas são localizadas. Portanto, nem a Lei de Anistia, nem a prescrição se aplicam ao caso. Contudo, o andamento do processo tem sido obstruído. Segundo o Procurador da República Marlon Weichert, o Tribunal Regional acatou pedido da defesa de Curió e concedeu-lhe, em decisão liminar, um *habeas corpus*. O processo está trancado. Quanto ao major Maciel, as tentativas de notificá-lo permanecem infrutíferas. A declaração foi dada durante evento de lançamento da publicação da sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos, que condenou o Brasil no Caso Gomes-Lund – a Guerrilha do Araguaia em 2010. O evento foi realizado pela Comissão da Verdade Rubens Paiva-SP em 10 de junho de 2013.

⁴¹Considerando a ausência do corpo o termo desaparecido pode ser aplicado tanto aos mortos como aos desaparecidos políticos. Contudo, o Dossiê Ditadura indica uma diferença na profundidade do horror: “o termo desaparecido é usado para definir a condição de pessoas sobre quem as autoridades governamentais jamais assumiram ou divulgaram a prisão e morte, apesar de terem sido sequestradas, torturadas e assassinadas pelos órgãos de repressão. Foram consideradas pelo Estado pessoas foragidas até a publicação da lei 9.140, em 4 de dezembro de 1995. O termo morto oficial define a situação de pessoas que foram presas, cuja morte foi reconhecida publicamente pelos órgãos repressivos. Muitas vezes, porém, tem sido necessário localizar os restos mortais enterrados com nomes falsos, um ato de ocultação de cadáver, pois as autoridades, apesar de saberem a verdadeira identidade dos mortos, como comprovam vários documentos localizados nos arquivos do Departamento Estadual de Ordem Política e Social [DOPS] de vários estados, os enterravam com os nomes falsos.” [DOSSIÊ Ditadura, 2009: 22]. Em 2009, segundo o Dossiê, entre mortos e desaparecidos políticos haviam 436 pessoas. Desse total, 396 casos ocorreram no país, sendo 237 mortos e 159 desaparecidos; 30 aconteceram no exterior, incluindo os ocorridos por sequelas da tortura e 10 pessoas morreram antes do golpe de 1964. Até 2009 haviam sido identificados os restos mortais de quatro desaparecidos: Luiz Eurico Tejera Lisboa [desaparecido em 1972 e localizado em 1979]; Dênis Casemiro [desaparecido em 1971 e identificado em 1992]; Maria Lúcia Petit [desaparecida em 1972 e identificada em 1996] e Bergson Gurjão Farias [desaparecido em 1972 e identificado em 2009]. Maria Lúcia e Bergson foram vítimas da Guerrilha do Araguaia. Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009]. Sobre a lei a 9.140/95 consultar o livro-relatório da SECRETARIA Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos [2007].

reativada. A ausência do corpo ao impedir o trabalho de luto transforma a dor em uma memória que grita por justiça.⁴²

Todavia, enquanto memória subjetiva, se por um lado nunca podemos dizer que ela diz tudo, por outro também não devemos nos satisfazer com o conhecimento meramente parcial. E para além das reflexões que a questão evoca,⁴³ ainda que fragmentada, inconclusiva, aberta a constantes releituras e não viabilizadora do esquecimento, na esfera pública o desvelamento das memórias do horror deve ser visto como compartilhamento, compreensão e busca por uma convivência tolerável com a dor que corrói, por dentro, as possibilidades de outro devir, primeiramente às vítimas, que merecem ver sua dor significada e seu luto finalizado, mas também para a vida social da coletividade na democracia.

E no Brasil, onde, como afirma Jaime Ginzburg, a memória social se caracteriza por lacunas, a narrativa das vítimas é fundamental para que a memória histórica estabeleça outras perspectivas de leitura do passado. Pois a causalidade histórica “tem sido instrumento para falsear, distorcer, reduzir. Em discursos jurídicos, psiquiátricos, jornalísticos, entre outros, esse instrumento tem sido adotado em condições cínicas, hipócritas e regressivas” [2012: 127].⁴⁴

⁴²Referimo-nos a ação política das vítimas que impedidas de concluir o trabalho de luto e de sepultar seus entes queridos, em conjunto com ativistas de direitos humanos, lutam por memória e por justiça. Lutam pela localização e identificação dos corpos dos mortos e desaparecidos, pela apuração das circunstâncias em que ocorreram tais fatos e pela punição dos responsáveis. Cf. TELES, Edson [2007], p. 21; Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009].

⁴³Cf. TELES, Edson. *Cine-bionarrativas: esquecimento e memória política*. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/geral3/edson2.html>>. Acesso em: 20 jan. 2013.

⁴⁴A prática jornalística cícnica, hipócrita, regressiva aparece no editorial publicado pelo jornal *Folha de S. Paulo* em fevereiro de 2009. O jornal deliberadamente desfigurou o regime autoritário quando extraiu o peso histórico e semântico da palavra *ditadura* e a substituiu por um neologismo sem sentido. O regime de exceção tornou-se então uma “*ditabranda*”. Parece-nos que a postura assumida pelo órgão no presente é coerente com sua postura no passado, pois como coloca Emir Sader o jornal apoiou a ditadura de diferentes formas: quer com a publicação de matérias que legitimavam a ação violenta do Estado, como o editorial de 30/6/1972, onde descreve os que lutavam contra a ditadura “como assaltantes de bancos, sequestradores, ladrões, incendiários e assassinos”, quer com apoio financeiro e logístico, como o empréstimo de carros para as ações terroristas da Oban. E a postura do jornal não pode ser minimizada, pois de acordo com a historiadora Mariana Joffily, a Oban teve um papel considerável nas ações repressivas das ditaduras do Cone Sul. Criada no ano de 1969, em São Paulo, seu objetivo era destruir os grupos de esquerda. Foi financiada por empresários e banqueiros que sentiam seus interesses ameaçados. A Oban especializou-se na captura e no interrogatório de suspeitos de subversão [leia-se tortura] e teve êxito em sua missão, tendo servido como projeto piloto aos DOI-Codis – Destacamentos de Operação de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna, que se espalharam pelo país a partir de 1970. Segundo a historiadora Maria Aparecida de Aquino, os DOI-Codis correspondiam “em termos numéricos, a cada uma das divisões administrativas das Forças Armadas [...]. Sua finalidade era a de se constituir num braço armado e ágil da repressão, dispensando as formalidades burocráticas [...]. Caracterizavam-se por congregar diferentes órgãos das forças de segurança/repressão/informação. Deles participavam policiais civis e militares estaduais, a Polícia Federal, membros do Exército, da Marinha e da Aeronáutica. O comando pertencia ao Exército da divisão administrativa correspondente”. Segundo o livro *Brasil: nunca mais*, as técnicas de tortura adotadas pela Oban e pelos DOI-Codis foram desenvolvidas como método científico digno de exportação, pois “de abuso cometido pelos interrogatórios sobre o preso, a tortura no Brasil passou, com o Regime Militar, à condição de ‘método científico’, incluído em currículos de formação de militares. O ensino deste método de

1.5 A melancolia e as lembranças encobridoras

Segundo Freud, a perda de um ente querido ou de um ideal abstrato como a liberdade pode gerar tanto o luto como a melancolia. Para o psicanalista, nas duas situações psíquicas temos o desânimo profundo, o desinteresse pelo mundo externo, uma inibição à vida. Contudo, se no luto o indivíduo sabe o que perdeu e depois de certo tempo, finalizado o trabalho há o desligamento e o sujeito fica livre e desinibido para a vida, na melancolia ele não consegue simbolizar o objeto, não consegue perceber o que o absorve tão intensamente e passa a identificar-se com ele, o eu é assim envolvido pela perda, se convertendo em parte da perda, transformando-se em perda do ego [FREUD, 1996b]. “A melancolia emerge, então, como uma reação do sujeito que passa a se identificar com o objeto perdido, uma forma de protegê-lo da possibilidade de converter-se em objeto de luto” [TELES, 2009: 158]. Dessa forma, o sujeito melancólico torna-se como que dominado pela perda, por um passado que não consegue simbolizar e que não se despreza dele. Assim, se é o luto que possibilita a simbolização e o desligamento, a recomposição do indivíduo para a vida, quando o trabalho de luto não se realiza abre-se espaço para a melancolia.

De acordo com Jeanne Marie Gagnebin, se no luto há um esvaziamento ocasionado pela perda, na melancolia é o indivíduo que não tem forças para recompor-se e viver, pois é o próprio eu que se esvazia. Segundo a autora, ainda que para Freud as críticas que o sujeito melancólico endereça a si mesmo façam parte de uma crítica ao objeto perdido e amado, haveria “uma complacência narcísica na melancolia, que fornece ao sujeito sua grande ‘vantagem’ de desistir do trabalho de luto, isto é, de novos investimentos libidinosos e vitais, para se instalar na tristeza e na queixa infinitas, reino onde o eu pode reinar incontestado” [2006: 105].

A assertiva aproxima Jeanne Marie da relação que Ricoeur, ancorado em Freud, estabelece entre luto e melancolia. Para o filósofo, o par deve ser tomado em conjunto, pois há uma “propensão do luto à melancolia e à dificuldade do luto de escapar dessa tremenda neurose que devem suscitar nossas reflexões ulteriores sobre a patologia da memória coletiva

arrancar confissões e informações não era meramente teórico. Era prático, com pessoas realmente torturadas, servindo de cobaias [...], mendigos recolhidos nas ruas para adestrar a polícia local. Seviciados em salas de aula, aqueles pobres homens permitiam que os alunos aprendessem as várias modalidades de criar, no preso, a suprema contradição entre o corpo e o espírito, atingindo-lhes os pontos vulneráveis.” Cf. *BRASIL: nunca mais* [1985], p. 32; LIMITES a Chavez, *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 17 fev. 2009. Editorial; SADER, Emir. A Folha tenta se explicar. *Carta Maior*, 24 dez. 2012. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=21440>. Acesso em: 3 jan. 2013; JOFFILY, Mariana [2008]; AQUINO, Maria Aparecida de [2002], p. 39; DOSSIÊ Ditadura [2009].

e sobre as perspectivas terapêuticas assim abertas” [2007: 85]. Dessa forma, a “integração da perda à experiência da rememoração tem um significado considerável para todas as transposições metafóricas dos ensinamentos da psicanálise para fora de sua esfera de operação” [RICOEUR, 2007: 454].

Na memória coletiva traumática, a melancolia e a compulsão de repetição podem ser vistas como um par que impede a libertação à vida. Entretanto, se a compulsão nos paralisa no trauma de forma inconsciente e acrítica, a melancolia indica a crise atestada pela narrativa do horror que entrecruza ficção, memória e história. Para Ricoeur, o que a narrativa transmite então é

[...] a impotência para acumular a lembrança e arquivar a memória, o excesso de presença de um passado que não para de assombrar o presente e, paradoxalmente, a falta de presença de um passado para sempre irrevogável, a fuga desnordeada do passado e o congelamento do presente, a incapacidade de esquecer e a incapacidade de se lembrar do acontecimento a uma boa distância. Em resumo, a superposição do indelével e do irrevogável. Ainda mais sutil é a ruptura da dialogicidade inerente a uma memória compartilhada, na experiência pungente da solidão [2007: 402].

A crise é suscitada pelo horror da história narrada e pela “obliteração da vertente intuitiva da representação e a ameaça, que a ela se acrescenta, de perder o que se pode chamar de atestação do ocorrido, sem o que a memória seria indiscernível da ficção” [RICOEUR, 2007:402]. Nesse contexto, se para as vítimas a incompreensão da narrativa do trauma por parte da coletividade contribuí para que elas não consigam superar, não se desliguem do infortúnio da perda, tornando-as como que paralisadas na melancolia devido a um trabalho de luto que nunca é totalmente realizado.⁴⁵ No coletivo, o bloqueio à recepção do relato traumático faz com que os sujeitos sociais tendam a não perceber a perda de valores comuns.

Dito de outra forma, na subjetividade dos sujeitos sociais a ausência da narrativa faz com que a melancolia emergja como uma forma de proteção à percepção da quebra moral ocasionada pela violência originária, resultando numa espécie de esquecimento de fuga,⁴⁶ de incapacidade para enfrentar a destruição da capacidade de agir de forma consciente e crítica e então aceitar que se deveria e se pode agir de outro modo. Nesse sentido, a associação entre a melancolia e o esquecimento de fuga, aliada a incapacidade para o enfrentamento da

⁴⁵De acordo com Janaína Teles, é isso que tem ocorrido com as vítimas da ditadura brasileira. Segundo a historiadora, “o luto dos familiares de mortos e desaparecidos políticos permanece inconcluso [...], pois não tem sido encarado como construção coletiva. Ele envolve não somente sua busca por valorizar o *eu* que sobreviveu, por recompor suas personalidades-identidades, aceitar essas perdas e testemunhar nosso passado de violência, mas uma política de memória que enfrente a nossa história.” Cf. TELES, Janaína de Almeida [2009], p. 162.

⁴⁶Para Ricoeur, o esquecimento de fuga diz respeito a uma omissão, um não querer saber, uma negligência, um não agir. Cf. RICOEUR, Paul [2007].

mensagem perturbadora do trauma, faz com que a violência fundadora da democracia não seja percebida pelos sujeitos sociais. Assim, embora a violência e o trauma perpetuem-se, a relação entre violência fundadora, democracia e trauma e a analogia com a violência do presente permanecem inconscientes.

A questão leva Ricoeur a advogar em favor de um dever de memória como dever de justiça: a justa memória. No entanto, não se trata de “transformar a lembrança do horror em mais um produto cultural a ser consumido; [...] assimilável, digerível, enfim [...], em mercadoria que faz sucesso” [GAGNEBIN, 2006: 79], mas de revelar o segredo, o mal estar mais profundo e oculto por traz da memória celebrada sem, contudo, atribuir-lhe o *status* de nova compulsão memorialística. Pois, como coloca Tzvetan Todorov, quando o grupo

[...] não consegue desligar-se da comemoração obsessiva do passado, tanto mais difícil de esquecer quanto mais doloroso [...], nesse caso, o passado serve para reprimir o presente, e essa repressão não é menos perigosa que a anterior. Sem dúvida, todos têm o direito a recuperar o seu passado, mas não há razões para erigir um culto à memória pela memória; sacralizar a memória é outro modo de fazê-la estéril [2000: 33].⁴⁷

Então, ainda que a recuperação do passado impedido seja um direito inegável às vítimas e também às sociedades afetadas pelo trauma, quando o passado resgatado é transformado em nova compulsão comemorativa, embora assegure o *status* privilegiado às vítimas, na medida em que reforça seu reconhecimento social, moral e político, dificulta a eclosão da memória ativa, que reconhece o vivido e o usa como lição para atuar no presente como memória de futuro. Se no primeiro caso a lembrança desperta uma consciência acrítica, que associamos à compulsão de repetição, no segundo propicia uma percepção crítica, possibilitando a sublimação do trauma e o valor exemplar para não repetição.⁴⁸

⁴⁷As traduções de Todorov são de nossa responsabilidade.

⁴⁸No caso brasileiro o *status* de vítima, além de impedir a eclosão da memória ativa, justifica a abstenção da coletividade. Pois não sendo nem vítima nem perpetrador, o restante da sociedade sente-se afastada da questão. Essa visão é fortalecida pela forma como as políticas de reparação às vítimas têm sido implementadas no país: as primeiras medidas de reconhecimento contemplaram basicamente a reparação pecuniária dos familiares dos mortos e desaparecidos políticos [Lei 9.140 de 1995] e dos anistiados políticos [Lei 10.559 de 2002]. De acordo com Glenda Mezarobba, “ao optar quase que exclusivamente pelo pagamento de indenizações ou pensões individuais, o esforço reparatório desenvolvido no Brasil evidenciou sua preferência pela esfera privada, em total detrimento da dimensão pública que costuma caracterizar iniciativas do gênero, sinalizando certa intenção de melhorar, em alguma medida, a qualidade de vida de seus beneficiários, mas, sobretudo, de encerrar o assunto” [2009: 170]. A priorização da reparação pecuniária contradiz ainda a linha oficial seguida por organismos internacionais. Para Juan Méndez, Relator Especial sobre tortura da ONU, dentre o rol de obrigações que o Estado deve cumprir “a primeira [...] é uma obrigação de fazer justiça, isto é, processar e punir os autores dos abusos quando estes tiverem sido de natureza criminoso. A segunda obrigação é a de garantir às vítimas o direito de saber a verdade [...]. A terceira obrigação é a concessão de reparações às vítimas de maneira que sejam

Dessa forma, assim como o trabalho de rememoração não impede a evocação de uma nova compulsão, também não inviabiliza a manifestação de falsas representações, de lembranças encobridoras. Freud as classificada como uma espécie de paranoia onde:

[...] cada um de nós se comporta, em algum ponto, de maneira semelhante ao paranoico, corrigindo um aspecto insuportável da realidade por meio de uma formação de desejo e introduzindo esse delírio na realidade. É particularmente digno de nota o caso em que um grande número de pessoas empreende conjuntamente a tentativa de obter garantias de felicidade e proteção contra o sofrimento mediante uma transformação delirante da realidade [...]. E quem toma parte do delírio, obviamente nunca o reconhece como tal [2011: 73].

Para Ricoeur, as lembranças encobridoras atuam como instrumento do inconsciente para fugirmos da culpabilização tanto em relação a nós mesmos como em relação ao outro. Pois:

[...] interpostas entre nossas impressões infantis e narrativas que delas fazemos com toda confiança, acrescenta à simples substituição no esquecimento dos nomes uma verdadeira produção de falsas lembranças que desnorteiam sem que o percebamos; o esquecimento de impressões e de acontecimentos vivenciados [isto é, de coisas que sabemos ou que sabíamos] e o esquecimento de projetos, que equivale à omissão, à negligência seletiva, revelam um lado artiloso do inconsciente colocado em postura defensiva [2007: 454].

As sociedades com passado violento buscam nas falsas representações o arsenal para fortalecer a ilusão criada. As lembranças encobridoras servem tanto aos algozes como à coletividade, às vítimas e seus familiares. Pois os perpetradores podem criar a ilusão de que “apenas obedeciam” e a sociedade dizer “não sabíamos”; quanto às vítimas e seus familiares, ainda que não procurem a desculpabilização, podem fugir do doloroso mas necessário desprazer de enfrentamento do trauma e da perda.⁴⁹ Nesse aspecto, as desculpas servem tanto

reconhecidos seu valor e dignidade como seres humanos. Compensação financeira em quantias apropriadas é certamente uma parte disso, mas a obrigação também deve ser concebida como incluindo gestos não monetários [...].” MÉNDEZ, Juan apud QUINALHA, Renan [2013], p. 139.

⁴⁹Primo Levi relata o caso de familiares que se recusavam a acreditar na morte do ente querido, criando a ilusão de que ele havia sobrevivido aos horrores dos campos, embora nunca tenha reaparecido. Cf. LEVI, Primo [2004], p. 28. No Brasil, há familiares que se recusam a mudar de casa esperando ainda o retorno do ente querido desaparecido. Esse é o caso da “pernambucana Elzita Cruz, uma senhora de 97 anos. Como boa parte das pessoas de idade, Elzita reluta em mudar de casa ou de trocar o número de seu telefone. Contudo, seu comportamento não é motivado apenas em função da idade. Elzita aguarda até hoje o retorno de seu filho Fernando, desaparecido na época da ditadura militar. O caso de Elzita é apenas mais um exemplo de inúmeras mães que perderam seus filhos, de crianças que ficaram órfãs e de viúvos e viúvas do regime discricionário brasileiro.” Disponível em: <<http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=2413>> Acesso em: 1^o jun. 2012. Sobre o caso de Fernando cf. SECRETARIA Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos de Desaparecidos Políticos [2007], p. 372-373.

às ações moralmente reprováveis em um contexto de paz como à construção de uma pretensa memória apaziguada às vítimas. Assim como as manipulações da memória, as desculpas encobridoras atuam como excessos de memória em prol do esquecimento e também bloqueiam a elaboração do passado.

Descortina-se então a importância que Ricoeur atribui à função reveladora da história. Entretanto, não se trata de negar a função matricial da memória subjetiva, mas de evidenciar os perigos de seus desvios, das lembranças encobridoras, que no caso das memórias do horror podem contribuir com os que advogam em favor da denegação. Para o filósofo, é como crítica histórica que a memória encontra o sentido da justiça.⁵⁰

Contudo, a crítica histórica é duramente afetada pelo bloqueio da narrativa. No caso brasileiro, o bloqueio se materializa mais fortemente por meio do silêncio público imposto pela anistia que, dentre outras coisas, como já dito, tem fortalecido a cultura de impunidade, possibilitando assim a naturalização da violência e sua reprodução no presente. No entanto, o que esperamos do sacrifício que fazemos em nome de uma convivência social e ética aceitável é que ninguém seja poupado das restrições, que “o resultado final deve ser um direito para o qual todos [...] tenham contribuído com o sacrifício de seus impulsos, e que não permita que ninguém – mais uma vez com a mesma exceção – se torne vítima da força bruta” [FREUD, 2011: 98].

⁵⁰No entanto, como desfazer a ilusão coletiva quando ela é constantemente reafirmada, reforçada por lugares invertidos de memória como os nomes dos espaços públicos – ruas, viadutos, avenidas – que infestam as cidades brasileiras com nomes dos agentes da repressão. Ou com monumentos comemorativos aparentemente falhos que propiciam a distorção, como o caso ocorrido em 2011 na USP, onde no local destinado à construção de um monumento para lembrar o período ditatorial foi instalada uma placa com os seguintes dizeres: “Monumento em homenagem aos mortos e cassados pela Revolução de 1964.” O fato causou indignação e a placa foi retirada. Todavia, independentemente da intencionalidade de João Grandino Rodas, enquanto reitor da instituição ele tem responsabilidade acerca do ocorrido. E, considerando a postura adotada por Rodas no tempo em que era membro da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos [1995-2002], colocamos em cheque se o ato foi mera fatalidade. Pois de acordo com o livro – relatório de 2007: Direito à memória e a Verdade da Secretaria Especial de Direitos Humanos, o reitor votou contra a culpabilidade do Estado em casos notórios de assassinato e desaparecimento de presos políticos como Zuzu Angel, morta por denunciar o assassinato sob tortura de seu filho Stuart Edgard Angel Jones, na Base Aérea do Galeão em 1971, e Edson Luiz Lima Souto, assassinado no restaurante Calabouço no Rio de Janeiro em 1968 durante manifestação estudantil por melhores condições de ensino. Nos dois casos votou com o general Oswaldo Pereira Gomes, representante das Forças Armadas. Cf. SECRETARIA Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, [2007].

Capítulo 2

O testemunho

Daqui em diante, refletimos acerca do testemunho.⁵¹ Para Ricoeur, testemunhar é um ato do presente que envolve o *quem* fala e o *quem* recebe a narrativa e a aceita. Na dimensão política da memória traumática, ele é um ato de lembrança do agora de *quem* relata sua experiência porque “estava lá” e um ato de escuta dos sujeitos sociais que ouvem; confiam no conteúdo transmitido e o acolhem como parte da memória comum que os constitui, possibilitando assim que compreendam ao outro e a si mesmos em mutabilidade e então ajam de outro modo.

Todavia, testemunhar não é o mesmo que declarar uma verdade, pois o testemunho que atesta a si, agente e paciente da memória, inclui variáveis imaginativas, lacunas, restos e representações que perpassam o lugar cultural e social de quem narra à lembrança de si. A atestação de si é a atestação de um homem falível.

No entanto, considerando que somos antes de tudo seres situados historicamente, é o testemunho que faz a interligação entre a experiência e a expectativa. Dessa forma, é o testemunho como um ato de lembrança do agora que dá significado ao passado, permitindo assim aos sujeitos sociais pensarem em outro devir praticável a partir do resgate da tradição e das heranças até então recalcadas, ausentes da memória comum compartilhada. Nessa perspectiva, “o tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal” [RICOEUR, 2010a: 9].

Então, nos traumas que afetam comunidades o testemunho e a escuta se inserem no compreender a si por meio do desvio pelo outro, se interligando a tradição como dívida às vítimas, como resgate das potencialidades massacradas pela história já escrita e como abertura à invenção. Assim, se por um lado a crítica histórica pode corrigir os “erros” da memória, suas lacunas, esquecimentos, desvios, por outro, é na memória das vítimas que está guardada a experiência do horror, pois a história é uma representação que vem de fora.

Nesse contexto, no contemporâneo o testemunho propicia o desvelamento da pluralidade da experiência humana que foge às vivências que perpassam as subjetividades

⁵¹O conceito de testemunho é utilizado por diferentes áreas de conhecimento como na psicanálise, onde aparece no centro da clínica ou no diálogo paciente-terapeuta; na historiografia, onde surge como história oral; na filosofia, como teoria da percepção e ato de linguagem; no campo jurídico – origem do termo – como prova para a solução de um litígio; e na literatura, em meio à relação fronteiriça entre a ficção e o factual. Cf. SELIGMANN, Márcio [2005], p. 72.

regradas por códigos e representações manipuladas e finalizadas, que transformam a memória da dor num invisível da história e da justiça. Contudo, a narrativa do trauma envolve aporias como relatar o inenarrável, o que transborda o representável, a dificuldade de falar e de escutar, de explicar e compreender. E é inexoravelmente marcada por uma história pessoal. Tais características fazem com que o testemunho não se dissocie da suspeita quanto à veracidade do que enuncia.

Todavia, para Ricoeur, o testemunho tem o crédito originário do “eu estava lá” e a confiabilidade se impõe primordialmente por dívida às vítimas, que merecem ver sua dor honrada, elaborada, reconhecida, mas também pela possibilidade que só o testemunho da experiência tem de desvelar à sociedade o “real” do horror do mal projetado pelo homem, de fazê-la compreendê-lo como possível e passível de repetição e então buscar um percurso praticável para que ele não ocorra *nunca mais*.

Nesse sentido, a confiança no testemunho se alia a sua dimensão *testis* [o que viu] e *superstes* [o que viveu e por isso atesta]. Ou à memória de quem narra porque viu e viveu. Então, a memória é a própria condição do testemunho, só há testemunho a partir da experiência. E como diz Ricoeur, “a memória não é nada sem contar. E contar não é nada sem escutar” [2012a: 28]. No coletivo, a memória traumática não é nada sem a escuta pública do testemunho.

2.1 A temporalidade e o quem da narrativa na atestação de si

Ricoeur pensa a temporalidade e o quem da narrativa em intersecção com a hermenêutica e a ação. Na obra *O conflito de interpretações* o filósofo reflete acerca da hermenêutica considerando as análises estruturalistas,⁵² o método da história⁵³ e a psicanálise,⁵⁴ correlacionando-as com o que Miguel Dias Costa descreve na introdução da obra como uma guerra de interpretações divergentes ou mesmo opostas. E na analogia que faz entre a cena da clínica e o conflito da política o que interessa a Ricoeur é tornar pública a controvérsia escondido-mostrado em sua dimensão dialogal e ética como possibilidade de cura e de ultrapassagem *além de*, mas sem eliminar o conflito.

A hermenêutica professada por Ricoeur não se reduz a uma técnica de interpretação ou compreensão do instituído, mas se volta para a compreensão em produção de sentido. E a compreensão passa pela apropriação dos sentidos plurais da tradição e dos laços de pertencimento em constante fazer-se. Ricoeur coloca nos efeitos da linguagem a esperança de outro ser e agir. Pois embora os textos e as narrativas transmitam experiências são os significados produzidos pelos leitores que induzem a ação. Assim, como diz em *Tempo e*

⁵²Ricoeur resiste ao estruturalismo. Contudo, para Jeanne Marie, essa resistência “não diz respeito às aquisições descritivas que tais metodologias oferecem; ao contrário, as análises estruturalistas, sobretudo de textos, serão amplamente discutidas e aproveitadas por Ricoeur. Sua desconfiança concerne à pretensão de totalização que alguns usos desenfreados do estruturalismo e de outros *ismos* sugerem: como se esses modelos pudessem não só descrever e analisar as produções culturais e linguísticas, mas também explicar suas formas históricas de surgimento e invenção [...]. Ricoeur desconfia da mesma tendência de uma *hybris* totalizante que já denunciava no solipsismo cartesiano e que ele fareja na aplicação – acrítica – isto é, que não conhece seus limites – dos recentes paradigmas anticartesianos”. Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie [2006], p. 167. Cf. também DOSSE, François [1994].

⁵³Quanto ao método da história, Ricoeur o insere na própria mediação hermenêutica, onde a relação escondido-mostrado é insuperável. Para o filósofo, estamos sempre em meio a um conflito de interpretações. Portanto, não há uma narrativa que possa compreender todas as narrativas, quer diga respeito ao indivíduo, ao coletivo ou à história, mas interpretações em abertura e desacordo. A interpretação se situa então como um duplo sentido ou ontologia como pertença do escondido-mostrado, onde a pertença no mundo além de mediada é sempre plural: entre nós e o mundo e entre nós e nós mesmos. Assim, o círculo mimético [prefiguração – configuração – refiguração] não produz uma verdade, mas interpretações divergentes, muitas vezes opostas e não totalizáveis. Dito de outra forma, há uma abertura no texto que se manifesta pela interpretação, momento em que o leitor se apropria da obra e torna-se responsável pelo sentido que produz. A lógica de duplo sentido pode ser chamada então de transcendental desde que entendida como uma possibilidade que difere da objetividade.

⁵⁴Quanto à psicanálise, para Ricoeur, ela traz o inconsciente como desafio à fenomenologia, que coloca seu foco principal na consciência. Contudo, ela é estrangeira à fenomenologia e deve ser pensada no campo do conflito enquanto desvelamento dos limites da própria fenomenologia. “Conflitual em relação a mim, em relação à fenomenologia e também à hermenêutica de textos”. O próprio ato terapêutico se dá pelo conflito, é uma relação de linguagem entre o paciente e o analista em que a controvérsia está sempre presente. Todavia, ela deve ser vista como uma cura pela linguagem, pois a relação terapêutica se dá no dizer e na dificuldade de dizer. Cf. *Por uma filosofia da memória reconciliada*. SAFATLE, Vladimir entrevista Paul Ricoeur. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, maio de 2005. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/vladimirsafatle/vladi018.htm>>. Acesso em: 30 abr. 2013. Cf. também RICOEUR, Paul [2007].

narrativa vol. 3, “os efeitos da ficção, efeitos de revelação e de transformação, são essencialmente efeitos de leitura” [2010c: 172].

Contudo, os significados que os leitores produzem são mediados por laços de pertencimento, por invenções linguísticas e por narrativas que perpassam a temporalidade do homem capaz. Nesse contexto, na relação sujeito-mundo a hermenêutica, devido ao interminável conflito de interpretações e as constantemente releituras que a caracterizam, possibilita aos sujeitos sociais compreenderem os sentidos que permaneciam recalcados ou ocultos das interpretações até então instituídas e assim produzirem novos significados indutores da ação.

Na relação leitor-sentido-ação-mundo o sujeito que recebe a narrativa não participa diretamente da ação e da configuração, o que faz é refletir acerca do conteúdo narrado, da ação dos personagens, da intriga. Dessa forma, é a partir da autorreflexão sobre os sentidos recebidos que o sujeito tem a possibilidade de produzir significados e alterar sua ação no mundo. No lugar da onipotência do sujeito Ricoeur coloca o sujeito mediado. Para Jeanne Marie Gagnebin, “a luta contra os exageros da tradição idealista, que Ricoeur aponta como o motivo primeiro de sua filosofia, desemboca assim numa pesquisa apaixonada das relações dessa consciência – e desse sujeito – com o mundo que os circunscreve e os constitui por inúmeros laços” [GAGNEBIN, 2006: 165].

Na relação sujeito-mundo Ricoeur entrecruza a não onipotência da vontade humana com a finitude, o mal e a culpabilidade; o sofrimento e a vulnerabilidade ou as figuras dolorosas do involuntário. Contudo, busca pela hermenêutica e para além do involuntário a possibilidade de uma ação ética e política como forma do viver conjunto e bem [GAGNEBIN, 2006].

De acordo com Olivier Abel, embora a problemática do mal seja central em seu pensamento,⁵⁵ a questão não é propriamente o mal que está sempre lá e excede ao querer e ao agir, mas o bem como generosidade, ao sim da tradição das promessas de felicidade não cumpridas [ABEL, 1996]. Em *O universal e o histórico*, Ricoeur define o caráter teleológico do viver bem como felicidade. Todos os homens querem ser felizes. E o querer viver bem não diz respeito apenas ao diálogo curto da amizade e do amor, mas se volta também para os *sem rosto* [2008b: 261-280].

⁵⁵Para Abel, em Ricoeur a problemática do mal se coloca a partir do desastre coletivo que representou a Segunda Guerra Mundial. É a guerra, enquanto experiência da terrível realidade do mal, “que o faz repensar a ética, o político, o jurídico e a história” Cf. ABEL, Olivier [1996], p. 19.

Então, na esteira de Hannah Arendt, Ricoeur pensa o querer viver bem na relação com cada um como pluralidade humana. O seu lugar é o político, onde o universal e o histórico não se dissociam. Pois, como diz na introdução de *O Justo 2*, “não existe sistema universalmente válido de distribuição [no sentido mais amplo da palavra]; de um ponto de vista contextualista, devem ser levadas em conta as escolhas revogáveis, associadas às lutas que marcam a história violenta das sociedades” [2008b: 9]. Para o filósofo, embora a felicidade possa ser uma aspiração universal se mescla ao contextual quando nos impõe a pergunta: “Com quem queremos viver e de acordo com que regras?” [2008b: 264]. Assim, a definição do que é o universal e sua efetivação depende do comportamento político dos sujeitos plurais, que por meio do direito à argumentação chegam a um acordo possível em sociedades históricas específicas. As regras de um acordo possível só podem ser buscadas na prática da linguagem.

Em Ricoeur, “todas as relações humanas passam inevitavelmente pelo discurso” [2008b: 270]. É a palavra enquanto troca de argumentos que traz ao horizonte comum o entendimento, o consenso ou a utopia da palavra compartilhada. Então, se por um lado a ideia de universalismo se funda no reconhecimento das condutas reguladoras do espaço comum em prol da felicidade ou do viver conjunto e bem, por outro o consenso só pode ser pensado como *dissenso* inerente às culturas múltiplas que caracterizam a humanidade.

Quando pensa o *quem* da narrativa, para o filósofo, considerando que o relato do *quem* não se despreza da atestação de si, narrar-se pressupõe o engajamento do sujeito com sua fala. Nesse aspecto, é uma questão ética que envolve a credibilidade do locutor, um sujeito que se compromete com sua fala quanto *atesta a si*. Em *Amor e justiça*, Ricoeur alia a atestação de si à compreensão hermenêutica para além do distinguir puramente formal entre o bem e o mal [RICOEUR, 2012b: 114]. Ele a aproxima da categoria do testemunho da consciência como um chamamento de si a si mesmo no sentido de atestar algo por verdadeiro. A atestação de si faz parte da autoestima de um sujeito que crê em sua capacidade de poder dizer, de manter a palavra e emitir um juízo que difere da neutralidade, na medida em que o obriga a decidir sobre uma avaliação e outra pelo juízo da situação. Segundo o filósofo, é pela atestação de si que o quem da ação e do discurso se torna um homem capaz de se fazer reconhecer. Seu ponto central é a linguagem, pois não há atestação de si em solicitude e compreensão que não passe por atos de linguagem. E só estamos protegidos “contra o retorno da intolerância e do fanatismo por um trabalho de compreensão mútua” [RICOEUR, 2008b: 279].

Na memória coletiva a atestação de si se liga à narrativa de um homem capaz, que assume a responsabilidade pelo que diz e exterioriza a interioridade de uma experiência como

compartilhamento de algo que não é só seu e que se manifesta como *Eis-me aqui*. E inclui variantes reais, deformadoras e incompletas de um sujeito que se lembra de si. A atestação de si é a atestação de um homem falível.

Para Ricoeur, a atestação de si “é uma certeza frágil, vulnerável, sem fundação, que se exprime na ameaça permanente da suspeita como contrário da atestação” [PIVA, 1999: 210]. A suspeita se insere na maneira como se constituem os vínculos de pertencimento. Se por um lado temos o patriotismo, a consciência de classe etc., por outro há o manipulado, o esquecido, o dissimulado, o negligenciado, o negado, onde se alojam os restos da sociedade: os desclassificados, os traidores, os exilados, os fora-da-lei. Dessa forma, como diz em *Tempo e narrativa* vol. 1, “nas modalidades de consciência explícita, a atestação do pertencimento participativo pode ser valorada com as cores mais diversas, opostas até; a gama delas estende-se entre os pólos extremos da aprovação e da rejeição, da comemoração e da execração” [RICOEUR, 2010a: 326].

A suspeita se alia à impossibilidade de uma consciência imediata, já que depois da psicanálise freudiana o sujeito foi desalojado da posição do eu metafísico e temos que renunciar à ilusão da consciência imediata.⁵⁶ Para o filósofo, trata-se ainda do *Cogito*, porém ferido, e a certeza permanece na ordem da atestação. Todavia, a fragilidade da atestação de si só é superada pela *ipse* enquanto promessa de falar, narrar, agir, imputar-se *apesar de*. Ela se liga à confiança do narrador que diz e do interlocutor que escuta, acredita, reconhece, compreende e se apropria do conteúdo narrado, quando ao mesmo tempo em que modifica a compreensão de si desloca-se para além de si, pois, compreender é tanto recepcionar a língua do estrangeiro como compreender a si em mutabilidade. Tais questões são indissociáveis do processo hermenêutico, que “desapropria duplamente o sujeito da interpretação: obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de habitar o *mundo*” [GAGNEBIN, 2006: 168].

⁵⁶Ricoeur situa a quebra da filosofia da consciência imediata a partir de três mestres da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud. Para o filósofo, se Marx deseja libertar a *práxis* da necessidade pela tomada de consciência, Nietzsche busca aumentar a força do homem, restaurar a força para além da violência de *alguém de*. Já Freud pretende alargar a consciência por meio da aceitação de um inconsciente latente, aparentemente estranho. Embora as três interpretações sejam fortemente marcadas pela falsa consciência e suas discordâncias sejam mais manifestas do que suas proximidades, elas colocam que depois de, com Descartes duvidarmos sobre a coisa, devemos agora duvidar sobre a consciência. “A partir deles, a compreensão é uma hermenêutica: procurar o sentido, daí para frente, já não é soletrar a consciência do sentido, mas *decifrar-lhe* as expressões.” Cf. RICOEUR, Paul [1988], p.148. A categoria fundamental passa a ser então a relação escondido-mostrado ou simulado-manifesto. Dessa forma e para além das diferenças que separam os três autores, devemos pensar a consciência imediata como impossibilidade.

Na interligação entre experiência e expectativa, a atestação de si se faz presente pelo quem, agente e paciente da ação. É ele que realiza a mediação entre o passado que não é mais e o futuro que não é ainda, quanto atesta o ter por verdadeiro por meio da narrativa de si. O que o quem da narrativa articula então é o *agora* sem extensão com o *agora* como passado e o *agora* como futuro eminente, ou as coisas presentes, a presença do ausente e a expectativa do devir.

Na memória coletiva traumática, o testemunho como atestação de si é que possibilita tornar visível o dissimulado e negligenciado pelas manipulações de sentido que buscam desprezar o passado do presente e do porvir. Para Ricoeur, a passagem pelo testemunho é fundamental para quebrar com a visão de um tempo novo no sentido do sem precedentes, onde o futuro é entendido como um progresso que surge da aceleração realizada pela ação dos homens desvinculada da experiência. Segundo o filósofo, é preciso romper com a perspectiva que coloca o presente tão somente como a transição entre as trevas do passado e o porvir do futuro, pois a ruptura entre experiência e expectativa transforma o futuro em mera utopia, uma vez que a falta de enraizamento não permite aos homens formular um percurso praticável. Nesse sentido, nossas “expectativas têm de ser determinadas, portanto finitas e relativamente modestas, para que possamos suscitar um engajamento responsável” [2010c: 367].

É preciso lutar então “contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo. É preciso reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas, massacradas até” [RICOEUR, 2010c: 368]. Contra os que dizem que o futuro é aberto e contingente e o passado fechado e terminado, o filósofo propõe que nossas expectativas sejam mais determinadas e nossas experiências, mais indeterminadas, “pois somente expectativas determinadas podem ter sobre o passado o efeito retroativo de revelá-lo como *tradição viva*. É por isso que nossa meditação crítica sobre o futuro pede o complemento de uma meditação semelhante sobre o passado” [RICOEUR, 2010c: 368].

A assertiva nos leva a Walter Benjamin. Para o filósofo alemão, “em cada época é preciso arrancar a tradição ao conformismo” [1994a: 224], despertar no passado as centelhas de esperança. Esse papel Benjamin atribui ao “historiador capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e dar uma nova face às esperanças frustradas” [GAGNEBIN, 1994: 8].

Contudo, se por um lado, como pensa Ricoeur, a matriz da história é a memória, por outro, como diz Halbwachs, a atestação de si não garante a impressão da experiência na tradição compartilhada, pois “para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha

deixado de concordar com as memórias deles” [2003: 39], que ainda existam pontos de contato. Para que o relato possa ser apropriado, o que transmite deve pertencer a um fluxo comum que interligue narrador e ouvinte. “Quando esse fluxo se esgota porque a memória e a tradição comuns já não existem” [GAGNEBIN, 1994: 11].

O pensamento de Benjamin aponta para o esgotamento do fluxo. Para o filósofo, o declínio da narrativa tradicional faz parte do estilhaçar da memória comum acirrado pela experiência da Primeira Guerra, que fez com que os combatentes voltassem mais pobres em experiências comunicáveis [1994b]. A experiência traumática da guerra provocou a quebra do humano, do anteriormente visto, do que era até então transmitido oralmente. Perdemos a “capacidade de trocarmos pela palavra experiências vividas” [1975: 63]. Como Benjamin, Ricoeur deplora a quebra do humano ou a ruptura entre a experiência e a narrativa. Para o filósofo francês, “a passagem da humanidade para um estágio em que ninguém mais teria qualquer experiência para comunicar para quem quer que seja” [2010c: 457] seria mortal para a comunidade dos homens.

Trata-se então de buscarmos a abertura, de rejeitarmos a “imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época” [BENJAMIN, 1994b: 116]. E de aceitarmos que se antes a narrativa apoiava-se na plenitude do sentido de uma tradição em comum, o que temos agora é o inacabamento [GAGNEBIN, 1994].

Por um lado, isso não significa dizer que nos libertamos de toda a tradição, pois fabricamos novos sentidos a partir de proposições anteriores. Por outro, não significa transmitir uma verdade, mas um ensinamento, um conselho, “uma proposta sobre a continuidade de uma história que nesse instante está a se desenrolar” [BENJAMIN, 1975: 65]. A experiência narrada se transforma então em experiência do narrador não pelo conteúdo que transmite, mas no que é dado ao ouvinte-leitor interpretar, compreender. Nessa perspectiva, a memória torna-se sem limites, visto que o lugar do sentido primordial foi ocupado por esperanças e possibilidades em abertura. No lugar do racionalmente explicado, verificado, acabado, imutável e findo, Benjamin coloca o inacabamento e o presente como a chave para compreensão do antes e depois. Como em Ricoeur, a configuração está aberta, uma história sempre pode ser narrada de outro modo.

Rememoramos e nos apropriamos da lembrança no agora, pois embora os rastros nos remetam ao passado, se manifestam ainda que incompletos e inacabados no presente. Então são das marcas que eclodem no agora que sai o significado impresso no vivido como abertura

para *além de*. Trata-se de “uma concepção de narrativa que admita a lacuna e a dissociação [...]. Fragmentos fazem parte de um esforço de elaborar um passado que nunca poderá ser configurado como uma unidade perfeita” [GINZBURG, 2012: 126].

A força que Ricoeur atribui ao presente o aproxima da *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche, que nos incita a uma releitura do ocorrido “não mais pelo fato consolidado no presente, mas pela ‘força do presente’” [RICOEUR, 2010c: 408]. Para o filósofo alemão, somente a partir da suprema força do presente é que temos o direito de interpretar o passado [2003: 56].⁵⁷

No entanto, Ricoeur se afasta de Nietzsche quando o filósofo alemão associa a promessa a uma memória de vontade, que faz o homem calculável e regular, detentor de uma espécie de domínio de si, que o filósofo francês aproxima do reconhecimento-identificação, no sentido da rejeição ao diferente de si [2006: 144]. Para Ricoeur, embora o risco apontado pelo alemão não seja desprezível, há na promessa uma prioridade, o “outro conta comigo e com a fidelidade à minha própria palavra, e eu respondo a expectativa” [2006: 145]. E no sentido atribuído por Hannah Arendt, a promessa responde ao imprevisível da ação ou a confiabilidade no agir humano [2006: 143].

No testemunho, a promessa se alia ao homem que atesta a si e se compromete em renovar o relato [RICOEUR 2006: 142]. No plano político, a memória e a promessa se aliam à atestação de si como ação do presente que possibilita, ao contrário do que sugere Nietzsche, a abertura do passado à inovação, à ética e ao pacto que une à responsabilidade dos interlocutores a dimensão dialogal onde “é preciso cumprir as promessas e a dimensão cosmopolita do espaço público gerado pelo pacto social tácito ou virtual” [RICOEUR 2010c: 398].

Nessa perspectiva, a exterioridade do tempo histórico possui uma vastidão superior ao da memória, funcionando como uma espécie de correção do passado reaberto por um presente de iniciativa e um futuro de antecipação [RICOEUR, 2007: 163]. Para o filósofo francês, o tempo histórico “cosmologiza o tempo vivido, humaniza o tempo cósmico. É assim que

⁵⁷É contra a paralisia do presente pela história monumental, antiquária e crítica que Nietzsche defende a força plástica do presente. Para o filósofo, enquanto a história monumental celebra o passado como grandioso, ao mesmo tempo em que promove o esquecimento das singularidades irrealizadas e das aberrações efetuadas por meio da generalização, retira o valor da inovação do presente. Tudo que é digno de celebração ou grandioso já foi feito; já a história antiquária só pensa em preservar o passado, conservá-lo e tudo que é inovação, que não está de acordo com o passado é hostilizado, desprezado. Por fim, a história crítica julga e condena. Contudo, toda a história merece condenação, pois sempre houve violência e fraquezas humanas. Somos resultados das gerações anteriores: tanto de suas glórias como de suas aberrações. Então, “o melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich [2003], p. 31.

contribui para reinscrever o tempo da narrativa no tempo do mundo” [2010c: 184].⁵⁸ Contudo, a linearidade do tempo calendário traz a ideia de progresso e aperfeiçoamento. Nesse sentido, dissocia a experiência da expectativa. Assim, se por um lado a ideia de avanço faz da aceleração a metacategoria dos ritmos temporais, por outro permite falar de atraso, de estagnação, de regressão, de ausência de dívida para com o antecessor.

A questão nos faz retornar a Walter Benjamin, para quem a ruptura entre a experiência comum e a narrativa se liga à catástrofe do progresso, ao tempo homogêneo e vazio, e traz uma tarefa ao historiador: instaurar outro tempo, um tempo saturado de “agoras”. Nessa perspectiva, o que o historiador faz é resgatar os cacos desprezados do passado e como um colecionador de restos os inscreve em uma narrativa cujo sentido pleno é o inacabamento. Também para Ricoeur, o passado não deixa apenas vestígios, mas energias adormecidas comparáveis às promessas não cumpridas, cujo despertar da memória encadeia o novo ao antigo. Contudo, como acentua em *O fundamental e o histórico*,⁵⁹ para o filósofo francês, Benjamin é a expressão mais dramática, “mais exaltada desse intercâmbio entre o presente da retomada e o passado liberado de seus entraves [...]. Essa função é urgentíssima quando se trata de salvar do esquecimento as vítimas da história política” [2008b: 203], pois “o declínio de algumas concepções morais apresenta às vezes um espetáculo comparável ao das ruínas” [2008b: 203].

Trata-se de retornar aos *não ditos* para fazer da inexistência uma existência em meio a outras existências ou, como gosta de dizer Hannah Arendt, fazer com que os homens sejam vistos um pelos outros em sua distinção e pluralidade. Dessa forma, devemos pensar que embora no passado não existam somente reinterpretações pacíficas, segundo Ricoeur as fraturas não devem ser vistas como uma ruptura entre o passado e o presente, o que

⁵⁸Para Ricoeur, a mediação historiadora se realiza por meio de conectores como o calendário, a sequência de gerações, o arquivo, o documento e o vestígio. O calendário é o tempo exterior, o terceiro tempo que faz a mediação entre o vivido [psíquico] e o cosmológico [físico]. Temos três aspectos comuns a todos os calendários: um momento axial, o ponto zero da contagem e de onde todos os acontecimentos são datados; um eixo de referência, que percorremos em duas direções: do passado para o presente e do presente para o passado e o repertório de unidades: dia, mês, ano. No último item, fica claro o parentesco entre o tempo físico [astronômico] e o tempo calendário. Contudo, o tempo calendário difere do físico, pois a contagem procede de um ponto zero [por exemplo: a Queda da Bastilha]. Situamos os acontecimentos de nossa própria vida no tempo calendário, é por meio dele que sequência de gerações estabelece a rede entre contemporâneos, predecessores e sucessores e os vivos ocupam o lugar dos mortos no tempo. Morre-se, a história é a história dos mortais. No entanto, os mortos nunca ficam sem herdeiros. Assim, os homens do presente têm para com o futuro uma tarefa ética e política: encadeamento de sentido, entrecruzamento entre laços de pertencimento, transmissão do patrimônio e abertura a novas possibilidades. Nos conectores arquivo-documento – vestígio é onde ocorre a relação direta do historiador com as fontes. Se os arquivos são instituídos, institucionais, edificados; os vestígios são deixados, uma marca que ficou sem intenção de significar e que orienta a caça, a investigação. Cf. RICOEUR, Paul [2010c], p.176-213.

⁵⁹Cf. RICOEUR, Paul. *O fundamental e o histórico: Charles Taylor* [2008b], p.187-206.

significaria o mesmo que uma ausência de dívida ou a impossibilidade do resgate das possibilidades não cumpridas. Contudo, para o filósofo, advogar pela inscrição dos *não ditos* não é o mesmo que relativismo, mas parte de uma luta do presente contra a mentira dos dogmatismos. Pois em Ricoeur,

[...] preconizar um conceito de referência – de verdade – que dê conta do “*enraizamento e da pertença [appartenance]*” que precedem da relação de um sujeito a “objetos”, é uma atitude radicalmente diferente do relativismo complacente, apático, dito pós-moderno, que, de fato, nada mais é que a imagem invertida e sem brilho de seu contrário, o positivismo dogmático [GABNEBIN, 2006: 43].

Para o filósofo francês, se por um lado a desvalorização do passado faz com que ele seja visto como morto, findo, acabado, por outro “a valorização do futuro teria permanecido uma fonte de certeza se não tivesse sido acompanhada pela relativização de conteúdos de crença considerados imutáveis” [2007: 319]. Contudo, todos os campos do saber foram afetados pela relatividade histórica. A pluralidade exacerbada nos privou da visão panorâmica e toda estimativa e afirmação ficou atrelada às condições históricas de sua enunciação. “Cabe indagar se a ideia de verdade, mas também a do bom e do justo, podem ser radicalmente historicizadas sem desaparecer” [RICOEUR, 2007: 319].

Segundo Ricoeur, isso não significa invalidar a explicação histórica ou reafirmar a dicotomia entre explicação e compreensão, mas elevar a primeira a categoria de consciência histórica como impulsionadora da ação e do discurso, sempre abertos a narrativas e releituras. De acordo com Ivanhoé Leal, o papel que o filósofo francês reserva para a ação permite que procuremos em sua concepção de “consciência histórica os componentes de uma noção do político fortemente ligada à perspectiva de um futuro realizável a partir das contingências do presente vivo conforme a recuperação de um passado esquecido” [2002: 38].

O referente último do discurso da história privilegiado por Ricoeur é a ação, os agentes capazes de iniciativas em situações de incerteza e preocupados com o viver conjunto e bem. Para o filósofo, o historiador não fala apenas dos mortos, ele reapresenta ações e paixões, não busca apenas o vivente de outrora, mas o sujeito agente paciente da ação decorrida. Portanto, a narrativa histórica, ao mesmo tempo em que realiza o trabalho de luto, quando transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido ou o passado como ausência e a história como escrita e sepultura, imortaliza a ausência ao se dirigir a um leitor. Nesse sentido, como em Walter Benjamin é uma ausência resgatada, onde o “tema de uma história viva, contínua e aberta” [RICOEUR, 2010c: 374], surge como a única “capaz de

apoiar uma ação política vigorosa na memorização das potencialidades abafadas ou recalçadas do passado” [RICOEUR, 2010c: 374].

Na história do passado recente, a convocação não é feita apenas aos mortos acordados pela prática historiadora, mas também às testemunhas vivas que atestam os *não ditos* da memória celebrada, como as mortes violentas e os desaparecimentos de pessoas promovidos pela recente ditadura brasileira, que permanecem duplamente ausentes: como luto e como sepultura. Para Ricoeur, o caráter narrativo da experiência temporal coloca a referência da enunciação sobre o enunciador, pois o homem capaz de fazer sua própria narrativa tem uma história que considera ao compor a intriga.⁶⁰ A assertiva faz da narrativa uma representação do quem da lembrança e do discurso que, como ensina Freud, é lacunar; como coloca Halbwachs, parte da interseção entre o dentro e o fora; como discorre Hannah Arendt, é diverso e plural; e, como diz Walter Benjamin, se caracteriza pelo inacabamento. Portanto, o tempo narrado não é o eco de uma unicidade, mas o entrecruzamento de vozes que se fazem presentes na diversidade de seus estados.

Então, o que a narrativa transmite não é um conhecimento que pode ser comprovado, verificável, totalizável, pois inclui variáveis que dizem respeito tanto à tradição fraturada como ao local cultural e social do *quem* fala de si, dos rastros de algo acontecido anteriormente e que se manifesta no presente não liberto de ficções imaginativas, que constituem uma espécie de fraqueza, de descrédito a confiabilidade da narrativa [RICOEUR, 2007: 70]. E que, no caso das memórias dolorosas, incluem traumas irrepresentáveis. Contudo, na história do passado recente, na memória coletiva traumática, na inscrição da pluralidade da tradição, na interligação entre expectativa e experiência, a atestação de si do testemunho vivo das vítimas não pode ser desprezada, pois é ele que possibilita a inscrição do

⁶⁰A posição de Ricoeur o aproxima de Benveniste. Pois, embora a obra do linguista possa ser lida dentre as produções estruturalistas, ao contrário do estruturalismo, que distingue o sujeito do enunciado da enunciação, Benveniste foi um dos responsáveis pelo resgate do sujeito falante. O autor se volta para as modalidades de expressão do sujeito, para a tríade eu-aqui-agora como referência inseparável do ato da fala. De acordo com François Dosse, em Benveniste na expressão da subjetividade as formas linguísticas que exprimem o tempo são as mais reveladoras da experiência subjetiva. O linguista “distingue aí duas noções de tempo: o tempo físico, o do mundo, infinito e linear, e o tempo crônico, tecido de eventos. Ora, essas duas temporalidades desdobram-se, por sua vez, numa versão objetiva e numa versão subjetiva. Como o tempo crônico escapa ao vivido, o que acontece com o tempo linguístico? ‘O que tempo linguístico tem de singular é que está organicamente ligado ao exercício da fala.’ Portanto, situa-se ao mesmo tempo num presente que é reinventado de cada vez como um momento novo e como ato individual. Remete necessariamente a uma subjetividade, a do locutor, e a uma intersubjetividade, na medida em que a temporalidade linguística deve responder às condições de inteligibilidade do interlocutor. Portanto, é para uma troca intersubjetiva que remete necessariamente a temporalidade linguística: ‘o tempo do discurso funciona [...] como um fator de intersubjetividade’”. Cf. BENVENISTE apud DOSSE, François [1994] p. 65.

vivido no tempo humano, quando revela os traços da experiência temporal, muitas vezes recalcado da memória já escrita.

O que a voz atesta então é o “eu estava lá”, naquele espaço e tempo, eu vi e revelo o *quem*, agente e paciente da ação. É dessa forma que o *quem* da narrativa desvela o da ação ou a individualidade dos sujeitos singulares, distintos. Assim, na correlação interioridade- exterioridade-temporalidade, o *quem* da memória declarativa traz para o presente o rastro irrecusável de alguém que viu, experimentou, aprendeu anteriormente: “Lembro-me de ter gozado e sofrido em minha carne, neste ou naquele período de minha vida passada [...]. Como a testemunha numa investigação policial, posso dizer [...] ‘eu estava lá’” [RICOEUR, 2007: 57].

2.2 O ser situado historicamente: ação social e comunidade política

Sendo a dimensão histórica dos homens anterior a qualquer explicação, ela estrutura “a forma própria do existir, de ser no mundo, desse ser que somos individualmente” [RICOEUR, 2007: 299]. Assim, a condição histórica é a própria constituição do ser. Por condição histórica o filósofo entende: “de um lado, uma situação na qual cada um se encontra cada vez implicado [...], de outro, uma condicionalidade, no sentido de condição de possibilidade de ordem ontológica [...], existencial em relação mesmo às categorias da hermenêutica crítica.⁶¹ Fazemos a história e fazemos história porque somos históricos” [2007: 300]. No entanto, “a humanidade, dissemos com Marx, só faz sua história em *circunstâncias* que ela não fez” [RICOEUR, 2010c: 368]. Para o filósofo, a noção de circunstância estabelece uma relação inversa com a história:

só somos os agentes da história na medida em que somos seus pacientes. As vítimas da história e as massas incontáveis que, ainda hoje, sofrem-na infinitamente mais do que a fazem são as testemunhas por excelência dessa estrutura central da condição histórica; e aqueles que são – ou creem ser- os agentes mais ativos da história não *sofrem* menos a história do que as vítimas ou vítimas, a não ser através dos efeitos não desejados de suas empreitadas mais bem calculadas [2010c: 369].

⁶¹Para Ricoeur, na hermenêutica crítica a reflexão como possibilidade de compreensão dos saberes com vocação objetiva “consiste numa imposição de limites a qualquer pretensão totalizante ligada ao saber histórico; ela elege como alvo algumas modalidades da *hubris* especulativa que leva o discurso da história sobre si mesma a erigir-se em discurso da História em si que conhece a si mesma; nessa mesma medida, esse exame crítico corresponde à validação das operações objetivantes [referentes à epistemologia] que presidem a escrita da história. ” Cf. RICOEUR, Paul [2007], p. 299.

Para Ricoeur, compreender o ser histórico que somos é nos percebermos criticamente e imaginarmos o que podemos transformar em prol da felicidade e do viver conjunto e bem. Segundo o filósofo, a questão perpassa o estético, pois quando a imaginação se associa à experiência nos abrimos para a possibilidade da compreensão transformadora. E na compreensão hermenêutica transformadora de um ser situado historicamente o plano semântico, o reflexivo e o existencial são indissociáveis.

Na memória, o semântico do ser situado historicamente se expressa pela instituição linguagem que precede ao ser que pensa e age, pois “nascer é aparecer em um meio onde já se falou antes de nós” [RICOEUR, 1996: 172]. No passado recente, na inscrição da história, a linguagem faz a injunção entre a estima de si da testemunha e a solicitude do historiador, que, sem desconsiderar o viés factual que perpassa a representação historiadora, confia no sentido da palavra pronunciada e a transforma em escrita como reconhecimento da pluralidade das lembranças e do valor exemplar do testemunho na produção de sentidos indutores de uma ação ética e política para além do que os homens entendem como viver conjunto e bem em determinada época e local. Ou nos sentidos transmitidos que perpassam a ação social e reverberam nas regras de conduta resultantes da interligação entre o fundamental e o histórico.

No reflexivo, o ser é de ponta a ponta interpretante-interpretado. Compreender expressões múltiplas ou simbólicas do ser é um momento de compreensão de si, portanto há um vínculo entre compreender os signos e compreender a si; quando buscamos a compreensão do outro, buscamos engrandecer a compreensão de si. “Toda a hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo através do desvio da compreensão do outro” [RICOEUR, 1988: 18]. A compreensão de si se associa então à interpretação psicanalítica e a exegese textual, é o desejo de compreensão de si que nos liga à compreensão do outro.

Assim, compreendemos nossa interioridade por meio do desvio existencial pela exterioridade, da mesma forma que só nos percebemos como homem capaz de estimar a si mesmo por meio da solicitude de outrem. Se, por um lado, compreender a si pelo desvio do outro esvazia o *Cogito* total, ou como evidencia a psicanálise nos põe sob os olhos a falsidade da consciência imediata, por outro revela a compreensão de si como reciprocidade mútua.

Na história traumática do passado recente, na reciprocidade mútua da representação historiadora, embora o testemunho para um terceiro possivelmente registrado e transformado em documento de arquivo não seja um processo fácil, é ele que permite a lembrança penetrar nas tradições, nas heranças que perpassam os laços de pertencimento e os valores

compartilhados no mundo do viver conjunto e bem, na fenomenologia do mundo social. Para Ricoeur, essa fenomenologia é comparável orientação para outrem, primeiramente como estrutura primitiva da ação social tal como vista por Max Weber e posteriormente como “uma filosofia política como a de Hannah Arendt, para quem a pluralidade é um dado primitivo da filosofia prática” [2007: 140].

Segundo Gabriel Cohn, em Weber as linhas de ação e de sentidos se interligam ao processo de dominação ou com a imposição de certa ordem, sempre singular. Entretanto, há um componente dinâmico que compromete constantemente a legitimação de seus mandatos, pois valores equivalentes entre si geram disputas de mando. Nesses termos, a luta está sempre presente na relação entre os homens, atravessando todas as modalidades da ação, figurando como orientação básica nas condutas recíprocas dos agentes sociais e nos conteúdos subjetivos da ação. Dominação e luta aparecem sem qualquer perspectiva de superação. Weber associa a dominação à obediência. Ambas repousam na legitimidade que os dominados atribuem aos valores que fundamentam o mando dos dominantes [1979].

Para Ricoeur, em Weber a pretensão de legitimidade dos poderes carismático [o chefe enviado de cima], tradicional [porque sempre se fez assim] ou burocrático [o perito que supostamente sabe] vincula-se como uma espécie de mais-valia à crença espontânea que nos faz obedecer. A função da ideologia seria então preencher o vácuo de credibilidade inerente aos sistemas de autoridade. Nesse sentido, ela atua como reforço à constituição das razões para obedecer e atende às demandas de autoridade, “tipos de crenças ‘em virtude das quais’ a ordem é legitimada, o poder, justificado [...]. Por sinal, é assim que se define a autoridade, como poder legítimo de se fazer obedecer” [RICOEUR, 2007: 96].

Segundo o filósofo francês, em Weber a relação entre autoridade, legitimação e dominação é intersubjetiva, “estamos sempre entre indivíduos que se orientam de acordo com outros indivíduos” [2008b: 152]. Nesse contexto, a obediência se dá pelo reconhecimento, pela “visão dos agentes sociais [...], em virtude da tradição, de uma crença de ordem afetiva, de uma crença racional nos valores, de uma disposição positiva para a igualdade” [2008b: 154]. Em Weber, as razões que legitimam a obediência atuam de duas formas: integrativa como comunidade, onde se dão os elos de pertencimento, e associativa ou contratual, o pacto.

A ligação entre os dois conceitos “seria fertilíssima no que se refere à produção do elo social, do querer-viver-junto, como é o caso de Hannah Arendt” [RICOEUR, 2008b: 155]. Contudo, o consentimento à dominação não atinge a totalidade do corpo social. Portanto, o poder se exerce sempre por meio de regras coercitivas. Todavia, um grupo unânime poderia ser até mais coercitivo, pois “a lei da unanimidade é mais perigosa que a lei da maioria, única

que permite identificar a minoria e assim definir seus direitos” [RICOEUR, 2008b: 156].⁶² No entanto, lembremos que, para Ricoeur, não há uma ética universal que se traduza como unanimidade ou mesmo como vontade da maioria, mas éticas que entrecruzam o fundamental e o histórico, ou universais em contexto, que abrem os possíveis de uma situação em uma dada comunidade política e histórica.

De acordo com Arendt, na comunidade política devemos considerar duas atividades em conjunto: a ação [*práxis*] e o discurso [*lexis*]. Eles formam um par que só adquire existência quando pronunciado na esfera pública. Para a filósofa, discursar publicamente é agir, é se colocar frente aos problemas da comunidade. Arendt, assim como Ricoeur, contrapõe a palavra política à violência. Segundo a filósofa, a violência é um ato pré-político que retira a liberdade da ação e do discurso. Assim, no viver conjunto e bem, não há espaço para a coerção por meio da violência; decidimos pela força das palavras, da persuasão, da retórica, da argumentação, pois os homens tornam-se cidadãos não quando se calam ou são obrigados ao silêncio público, mas quando falam em liberdade uns com os outros. Nesse sentido, quando as representações do passado calam, parte da experiência coletiva as torna inexistentes, nulas, uma vez que “nosso senso de realidade depende totalmente da aparência” [2010: 63].⁶³

Contudo, resgatar a base comum de uma tradição negada não é o mesmo que impor uma nova verdade, um novo apagamento, mas antes honrar as vítimas e fazer eclodir outras possibilidades de existência, pois como diz Hannah Arendt cada um ouve e vê por óticas diferentes e “somente quando as coisas podem ser vistas [...] em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, que a realidade do mundo aparece real e fidedignamente” [2010: 70].

⁶² Cf. RICOEUR, Paul. *Categorias fundamentais da sociologia de Max Weber* [2008b], p.149-165.

⁶³Fazendo uma analogia com a argumentação da filósofa, nos parece que as atrocidades cometidas contra os mortos e desaparecidos políticos da ditadura brasileira continuam marcadas por uma espécie de inexistência pública, como se o horror não fosse *real*, pois os corpos em sua maioria seguem desaparecidos. Portanto, invisíveis ao discurso público que assevera o ocorrido como a verdade dos fatos. E mesmo quando há uma possível localização, a visibilidade do horror – como identificação do corpo – esbarra em dificuldades técnicas e políticas. Esse é o caso do Cemitério Dom Bosco da cidade de São Paulo, onde em 1990 durante o governo municipal da prefeita Luiza Erundina foi encontrada a vala clandestina de Perus com 1.049 ossadas. Em 1992, foram identificados os restos mortais de Dênis Casemiro [desaparecido] e Frederico Eduardo Mayr [morto]. Em 2005, os de Flávio de Carvalho Molina [morto] E em 2006, de Luiz José da Cunha [morto]. No entanto, passados mais de 20 anos, ainda aguardamos a possível identificação dos restos mortais de outros opositores políticos, cujos corpos permanecem desaparecidos. De acordo com a historiadora Janaína Teles, além da vala clandestina de Perus existiram outras valas comuns: ao menos três em cemitérios do Rio de Janeiro e uma em Recife. Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009], p. 25-29; TELES, Janaína de Almeida [2009], p. 153.

Para a filósofa, a possibilidade de visibilidade do mundo comum perdido, que ao mesmo tempo nos une e nos separa, está na narrativa pública do ocorrido, é ela que confere um significado comum às palavras e aos feitos humanos para além do momento do discurso e da ação. De acordo com Arendt, a narrativa ao mesmo tempo em que honra os indivíduos que nos precederam, leva os sentidos de seus discursos e de suas ações ao futuro. Todavia, o mais alto grau de objetividade que a narrativa pode alcançar não é imortalizar os vitoriosos como se o sentido da ação humana se fizesse a partir de um processo histórico totalizante, retilíneo e progressista, que despreza o singular e a possibilidade de repetição [vista como retrocesso], mas possibilitar aos homens compreender-se por meio da experiência, “não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos” [2011:82].

Segundo Arendt, ao contrário da representação totalizadora da história, que coloca o passado como findo e o presente e o futuro como linearmente previsíveis, narrar publicamente acontecimentos singulares é recordar o extraordinário, os rasgos isolados que possibilitam rompermos com o esperado. Nessa perspectiva, o que a singularidade faz é escrever uma memória, uma recordação, um repertório de exemplos para o comportamento político real, quando torna visível “o que o passado acumulara para o benefício do presente” [ARENDT, 2011: 97]. No entanto, não se trata de seguir fielmente o exemplo, de compreendê-lo como uma padronização imutável para a ação no contemporâneo, mas de se medir com ele num esforço constante de abertura para outras possibilidades de existência.

Então, nas memórias do horror, considerando a exemplaridade da singularidade e a possibilidade de repetição do extraordinário do mal, como discorre Ricoeur, a transmissão do passado vai além da vida psíquica ou biológica dos que vivenciaram o horror, se refere a uma tripla atribuição: ao si, aos próximos e aos distantes [2010c]. Teríamos então ao si a memória pessoal; aos próximos, a geracional; aos distantes, a memória compartilhada pela escrita da história e da justiça.

Na justiça a possibilidade da exemplaridade se materializa mais fortemente por meio do julgamento e da sentença. Nesse contexto, ainda que a memória seja a matriz da história e o tempo só se torne humano quando articulado de modo narrativo, para o filósofo francês, como pensa Todorov, é por meio de atos de justiça que os homens estabelecem o valor exemplar para a conduta do agir social de uma determinada comunidade política e histórica. E tais valores estão inexoravelmente ligados ao devir.⁶⁴

⁶⁴Retomaremos a questão no capítulo 3, desta dissertação.

E, pensando especificamente na prática historiadora, “não é apenas com a polaridade entre memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros” [RICOEUR, 2007: 142]. Vamos então da relação direta entre eu, tu e nós para um “passado rememorado, presente vivo e o futuro antecipado pela conduta do outro” [RICOEUR, 2010c: 191] que se desdobra em contemporâneos, predecessores e sucessores.

Seguindo a argumentação de Ricoeur, a mediação entre o tempo privado e o público passa também pelo anonimato, momento em que o dizer o quem da ação deixa de ser uma atribuição apenas dos que viveram a experiência, os testemunhos antes vivos e hoje mortos, e torna-se uma obrigação ética do historiador. Como em Benjamin, os ecos das vozes mudas das gerações que nos precederam parecem dirigir um apelo que “não pode ser rejeitado impunemente” [1994a: 223]. A assertiva é confirmada por Arendt quando infere que o mundo comum, em que entramos ao nascer e saímos ao morrer, existia antes de nós e continuará após nossa morte. Portanto, “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem que transcender a duração da vida de homens mortais” [ARENDR, 2010: 67].

Segundo Arendt, os homens não nascem para morrer, mas para inovar. Dessa forma, recuperar o passado pelo presente é, ao mesmo tempo, resgate, inovação e abertura. O que a filósofa argumenta é que o passado não é morto, que institui pelo não realizado e aparentemente esquecido novos começos. Como em Ricoeur, o novo se insere em uma teia já existente, pois embora “as histórias resultado da ação e do discurso revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor” [ARENDR, 2010: 230]. Entretanto, como salienta a filósofa, “a ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” [2010: 223].

Para Ricoeur, a relação entre resgate, inovação e abertura ou “o elo entre futuridade e preteridade é garantido por um conceito ponte, o de estar em dívida” [2007: 374]. O estar em dívida nos remete à justiça como dano a ser reparado. E “a noção de dano cometido contra outrem preserva, então, a dimensão propriamente ética da dívida, sua dimensão culpável” [RICOEUR, 2007: 374]. Dentre os argumentos que fundamentam a obrigação, há o imperativo de justiça enquanto valor moral, que tem por pressuposto uma ação em prol do outro. Para o filósofo, “a experiência moral não pede nada mais do que um sujeito capaz de imputação, entendendo-se por imputabilidade a capacidade de um sujeito para designar-se

como autor verdadeiro de seus próprios atos” [2008b: 51]. A capacidade se insere na ordem simbólica dos costumes compartilhados, das narrativas, dos signos de reconhecimento de uma comunidade que legitimam normas e regulam condutas. Essa ordem se insere na crença da autoridade, mas também no viver bem com os outros em instituições justas, que instaura a possibilidade de saudarmos a dignidade dos humilhados da história, onde se coloca então o reconhecimento das

[...] modalidades existências do homem capaz [...] através da variedade das respostas à pergunta quem? Quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem se considera responsável pelas consequências de sua ação? As respostas são afirmações que versam sobre poderes. Posso falar, agir, narrar-me, reconhecer-me responsável pelos efeitos dos atos cujo autor me reconheço [RICOEUR, 2008b: 71].

Não podemos então ignorar as condições históricas que impõe o dever de memória e de justiça como dívida e herança aos mortos, aos vivos e aos que virão. Nesse contexto, como pensa o filósofo na obra *O justo I*, se no âmbito ético-jurídico a admissão se relaciona diretamente com o dano como obrigação de pagar pelo mal causado a outrem, na identidade dos povos e dos indivíduos “esse reconhecimento implica desfazer-se de um preconceito referente à identidade reivindicada pelos povos sob a influência da arrogância, do medo ou do ódio” [RICOEUR, 2008a: 24].⁶⁵

Segundo Ricoeur, a injunção só passa a fazer sentido quando refletimos sobre as dificuldades vivenciadas pelas partes feridas do corpo político e pela comunidade internacional de constituir uma memória apaziguada acerca das lembranças do horror. Ainda que nossa reflexão apenas resvale na argumentação do filósofo, para ele não podemos tratar da questão de forma responsável sem passar primeiro pela epistemologia histórica “para chegar à região dos conflitos entre memória individual, memória coletiva, memória histórica, nesse ponto em que a memória viva dos sobreviventes enfrenta o olhar distanciado e crítico do historiador, para não mencionar o juiz” [2007: 99].

Contudo, quando falamos da memória viva dos sobreviventes, para o filósofo, o historiador e o juiz são convidados a atuarem no espaço da ação social como terceiros, se aproximando do testemunho da memória com a pretensão de estabelecer a *verdade* dos fatos. No entanto, na mediação que realizam entre o dentro e o fora, entre o passado e o futuro, a questão central não são propriamente *os sentidos em si* produzidos pelos especialistas, *mas o*

⁶⁵Cf. RICOEUR, Paul. *Quem é o sujeito de direito?* [2008a], p. 21-31.

que é dado ao ouvinte-leitor interpretar, ou os significados que os sujeitos sociais atribuem as representações do historiador e do juiz em sua pretensão de *verdade*. Para Ricoeur, é o cidadão em sua capacidade de julgar e de agir que justifica “a equidade do procedimento penal no recinto do tribunal e a honestidade intelectual do historiador nos arquivos” [2007: 347].

2.3 A relação entre memória e história

A história representa em forma de escrita a memória. Evocando com Ricoeur o mito de *Fedro* de Platão, perguntando-nos então se a escrita da memória é mais remédio ou veneno, pois, se por um lado ela atua como remédio contra o esquecimento da alma, por outro ela torna-se veneno quando nos impõe uma espécie de esquecimento, já que nos faz lembrar não mais a partir da interioridade do si ou da lembrança primária da memória, mas pela mediação do fora que rememora e se repete por estar escrito. Contudo, “não se pode dizer que sua essência a confunda [...] com a morte e a não-verdade. Pois a escritura não tem essência ou valor próprio, seja ela positiva ou negativa. Ela se joga no simulacro. Ela imita no seu tipo a memória, o saber, a verdade etc” [DERRIDA, 2005b: 52].

Devemos então pensar que a história não traz a memória em si, mas seus inventários, arquivos, cópias, narrativas, referências. Não a memória, mas memórias [DERRIDA, 2005b: 54]. Nesse sentido, ela é sempre um suplemento, uma narrativa que se acrescenta a outra narrativa. Todavia, é também sempre e ao mesmo tempo inscrição e encobrimento, uma espécie de simulação de verdade entre o escondido e o jogado fora. A história não trabalha com a verdade, mas com o provável. E o provável da história pode ser contestado, pois quando consideramos o verificável da epistemologia histórica, “mesmo que todas as parte de um problema pareçam ajustar-se como as peças de um quebra-cabeça, há que refletir que aquilo que é provável não é necessariamente verdade, e que a verdade nem sempre é provável” [FREUD 1996a: 29]. Para Ricoeur, na história do passado recente o provável é contestado pelo testemunho dos sobreviventes, aqui o papel do testemunho é “considerável no conflito entre a memória dos sobreviventes e a história já escrita” [2007: 189].

Rememoremos então que a memória e a história são do presente. Portanto, o fazer história é uma prática social que resgata a dívida para com os homens de outrora a partir do contemporâneo. Assim, o que o historiador elege como objeto de estudo “é uma reconstituição das sociedades e dos seres humanos de outrora por homens e para homens engajados na trama das sociedades humanas de hoje” [FEBVRE apud CERTEAU, 1982: 22].

A assertiva nos faz pensar em Michel Certeau para quem o discurso da história é um discurso que legitima o poder e a autoridade, *um discurso que autoriza* [1982]. Contudo, se por um lado, a representação historiadora busca salvar positivities do esquecimento para enganar a morte, construir o verossímil, preencher lacunas, por meio da autoridade do especialista-historiador, por outro o que produz não é isento da triagem, das escolhas e das distorções realizadas pelo especialista. Para o historiador francês, na história há uma articulação entre lugar de onde o discurso é produzido e outras práticas significantes, que tanto autorizam como bloqueiam a escrita da história.

Em sua obra *A escrita da história*, Certeau enfatiza que em história tudo se inicia com o separar, reunir, transformar em documentos objetos distribuídos de outra forma. A distribuição cultural é o primeiro trabalho. Nesse aspecto, podemos dizer que há uma relação intrínseca, quase ontológica, entre o discurso histórico, a obra historiográfica e a instituição do social. Contudo, para além do ontológico há os *não ditos*, os desvios. Para Certeau, a relação entre o lugar e o desvio faz com que a história não produza generalizações universalizáveis, mas ausências e uma busca pelo ausente da fala, que nunca é totalmente eliminável. A história nunca é um remédio inofensivo.

Seguindo ainda com Certeau, dizemos que em história há uma particularização de três aspectos conexos: “a mutação do ‘sentido’ ou do ‘real’ na produção de *desvios significativos*; a posição do particular como *limite do pensável*; a composição de um lugar que instaura no presente a *figuração ambivalente do passado e do futuro*” [1982: 91]. Para Ricoeur, a posição do particular como o limite do pensável, do desvio, “cujos contornos dependerão da etapa ulterior da representação e da escrita literária [...], pode ser considerada como a contribuição mais importante de Michel Certeau à problemática da operação historiográfica” [2007: 213].

Chegamos assim às três fases do fazer história de Certeau que perpassam o pensamento de Ricoeur. De acordo com o filósofo, a operação historiográfica pode ser dividida entre a fase documental [da declaração das testemunhas oculares à constituição dos arquivos – o estabelecimento da prova], a fase da explicação-compreensão [onde se dá o uso dos conectores ou o porquê em resposta ao por quê?] e a fase representativa [literária ou escrita]. Na última etapa é onde se localiza ou “se declara plenamente a intenção historiadora de representar o passado tal como se produziu – qualquer que seja o sentido atribuído a esse ‘tal como’” [RICOEUR, 2007: 147]. Para Ricoeur, as três fases não envolvem procedimentos de ordem cronológica, mas etapas metodologicamente imbricadas, pois “ninguém consulta um arquivo sem um projeto de explicação, uma hipótese de compreensão; e ninguém se

dedica a explicar uma sequência de acontecimentos sem recorrer a uma colocação em forma literária expressa de caráter narrativo, retórico ou imaginativo” [2007: 147].

No estabelecimento da prova, o testemunho parte da memória declarada, passa pelo arquivo e termina na escrita. O testemunho enquanto tal se situa antes da memória arquivada [RICOEUR, 2007: 170]. E quando o especialista do passado elege por objeto de pesquisa a história recente, o testemunho torna-se matéria prima viva da operação historiográfica. Aqui ele não apenas trabalha com os documentos frios edificados e armazenados nos arquivos ou com vestígios inertes e não intencionais do passado que nos chegam ao presente, mas também escuta vozes em movimento, que agem e falam por si mesmas.⁶⁶ O trabalho do estudioso do passado se confronta então com o relato vivo que coloca em xeque, em reserva, os ditos e *não ditos* dos arquivos e da memória celebrada.

Segundo o historiador Roger Chartier, a memória confere a presença do passado no presente, às vezes de forma mais poderosa do que a história [2009]. Contudo, a valorização da oralidade só foi possível porque houve um deslocamento de perspectiva, que fez com que a história acadêmica considerasse “totalmente legítimas as fontes testemunhais orais” [SARLO, 2007: 12]. Para François Dosse, na história do passado recente “o trabalho do historiador tem a possibilidade de passar pelo crivo dos testemunhos dos acontecimentos que ele analisa” [2001: 94], se invertendo então a relação entre história-memória. “A oposição tradicional entre uma história crítica situada ao lado da ciência e uma memória dependente de fontes flutuantes e em parte fantasias está em vias de transformação” [2001: 94]. Para Dosse, se a história perde em cientificidade, a problemática da memória leva o historiador a abordá-la criticamente. A memória viva torna-se então objeto da história.

A inversão torna-se mais aparente na relação testemunho-arquivo, pois se o segundo é aceito tradicionalmente como prova à pretensão de verdade da história, o testemunho questiona o arquivo. Nesse aspecto, o teor testemunhal pode ser lido como uma fonte que revela o conteúdo não impresso nos arquivos e na história já escrita. “E não devemos esquecer que ao avaliar uma nova doutrina, não é suficiente o conhecimento de seu conteúdo

⁶⁶Uma ressalva deve ser colocada: “existem historiadores que souberam encontrar nos arquivos um eco das vozes extintas [...]. Diferentemente do arquivo judicial [...] o arquivo dos historiadores ouve o eco ‘dessas queixas derrisórias a respeito de acontecimentos derrisórios [...]’. Sinais de uma desordem mínima que deixou rastros, visto que deram lugar a relatórios e interrogatórios, esses fatos da intimidade, em que quase nada é dito, embora tantas coisas transpirem, são lugares de investigação e pesquisa’. Esses rastros são no sentido forte das palavras, ‘falas captadas’. Ocorre então que o historiador não é aquele que faz falar os homens de outrora, mas aquele que os deixa falar. Então, o documento remete ao rastro, e o rastro ao acontecimento” RICOEUR, Paul [2007], 192.

positivo; o seu lado *negativo* é quase igualmente importante, ou seja, o conteúdo daquilo que ela rejeita” [FREUD, 1996a, 35].

Todavia, a história não confia plenamente na memória. A questão passa a ser qual a relação entre memória e história, ou a confiança que a memória passa à história enquanto um saber que tem por objetivo a impressão da verdade, pois embora a história e a ficção utilizem as mesmas figuras de retórica, a história “pretende ser sobretudo um discurso sobre a verdade, um discurso de representação de algo real, um referente passado” [DOSSE, 2001: 75].⁶⁷ Em história, o documento e não o testemunho vivo é o primeiro termo de validade da prova.

No entanto, se a história não confia plenamente na memória também não pode acreditar totalmente na eficiência farmacológica dos registros escritos. Eles também são enganadores, pois para além da impossibilidade de tudo registrar, eles não contêm uma verdade objetiva, um fato tal e qual à espera do historiador. E no mais seria uma “ilusão crer que aquilo que chamamos fato coincide com aquilo que realmente se passou, ou até mesmo com a memória vivida que dele têm as testemunhas oculares, como se os fatos dormissem nos documentos até que os historiadores dali os extraíssem” [RICOEUR, 2007: 189].⁶⁸

Entretanto, devemos considerar que se os registros e a história já escrita trazem as marcas das revisões, dos objetivos secretos dos narradores, das mutilações e das ampliações de sentido, que deslocam o ocorrido quando colocam outra coisa em seu lugar. Devemos também pensar que tais escritos permitem ao historiador e a outros estudiosos do passado, preocupados com o desvelamento das lacunas, dialogar com os textos, os arquivos, realizar uma leitura a contrapelo, identificar o desvio e o esquecimento, ir além do explícito, buscar as

⁶⁷Sobre o entrecruzamento entre narrativa histórica e ficcional em Ricoeur, cf. RICOEUR, Paul [2010c].

⁶⁸Para Ricoeur, devemos resistir “à tentação de dissolver o fato histórico na narração e esta numa composição literária indistinguível da ficção, quanto é preciso recusar a confusão inicial entre fato histórico e acontecimento real rememorado. O fato não é o acontecimento, ele próprio devolvido à vida de uma consciência testemunha, mas o conteúdo de um enunciado que visa representá-lo. Nesse sentido, deveríamos sempre escrever: o fato de que isto ou aquilo aconteceu. Assim, compreendido, pode-se dizer do fato que ele é construído pelo procedimento que o extrai de uma série de documentos dos quais se pode dizer que, em troca, o estabelecem. Essa reciprocidade entre a construção [pelo procedimento documental complexo] e o estabelecimento do fato [com base no documento] exprime o estatuto epistemológico específico do fato histórico. É esse caráter proposicional do fato histórico [no sentido de fato de que] que rege a modalidade de verdade e falsidade ligada ao fato [...]. É nesse nível que se decide a refutação ao negacionismo.” Para o historiador Michel Certeau, os documentos disponíveis em arquivos devem ser vistos como enunciados por outro que não a vítima. Assim, nos relatórios médicos, depoimentos de testemunhas ou sentença de juízes o que aparece não é propriamente a vítima, mas a imagem que dela tinha o autor do texto. Nesse sentido, na superfície os documentos constituem como que um ponto de não retorno à voz da vítima. Esse ponto de não retorno está presente até mesmo na testemunha que relata sua experiência, pois fala de outro tempo, um tempo anterior. Segundo o historiador, há sempre uma lacuna, uma ruptura entre a experiência e o relato ou a escrita. Portanto é com a alteração ou o aumento da alteração dos documentos que trabalha o historiador. Cf. Respectivamente, RICOEUR, Paul [2007], p. 190; CERTEAU, Michel [1982], p. 250-253.

ausências, as “repetições perturbadoras e contradições óbvias, indicações que nos revelam coisas que não se destinavam a serem comunicadas” [FREUD, 1996a: 55].⁶⁹

Ricoeur esclarece-nos então as diferenças entre a memória e a história [CHARTIER, 2009: 21]. Para o filósofo, o crédito do “eu estava lá” do testemunho se opõe aos indícios dos documentos, submetidos ao exercício crítico do critério do verdadeiro ou falso, do refutável e do verificável dos vestígios. Assim, diferentemente do testemunho que possui um crédito originário, a avaliação de credibilidade dos documentos faz do vestígio uma prova documental que tanto pode ser utilizada para confirmar uma argumentação como para refutá-la.

Devemos considerar, ainda, que embora a memória seja a matriz da história, a história reivindica a autonomia do conhecimento que produz frente ao fenômeno mnemônico como pressuposto para sua cientificidade literária [RICOEUR, 2007: 146]. Contudo, a materialização da história em escrita literária evidencia a fraqueza de sua pretensão de representar o passado como cópia. Para Ricoeur, no tal e qual do passado que o historiador transforma em escrita, ele não produz uma cópia, mas um *como se*. Nesse sentido, a representação historiadora se constitui como poética em forma de intriga, o que lhe dá o feito de uma imitação criadora, uma representação que não se dissocia da imaginação, da ficção ou do círculo mimético [apreensão imediata/pré-figuração – encadeamento de sentido/configuração – apropriação em produção de sentido/refiguração].

Entretanto, se por um lado a história se aproxima da memória, uma vez que seu discurso não se reduz a mera ficção, pois ainda que os significados sejam criados há uma relação com o que *outrora foi* por meio do diálogo com o *ter sido* dos testemunhos, dos documentos, dos vestígios, e, nesse sentido, assim como a memória, a história também busca o retorno do ausente, também visa a uma recordação ativa do passado [RICOEUR, 2007: 147], por outro ela se distancia da memória na medida em que é de ponta a ponta escrita, se

⁶⁹Essa parece ter sido a metodologia adotada pela Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva – SP, quando analisou os registros de visita ao DOPS entre 1971 e 1979. Os resultados apontam repetições perturbadoras. De acordo com a Comissão, além de nomes de delegados, investigadores e representantes do Exercício, constam nos registros nomes como o de Halliwell, funcionário do Departamento de Estado dos EUA e cônsul na capital paulista entre 1970 e 1974, e do Geraldo Resende de Mattos, na época representante da Fiesp – Federação das Indústrias do Estado de São Paulo. Ambos visitavam o prédio no período noturno, horário em que ocorriam as torturas. Provavelmente as ouviam. Muitas vezes, não há horário de saída de Halliwell e Mattos ou registros de que saíam apenas no dia seguinte. A análise reafirma o já indicado por estudiosos do tema, pois “a relação entre empresários brasileiros, o consulado dos Estados Unidos e a repressão não é novidade e já foi tratada em teses acadêmicas e em trabalhos documentais como Cidadão Boilesen [2009], filme de Chaim Litewski [...]. Nele, o cineasta narra a vida do empresário dinamarquês Henning Boilesen, então presidente do grupo Ultra, e seu apoio e participação junto aos órgãos de repressão da ditadura”. Cf. MERLINO, Tatiana. *Comissão da Verdade de SP investiga relações entre consulado dos EUA, Fiesp e ditadura militar*. Disponível em: <<http://comissaoдавдadesp.org.br/noticias/internas/id/1654>>. Acesso em: 20 maio 2013.

impondo como um fora, já a memória que se manifesta no presente é inscrição do vivido na alma, é interioridade. E para o filósofo francês é na interioridade da memória viva que o verdadeiro discurso está inscrito. Então, seja qual for o sentido que possa ser atribuído a esse verdadeiro, o discurso historiográfico é somente uma imagem, uma representação [2007: 153].

Sem desconsiderar as aporias que perpassam a relação memória-história, para Ricoeur não há como estabelecer a primazia de uma sobre a outra. Pois ainda que o historiador não invoque o real como a memória evoca a experiência de uma ausência preservada, mas apenas uma cientificidade literária, uma ficção em abertura para uma interpretação mais adequada, a prática historiadora pode corrigir ou compensar as fraquezas cognitivas e pragmáticas da memória. E é bom que a garantia mais segura da história esteja nos arquivos, ao menos “para desarmar os negacionistas dos grandes crimes, que devem encontrar sua derrota nos arquivos” [RICOEUR, 2007: 156].

De acordo com Beatriz Sarlo, “todo testemunho quer ser acreditado, mas nem sempre traz em si mesmo as provas pelas quais se pode comprovar sua veracidade, elas devem vir de fora” [2007: 37]. Segundo a autora, o testemunho não deve ser considerado superior a outras fontes, ele deve ser confrontado, analisado, pois “só uma caracterização ingênua da experiência exigiria para ela uma verdade mais alta” [2007: 48]. Para Sarlo, assim como para Ricoeur, os relatos são discursos, e, como tal, partem de um narrador que se implica nos fatos no momento que enuncia, portanto a marca do presente é inevitável no ato da enunciação.

A crítica histórica, também como ato do presente, se faz então pela confrontação entre os testemunhos orais, os documentos e os vestígios, buscando a distinção entre o verdadeiro e o falso, como impostura, “como logro planejado [...], razões para mentir, mistificar e fraudar” [RICOEUR 2007: 183]. Assim, para além dos erros involuntários da memória devemos ater-nos também “ao papel da propaganda e da censura e aos efeitos perniciosos dos rumores” [RICOEUR, 2007: 183], e as provas que os arquivos nos fornecem à revelia da vontade de seus produtores, pois “com efeito [...] os documentos oficiais, os papéis secretos das chancelarias e alguns relatos confidenciais de chefes militares, os documentos dos arquivos provêm em sua maioria de testemunhas a contragosto” [RICOEUR, 2007: 181].

Para Ricoeur, na história do passado recente, no desvelamento das memórias impedidas e manipuladas, a operação historiadora é pautada em fontes orais, escritas, em vestígios. É a partir de tais fontes que o especialista do passado interpreta as probabilidades da verossimilhança da combinação escolhida e denuncia as imposturas. Observar, como diz Carlo Ginzburg, os indícios negligenciáveis, indícios de onde Freud reconhece as fontes da

psicanálise⁷⁰ pois, como coloca o historiador italiano, se por um lado “a história se mantém como uma ciência social *sui generis* irremediavelmente ligada ao concreto” [1990: 156], por outro, mesmo quando compara, o historiador permanece no individualizante, ainda que o individualizante possa ser um grupo ou uma sociedade inteira. “Nesse sentido, o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário e conjectural” [GINZBURG, 1990: 157]. E “nisto a escrita, a textualidade, que desmaterializa a oralidade, não muda coisa alguma, pois é ainda e sempre de casos individuais que trata o historiador. É a essa relação com a singularidade que Ginzburg vincula o caráter probabilístico do conhecimento histórico” [RICOEUR, 2007: 185].

Contudo, de acordo com o filósofo francês, embora Ginzburg trace um paralelo entre os indícios psicanalíticos e os vestígios dos quais se ocupa o historiador, sua análise não se refere a indícios verbais, mas à assinatura biológica do ser, às impressões digitais, aos arquivos fotográficos, comparáveis hoje aos exames de DNA.⁷¹ No entanto, embora “os discursos difiram entre si de maneira diferente que os lóbulos das orelhas” [RICOEUR, 2007: 185], para Ricoeur, ao estabelecer uma dialética complementar entre o vestígio e o testemunho no interior do rastro documental, Ginzburg evidenciou toda a envergadura do conceito de documento enquanto prova da epistemologia historiográfica. Para o historiador italiano, o testemunho completa o paradigma indiciário. O rastro é comum ao indício e ao

⁷⁰Segundo Ginzburg, Freud atribui um lugar especial ao médico Morelli [morto em 1891] na história da formação da psicanálise. Morelli desenvolveu um método para distinguir quadros originais [pinturas] de imitações. Seu método tinha por base a observação dos detalhes, das particularidades insignificantes como os lóbulos das orelhas. De acordo com o historiador, o psicanalista assume a influência de Morelli na obra *O Moisés de Michelangelo* [1914], quando escreve que muito antes de ouvir falar em psicanálise soube da existência do especialista de arte e de seu método. Para Freud, o método de Morelli “está estreitamente aparentado à técnica da psicanálise médica. Esta também tem por hábito penetrar em coisas concretas e ocultas através de elementos pouco notados ou despercebidos, dos detritos ou ‘refugos’ da nossa observação.” Cf. FREUD apud GINZBURG, Carlo [1990], p. 147.

⁷¹De acordo com Ginzburg, a assinatura biológica à qual Ricoeur faz referência se estabelece como controle sobre os indivíduos a partir do século XIX. A exigência se associa à luta de classes e à criminalização da classe operária. No lugar das marcas no corpo, a burguesia cria então sinais de controle e reconhecimento mais sutis, menos sanguíneos, porém mais eficientes que os adotados pelo Antigo Regime. Em 1888, surge o método baseado em impressões digitais. As linhas impressas nas pontas dos dedos passam a evidenciar então as marcas ocultas da individualidade. Cf. GINZBURG, Carlo [1990]. No caso da ditadura brasileira, hoje os exames de DNA quase que como impressões digitais revelam os caracteres das individualidades dos desaparecidos, possibilitando assim a identificação biológica de seus restos mortais e transformando-os em provas do ocorrido. Parece-nos que foi isso que aconteceu no processo de identificação dos restos mortais de Flávio Molina e Luiz José da Cunha. Cf. SECRETARIA Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos [2007].

estemunho. Em ambos, o conjectural se faz presente pela representação de uma conjuntura provável.⁷²

Para Ricoeur, o testemunho tem uma dimensão documental [eu estava lá – acreditem em mim – se não acreditarem, perguntem a outra pessoa]. Portanto, se por um lado podemos dizer que não temos nada melhor que a memória para certificar nossas lembranças, “para assegurar-nos de que algo aconteceu, a que alguém atesta ter assistido pessoalmente, e o que é principal, se não às vezes o único recurso, além de outros tipos de documentação, continua a ser o confronto entre testemunhos” [2007: 156], por outro “não temos nada melhor que o testemunho e a crítica ao testemunho para dar crédito a representação historiadora do passado” [2007: 293].⁷³

No entanto, em Ricoeur, inscrever os homens agindo no tempo por meio da narrativa testemunhal não é o mesmo que inseri-la na análise do tempo cronológico, mas fazer da memória viva conhecimento histórico. Nesse aspecto, o que o tempo histórico dá à memória é uma data, um marco zero a partir do qual o historiador poderá percorrer a anterioridade e a posteridade do acontecimento relatado e elaborar o encadeamento de sentido. O que a datação possibilita então é que a testemunha diga “eu estava lá”, naquele lugar e data, naquele acontecimento. Assim, a datação historiográfica transforma o outrora em *antes de* do passado datado e o doravante em um tempo *por vir*. Para o filósofo, a história, ainda que escrita no presente, não pode ser pensada sem uma data, pois sem ela o horizonte de expectativa ao qual

⁷²Para Ricoeur, Carlo Ginzburg deu um curto-circuito na história quando evidenciou, via testemunho dos arquivos, o comportamento das classes subalternas para além da cultura imposta às classes populares. Demonstrou que os arquivos guardam singularidades, rastros documentais, cuja generalização da história total despreza. Todavia, Ginzburg não quer pensar a história como memória, mas clarificar que a realidade histórica se dá a partir da prova testemunhal. Para o historiador italiano, a prova é parte integrante do ofício do historiador e as representações não podem ignorar o princípio de realidade. Cf. RICOEUR, Paul [2007]; GINZBURG, Carlo [1990].

⁷³Contudo, na representação historiadora acerca da ditadura brasileira, a dificuldade de acesso aos arquivos das Forças Armadas tem fraturado a crítica histórica, pois as possibilidades de pesquisa e investigação não foram esgotadas, uma vez que não tivemos acesso a todos os documentos da repressão. Por exemplo, de acordo com o Dossiê Ditadura, os arquivos do antigo Serviço de Segurança Nacional foram disponibilizados ao público no Arquivo Nacional, mas apenas parcialmente; os arquivos militares continuam com o acesso negado. E, no caso da Guerrilha do Araguaia, somente uns poucos documentos referentes aos mortos e desaparecidos se tornaram extraoficialmente públicos. Os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade e a revogação da Lei 11.111/05, que dava poderes para que o Executivo controlasse o acesso aos arquivos oficiais classificados como ultrassecretos, decidindo se deveriam ser liberados ou permanecer em eterno segredo de Estado, substituída pela Lei 12.527/11, não resolvem a questão. Pois, embora a nova lei fixe um prazo máximo de 50 anos para o sigilo e não permita que ele se estenda aos documentos que tratam de violação de direitos humanos, considerando os possíveis problemas estruturais dos órgãos governamentais para análise e classificação conforme as novas normas e o prazo para o fim dos trabalhos da Comissão da Verdade, dificilmente todos os documentos serão disponibilizados em tempo hábil para análise, uma vez que o esgotamento do prazo de sigilo coincide com o fim dos trabalhos da Comissão. Ambos terminam em 2014, Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009]; Sobre a Lei 11.111/05 cf. WEICHERT, Marlon [2009], p. 406-423.

a experiência da memória se filia enquanto valor exemplar para ação do hoje e ao devir torna-se inexistente [RICOEUR, 2010c].

A questão nos leva a Hannah Arendt, para quem o presente é a lacuna entre o passado e o futuro pela qual agimos criticamente entre a experiência recebida e a expectativa de devir. Dessa forma, sem tradição, sem nomeação, sem transmissão “que indique onde se encontram os tesouros e qual seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e, portanto, humanamente falando, nem passado e nem futuro” [2011: 31]. Para Arendt, “uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em massa” [2011: 126]. E na sociedade de massas os homens não se relacionam mais uns com os outros, pois o mundo comum foi perdido.

Contudo, a representação historiadora como mediação entre o passado e o futuro tem limites. Para Ricoeur, eles estão na transmissão de uma experiência inumana, irrepresentável, onde as regras da epistemologia historiográfica parecem insuficientes para estabelecer a costumeira crítica à voz testemunhal. Aqui, o arquivamento ao qual a prática historiadora comumente conduz o testemunho aparece como inapropriado. Já para Jacques Rancière, os limites da prática historiadora se localizam em outro lugar. Eles estão em sua cientificidade ou na forma como os historiadores trabalham com o passado, pois para que a razão historiadora tenha um fato como comprovável não bastam testemunhos, provas, documentos, também “é preciso que seja pensável; para que seja pensável, é preciso que pertença àquilo que seu tempo torna pensável, que sua imputação não seja anacrônica” [1996: 130].

Para Rancière, o historiador pode levar o encadeamento dos fatos que faltava ao juiz, mas não subtrair-se do sistema consensual do realismo que rege a epistemologia histórica. “O sistema consensual absorveu a necessidade histórica e objetiva de antigamente, reduzida à porção cônica do ‘único possível’ que a circunstância autoriza” [1996: 131]. Para o filósofo, a história não consegue ultrapassar o limite do pensável. Dessa forma, nos crimes contra a humanidade a história torna-se insuficiente para sepultar o negacionismo, pois o argumento não se sustenta na prova e sim na impossibilidade de o historiador pensar o impensável como possível. O juiz é chamado a ocupar o seu lugar. “A aporia do juiz e da lei passa a ser então a da ciência requerida no caso, isto é, a ciência da história” [RANCIÈRE, 1996: 129]. Contudo, o direito também é regido pelo sistema consensual do realismo. Nessa perspectiva, assim

como o historiador o juiz preenche as lacunas do passado que julga, explica, compreende por meio da lógica real do possível. Portanto, ambos duvidam do impossível.⁷⁴

Todavia, para Ricoeur nos crimes contra a humanidade diante da magnitude do horror, “a própria compreensão esperada deve ser por sua vez julgamento, julgamento imediato, julgamento sem mediação, reprovação absoluta [...] lutar contra a incredulidade e a vontade de esquecer” [2007: 187]. Narrar, reconhecer, julgar publicamente, punir para deslocar os sujeitos sociais para além dos silêncios e dos lugares instituídos: vítimas, ofensores, coletividade. Refazer a diferença dos lugares reservados como imutáveis a *priori*, dar lugar aos sem-lugar da justiça das novas democracias que teimam em legitimar anistias.

Trata-se então de inverter a problemática: ao invés de duvidar e ocultar, acreditar, tornar público e não esquecer, pois, quando recusamos a inversão caímos na melancolia no sentido atribuído por Freud. Dessa forma, ao não aceitarmos o testemunho traumático do outro abdicamos de elaborarmos um trauma que também é nosso. Portanto, não realizamos o trabalho terapêutico da cura e ficamos paralisados numa espécie de impotência coletiva, que se expressa pela inação, desvalorização ou medo da ação política, ao menos em parte da sociedade. A melancolia e o recalque formam assim um par. Mas recalcar não é esquecer, pois como pensa Freud os eventos traumáticos deixam efeitos permanentes que, após um período de latência, criam fenômenos semelhantes a sintomas. Para o psicanalista, a conclusão tem o peso de um postulado [1996a: 95].⁷⁵ Contudo, apesar do postulado a crise de confiabilidade do testemunho da memória invade a operação historiográfica. Da memória à história, a crise do testemunho permanece – de Auschwitz às salas de tortura; do totalitarismo e das ditaduras às novas democracias –, é a mesma dificuldade de narrar, de acolher.

Cabe então ao historiador quase que como um analista inscrever a narrativa do trauma nas marcas do vivido, fazer das ruínas do testemunho traumático uma experiência comunicável. Aqui, sua tarefa ultrapassa a tradicional descrição factual ou realista da história, se dissocia de sua representação literal, da costumeira caça à falsificação entre o verdadeiro e o falso [RICOEUR, 2007]. Então, “o critério é mais terapêutico do que epistemológico. Seu

⁷⁴De acordo com Jacques Rancière, “a noção jurídica de ‘crime contra a humanidade’, primeiramente anexada aos crimes de guerra, foi emancipada deles para que se pudesse processar crimes que as prescrições judiciais e as anistias estatais haviam deixado impunes. A desgraça é que nada define propriamente a humanidade que é objeto do crime. O crime fica comprovado não porque se comprovou que a humanidade é que se viu lesada enquanto vítima, mas porque se comprovou que o agente que o executou era no momento da sua execução, o executante da vontade coletiva planejada de um Estado, que pratica uma política de hegemonia ideológica.” Cf. RANCIÈRE, Jacques [1996], p. 129.

⁷⁵Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud evidencia a questão quando trata da herança arcaica. Para o psicanalista, o trauma, mesmo que não vivido diretamente, deixa traços na memória geracional, reaparecendo como sintomas e repetições. FREUD, Sigmund [1996a], p.108.

manejo é difícil, na medida em que o historiador está, por sua vez, numa relação transferencial indireta com o traumatismo através dos testemunhos que privilegia.” [RICOEUR, 2007: 272]. O historiador tem que escolher então se fala na terceira pessoa como cientista ou na primeira enquanto intelectual crítico. Todavia, para Ricoeur, nas experiências limites não há como distinguir o especialista do espectador engajado, que fala na primeira pessoa como um especialista e se compromete com sua escrita, se implica.

Ricoeur evidencia então sua posição. Para o filósofo, acontecimentos como Auschwitz são acontecimentos limites, e se já o era na narrativa da memória, na história “coloca o cidadão-historiador em situação de responsabilidade em relação ao passado” [2007: 273]. Efetuar esse percurso crítico é explicar compreendendo que os testemunhos e os documentos estão estilhaçados “entre as vozes dos algozes, a das vítimas, a dos sobreviventes, a dos espectadores diversamente envolvidos” [2007: 273].

Devemos acrescentar ainda uma dupla singularidade à epistemologia histórica: a primeira diz respeito aos testemunhos de homens e mulheres vivos que estão entre nós, e talvez à impossibilidade de manter a distinção entre o memorialista e o historiador. A segunda se refere à distância temporal ou ao inacabamento do período em pesquisa, a questão reaviva as dificuldades do trabalho de memória e de luto, o que significa uma dificuldade de erguermos “sepultura e túmulo em favor dos mortos de ontem” [RICOEUR, 2007: 351]. Para o filósofo, as questões que perpassam a narrativa historiográfica do trauma estabelecem um elo entre subjetividade, interpretação e verdade histórica. Assim, o discurso historiográfico produzido por um narrador que se implica torna-se ao mesmo tempo poético e político.

Lembremos então que em Ricoeur o poético se insere na tríplice mimética onde a apropriação da palavra do outro se dá por meio de uma controvérsia inesgotável de escritas e releituras. Se por um lado a história é fadada ao revisionismo, que torna simples a postura dos que dizem que nada do que foi dito aconteceu, por outro, assim como a encenação da história faz ocultar, também faz ver, e o fazer ver é deixar falar. Dessa forma, a dimensão política da memória ecoa na história como um conflito interminável de interpretações, representações historiográficas divergentes, que se por um lado não anulam a pluralidade narrativa e as posteriores reconfigurações e ações daí advindas, por outro transformam o cidadão-historiador num especialista que se engaja para fazer ver, deixar falar, transmitir, o intolerável e impossível como possível.

Para além da complexidade conceitual do poético e do político, o referente último que Ricoeur privilegia no discurso historiográfico “é a ação social em sua capacidade de produzir vínculo social e identidades. São assim levados ao primeiro plano agentes capazes de

iniciativa, de orientação, em situações de incerteza, em réplica a restrições, normas, instituições” [2007: 396]. Portanto, o que o filósofo busca no discurso da história é a ação a partir da dialética explicação-compreensão, não como opostos ou excludentes e sim como constitutivos complementares. A consciência histórica, embora sempre incompleta, se efetiva pela junção explicação-compreensão, que liga o fazer história como ato do presente, que interliga o passado ao futuro e onde explicar mais é compreender melhor. Todavia, o compreender difere do perdoar. Assim, tampouco o historiador

[...] deveria se deixar intimidar pelo postulado segundo o qual explicar é desculpar, compreender é perdoar. O julgamento moral emaranhado com o histórico está ligado a uma camada do sentido histórico diferente daquela da descrição e da explicação; não deveria, portanto, intimidar o historiador a ponto de levá-lo a censurar-se [RICOEUR, 2007: 271].

Contudo, já que o historiador de modo semelhante ao indivíduo que dá o testemunho realiza o encadeamento de sentido como poética, como uma colcha costurada por intrigas e, portanto, o conhecimento histórico é sempre incompleto, na exterioridade também nunca somos o que imaginamos ser, o historiador não deve apresentar fatos como se fossem a *verdade*, mas expor ao leitor o modo pelo qual os interpreta. Assumir que sua produção não é o real tal e qual e sim uma representação mediadora, que se constitui no encontro da subjetividade com a objetividade e se exterioriza como saber científico literário [RICOEUR, 2007]. Então, no caso das memórias traumáticas o sentido do fazer história não diz respeito à ideia de imprimir uma verdade, mas de distribuir uma informação no sentido quase terapêutico de elaborar o passado para seguir adiante.

Em Ricoeur, o discurso historiográfico é um misto de subjetividade e objetividade, explicação e compreensão, dialética entre o mesmo e o outro, entre linguagem contemporânea e passada, relação entre o contingente, ou o acontecimento, e o estrutural, ou o que permanece [DOSSE, 2001: 77]. É dessa forma que o historiador ouve tanto os homens e seus valores como as estruturas. Subjetividade e objetividade não se mesclam apenas no objeto, estão presentes também na prática do cientista que pesquisa. Assim, se por um lado o historiador se situa na exterioridade, na medida em que há uma distância entre ele e seu objeto, por outro a subjetividade se faz presente como intencionalidade epistemológica, diríamos também cultural, social e política, pois o historiador não está fora do coletivo que representa por meio de sua escrita. Para o filósofo, assim como para Certeau, a subjetividade participa em vários níveis do trabalho historiográfico, como na opção teórica, na escolha do objeto de pesquisa,

no juízo que estabelece a seleção dos acontecimentos, os fatores, os nexos causais e a interpretação que se materializa em escrita [RICOEUR, 2007: 347-356].

A escrita da história resulta então de um correlato entre subjetividade e objetividade, sempre aberta a novas leituras, numa busca infinita de sentido, onde a objetividade ilusória da cientificidade, das ilusões lógicas, passa necessariamente pela ética, pelo outro em relações de intersubjetividade. Como na psicanálise é sempre uma hermenêutica em direção ao outro [DOSSE, 2001: 79]. Outro tempo na duração da temporalidade do presente, outra subjetividade na subjetividade da contemporaneidade. Em história, receber o outro seria então ultrapassar a dicotomia entre o eu e o outro. Receber o outro como forma de romper com o isolamento de si. Então não se trata como na psicanálise do meramente eu da vítima, mas também do outro, do eu e do outro. Pois em história, a questão não é o eu, mas o nós.

Sem desconsiderarmos os infindáveis paradoxos que envolvem a relação memória e história, Ricoeur sugere que suspendamos a divisão quando diz que a memória histórica é de uma inquietante estranheza, se coloca como algo exterior, que diz respeito apenas a datas e nomes que não falam do presente. Contudo, se podemos falar com Halbwachs em continuidade da memória, visto que ela sempre retorna como tradição [2003], e em descontinuidade da história, já que ela enfatiza o decorrido, a ruptura, a diferença e a oposição, podemos também com o sociólogo dizer que a exterioridade da histórica funde-se à interioridade da memória. Para Ricoeur,

o texto de Maurice Halbwachs descreve uma curva: da história escolar, exterior à memória da criança, elevou-se para uma memória histórica que, idealmente, funde-se na memória coletiva que, por sua vez, ela amplia, e *in fine* desemboca numa história universal que se interessa pelas diferenças de época e reabsorve as diferenças de mentalidade, sob um olhar trazido de lugar nenhum. A história, assim reconsiderada, merece ainda o nome de “memória histórica” Memória e história não são condenadas a uma coabitação forçada? [2007: 408].

Parece-nos então que a história pode ser pensada como uma continuidade temporal caracterizada pelo descontínuo, pela fraturada ou pela permanência inexorável da lacuna. Com Jaime Ginzburg falamos que “fragmentos fazem parte de um esforço para elaborar um passado que nunca poderá ser configurado como uma unidade perfeita” [2012: 126].

E no caso brasileiro, apesar das aporias que o testemunho traz para a prática historiadora, não podemos esquecer que na história do passado recente, enquanto outros documentos como os arquivos das Forças Armadas permanecem como oficiosamente

desaparecidos, destruídos,⁷⁶ os testemunhos estão vivos. Dessa forma, eles se elevam incontestavelmente, “são o núcleo de um conhecimento sobre a repressão; além disso, têm a textura do vivido em condições extremas, excepcionais. Por isso são insubstituíveis na reconstituição desses anos” [SARLO, 2007: 61]. E, como diz Sarlo, conferem um caráter subjetivo a esta reconstituição da história.

Todavia, na esteira Ricoeur, ponderamos que a transformação do testemunho em conhecimento histórico dissociado de sua compreensão não é suficiente à ação ética. Pois como diz Hannah Arendt quando pensa nos fatos históricos, a existência dos campos de concentração e extermínio não era nenhum segredo [2011: 293] como também não nos parece ser, ao menos para parte da sociedade, a tortura praticada pelo Estado brasileiro durante a ditadura e a violência do presente democrático.

No entanto, no caso brasileiro o que mais nos inquieta não é que tais atos tenham sido “tolerados” em um regime de horror, mas que sejam vistos com indiferença ou aceitos como necessários à manutenção da lei e da ordem tanto do passado como do presente, por uma parte considerável da sociedade no contemporâneo. Parecem-nos, ao menos em parte, que essa indiferença e aceitabilidade com relação da violência de Estado podem ser compreendidas pela ausência da inscrição da experiência do trauma na memória comum compartilhada.

Nesse contexto, dizemos que a incompreensão do horror praticado durante a ditadura tem possibilitado a manipulação dos sentidos que perpassam as tradições, as heranças e os laços de pertencimento constituintes da identidade narrativa dos sujeitos sociais que pensam e agem no contemporâneo, propiciando assim que os sentidos indutores da ação se estabeleçam a partir da distorção e da mentira. E o maior problema da mentira não é o de substituir a verdade, mas a “destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade” [ARENDRT, 2011: 318]. Para Arendt, uma mentira particular pode não mudar todo contexto, mas produz um falso sentido, uma teia de ilusões que passa a orientar a ação dos homens no mundo [2011: 315].

Entretanto, “como qualquer historiador sabe, pode-se localizar uma mentira notando incongruências, falhas ou junções em lugares recomendados” [ARENDRT, 2011: 313]. Assim, a função política do historiador seria “ensinar a aceitação das coisas tais como são. Dessa aceitação, que também poderia ser chamada veracidade, surge a faculdade de julgamento”

⁷⁶Cf. RODRIGUES, Georgete Medleg. Arquivos, anistia política e justiça de transição no Brasil: onde os nexos. In: BRASIL. Ministério da Justiça. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: volume I, p.136-149, jan./jun. 2009.

[ARENDDT, 2011: 323] ou a formação da opinião que nos faz agir com responsabilidade ética e política. Dizemos com a filósofa que a liberdade de opinião necessita do conhecimento factual, sem o qual ela se transforma em mera farsa.⁷⁷

Então, o historiador do passado recente não pode se furtar de falar e transmitir o ocorrido. É necessário falar dele. E “sua positividade pode afirmar-se sem reserva: a impugnação factual do negacionismo; este último não depende mais da patologia do esquecimento, nem mesmo da manipulação ideológica, mas do manejo da falsificação” [RICOEUR, 2007: 459]. E lembremos que, para Ricoeur, na memória coletiva traumática o limite do historiador está em outro lugar, está na parte intransmissível de uma experiência extrema [2007] que, contudo, deve traduzir e transmitir a sociedade de forma compreensível.

No Brasil, na relação explicação-compreensão acerca do recente passado de horror, a história pode então subverter o instituído, o institucional, e tornar visível e dar lugar ao que se mantém em surdina. Entretanto, paradoxalmente, como que num círculo perverso a tarefa é dificultada pelo bloqueio do testemunho da dor promovido pela Lei de Anistia. Resta ao historiador crítico tornar-se um especialista-cidadão e se aliar as lutas políticas do presente pela publicidade do testemunho do horror como compartilhamento de um passado em comum e como valor exemplar para ação no contemporâneo, inexoravelmente ligada ao devir.

Contudo, isso não significa dizer que somente o historiador transforme o testemunho em memória escrita compartilhada, pois, como sugere o pensamento de Ricoeur, a memória é a matriz da história e não o inverso. Nesse contexto, para além do especialista do passado e dos demais especialistas igualmente interessados na inscrição do que *outrora foi* na memória coletiva compartilhada, devemos considerar que existem outros “discursos de memória” [SARLO, 2007: 17] como diários, cartas, relatos como os de Primo Levi, Jorge Semprún ou Salinas Fortes, que trazem a presença da memória ao presente de forma mais poderosa do que qualquer história escrita por especialistas [CHARTIER, 2009]. Esses relatos escritos a partir da experiência transpiram memórias, testemunham. E, mais profundamente que o discurso do fora da história, essas narrativas tem algo de vivo, de inacabado, de resgatável.

⁷⁷Para Hannah Arendt, “a verdade fatural [...] relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e a circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela [...]. É política por natureza. Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade fatural informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica.” Cf. ARENDT, Hannah [2011], p. 296.

Todavia, os testemunhos dos sobreviventes ainda vivos, por serem enunciados por homens que falam e se movimentam, detêm ainda mais intensamente a possibilidade de revelar o que a memória do horror tem de vivo no presente. Assim, para além do trauma, são os sobreviventes ainda vivos que como numa investigação policial [RICOEUR, 2007: 57] podem indicar mais fortemente as manipulações do passado e acusar as injustiças do presente porque “estavam lá”, porque viram, viveram, estão vivos e atestam.

2.4 A dimensão *testis* e *superstes* no testemunho do inenarrável

Em latim, há dois sentidos para o testemunho: *testis* e *superstes*. O testemunho como *testis* é aquele que se põe em um litígio como instância para o julgamento entre duas partes, se relaciona com o estabelecimento dos fatos do processo. Etimologicamente, é aquele que assiste como terceiro. Portanto, diz respeito ao paradigma visual, ao que sabe e atesta a verdade por ter visto. Aproxima-se do positivismo da representação como cópia e do uso instrumental da linguagem “que crê na possibilidade de se transitar entre o tempo da cena histórica [ou a ‘cena do crime’] e o tempo em que se escreve a história [ou se desenrola o tribunal]” [SELIGMANN, 2005: 81]. Ou ao uso historiográfico e jurídico do testemunho como prova objetiva do decorrido, que então questiona o teor testemunhal enquanto capacidade de registro, de armazenamento e restituição da cena passada tal e qual.

O testemunho como *superstes* é dado por aquele que viveu um evento como ator ou vítima e sobreviveu ao acontecimento. Assim, “‘testemunha’, seja como aquele ‘que subsiste além de’, testemunha ao mesmo tempo *sobrevivente*, seja como ‘aquele que se mantém no fato’, que está aí presente” [BENVENISTE apud SELIGMANN, 2005: 81]. Portanto, diferentemente do modelo *testis*, que atesta porque viu, o testemunho como *superstes* tem por centro a audição de quem recebe o testemunho e o presente de quem fala. Refere-se ao próprio ato de testemunhar, sua necessidade, sua impossibilidade e sua possibilidade. Pensar a história a partir dele é pensar “em uma história mais auricular: aberta aos testemunhos e também ao próprio evento do testemunhar sem reduzir o testemunho a um *meio*” [SELIGMANN, 2012: 58].

Quando consideramos a cena traumática, o aspecto subjetivo do testemunho como *superstes* traz para a narrativa a incomensurabilidade entre a palavra pronunciada e a experiência relatada, os limites da escuta e a necessidade da fala. Portanto, vai além do conhecimento dos fatos de um processo ou de uma verdade histórica. A não coincidência entre a linguagem e a experiência relatada, a lacuna, o fragmento e a imaginação são inerentes

ao testemunho *superstes* e assombram tanto ao historiador como ao juiz, pois, como indica Rancière, ambos são especialistas cujas ciências trabalham com a realidade do pensável.

Contudo, nas catástrofes coletivas a vulnerabilidade do testemunho como *superstes* não deve ser justificativa para a impossibilidade de seu uso histórico ou jurídico [SELIGMANN, 2012]. Ao contrário, apesar da aporia ele deve ser recebido pela prática historiadora⁷⁸ e pela justiça procedimental como um documento que difere da dita objetividade das placas comemorativas, dos nomes de ruas, dos arquivos, dos livros de história ou dos documentos legais e frios encartados nos processos de reparação a uma vítima que não fala.

Para Ricoeur, no coletivo da memória traumática o testemunho como *superstes* é fundamental tanto à prática historiográfica como à jurídica. Então, se na relação memória-história a primeira é a guardiã originária da lembrança, rastro inseparável da epistemologia histórica, nos crimes contra a humanidade a justiça não pode desprezar o conteúdo subjetivo do testemunho, ele não pode ser separado de seu sentido *testis*, pois muitas vezes é ele quem permite o julgamento.

Assim, se no testemunho como *testis* a voz de quem viu aparece dissociada da experiência e busca somente desfazer objetivamente a dúvida como num fora da subjetividade das partes, e depois da sentença que diz a justiça adquire *status* de prova objetiva para a epistemologia histórica em sua pretensão de verdade dos fatos, nas catástrofes coletivas o testemunho como *superstes* se associa à experiência, se liga inexoravelmente ao relato de quem sobreviveu à eminência da morte e busca por meio da narrativa e da escuta a elaboração do passado doloroso, a inscrição da experiência na pluralidade da memória comum compartilhada pela história e a efetivação de atos de justiça como valor exemplar e para além da vitimização. Todavia, seja como *testis* ou *superstes*, trata-se sempre de uma fala que abarca a esfera conflitiva. Conflitiva em relação a si e ao outro e ao si mesmo como outro.

Contudo, “o essencial [...] é ter claro que não existe possibilidade de se separar os dois sentidos do testemunho, assim como não se pode separar historiografia da memória” [SELIGMANN, 2005: 81]. E nos crimes contra a humanidade do passado recente também não há como separar memória, história e justiça. Aqui, o julgamento se faz necessário, pois o não julgar deixa a última palavra ao mal, ao qual Ricoeur acrescenta o abandono à vítima. E também ao devir [2007].

⁷⁸Para Ricoeur, na prática historiadora a noção de arquivo encontra a de documento e o testemunho situa-se entre os documentos. Pois qualquer traço deixado do passado se constitui em um documento a ser interrogado pelo historiador. Cf. RICOEUR, Paul [2010c], p. 198.

Trata-se então de aceitar o testemunho como exemplo do possível e impossível de uma singularidade que se opõe à universalidade da linguagem. Todavia, ao invés de reduzi-lo ao visual de uma fala que transforma a violência em espetáculo de dor e sofrimento indizíveis, incompreensíveis, que atestam somente a vitimização, devemos entendê-lo como uma complexidade, “um misto entre visão, oralidade narrativa e capacidade de julgar: um elemento completa o outro, mas eles se relacionam de modo conflituoso [...]. Uma passagem constante, necessária e impossível entre o ‘real’ e o simbólico, entre o ‘passado’ e o ‘presente’” [SELIGMANN, 2012: 59].

Dessa forma, se por um lado, no ato testemunhal da experiência traumática, há um desencontro entre a narrativa e o real ou a percepção angustiante do narrador de que sua experiência não pode ser expressa pela linguagem, por outro o que a linguagem busca é justamente o encontro desse impossível. Para Ricoeur, é esse encontro que transforma a memória em história, o trauma em justiça. Portanto, é o testemunho quem faz a passagem da narrativa aos fatos, do individual ao simbólico compartilhado, do privado ao público, da memória à consciência histórica, da experiência à expectativa. No entanto, sendo um ato de linguagem onde o real e a imaginação não se dissociam, não podemos dizer nem que a narrativa é propriamente uma verdade, nem que é mera mentira. Contudo, apesar das aporias que perpassam o teor testemunhal, devemos considerar que ele se refere a uma presença de uma sobrevivência no agora de algo que ocorreu.

2.5 Sobreviventes e algozes: os herdeiros da dor e o argumento do mal menor

Em *Vivo até a morte* Ricoeur diz que “à primeira vista, não há nada de específico, quanto ao sentido, ao que parece uma fusão entre 1] o *morto*, sobre qual pesa [em torno do qual ronda] a questão dos sobreviventes: agora vive, em outro lugar, de outro modo?, e 2] o moribundo, visto de fora para quem assiste à morte sem assistir o morrente e ter acesso a ele como agonizante” [2012a: 21]. O filósofo tenderia “a crer que a morte personificada, ativa e destrutiva, surge no imaginário no ponto em que os mortos já mortos e os moribundos que vão estar mortos se tornam indistintos” [2012a: 21].

Nas grandes epidemias, na peste, na cólera, nos campos de concentração, nas salas de tortura, o sobrevivente é o que escapou à eminência da morte, pois já se sentia como parte da “massa indistinta dos *mortos* e dos moribundos” [RICOEUR, 2012a: 21]. Para o filósofo, o efeito do se sentir morrendo como massa faz parte da experiência de quem passou por

situações limites, onde os homens não morrem pela doença ou exaustão da vida, mas pela ação da morte violenta, que, como num programa de morte organizado em projeto de extermínio, todos percebem o risco do contágio, da eliminação [2012a: 24]. E a morte violenta “golpeia a tantos que logo se teme que venha a golpear a todos” [CANETTI, 1995: 273]. Para Agamben, o termo “‘sobreviver’ contém uma ambivalência impossível de eliminar. Supõe uma remissão a algo ou a alguém, a que se sobrevive” [2008: 135]. Então, antes da sobrevivência há o encontro com a morte, quer seja do ente querido, dos desconhecidos ou de alguém que desapareceu.

Se o sobrevivente é aquele que regressa da morte, sobrevive à própria morte, a morte dos seus, dos outros que não ele, o trabalho de luto se faz então por aquele que morreu, é diante dele que sobrevivemos. É disso que fala Jorge Semprún quando afirma “que era preciso ter vivido a morte deles [...]. Precisavam de todas as nossas forças na memória de suas mortes [...]” [1995: 123]. Contudo, aquele que sobrevive à própria morte, à morte do outro, sobrevive à violência traumática? Ao assassinato da memória pública? À ausência de escuta?

Para Ricoeur, “a memória não é nada sem contar. E contar não é nada sem escutar” [2012a: 28]. E nos traumas coletivos, como numa espécie de terapia, trata-se de “curar a memória contando, mas sem com isso morrer” [2012a: 30]. Ou evocar os horrores vivenciados sem ser vencido por eles. Todavia, como descrever o que não se captura pelo pensamento e pelo discurso? O que foge ao representável? Ao concebível? Ao comunicável?

A dificuldade do relato evidencia o paradoxo de narrar o inenarrável e a impossibilidade da escuta. Se, por um lado, contar sobre o mal, falar sobre a morte, a tortura, a inumanidade, o irrepresentável esbarra tanto na aparente incoerência de narrar uma experiência onde o indivíduo atesta sua própria dessubjetivação [AGAMBEN, 2008] como no problema de encontrar ouvidos dispostos à audição, por outro, como enfatiza Primo Levi, “a necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar os ‘outros’, participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares” [1988: 8]. Então, talvez movido por esse impulso, logo após sua libertação Levi escreveu *É isto um homem?*⁷⁹

Para Harald Weinrich, o motivo do relato de Levi é testemunhar “a humilhação do ser humano pelo ser humano, e seu rebaixamento planejado até se tornar um animal” [2001: 263]. E também compreender “o que sobra da emoção humana quando qualquer emoção humana é

⁷⁹Primo Levi foi libertado de Auschwitz em 1945. *É isto um homem?* foi publicado em 1947. Esse foi o primeiro livro de uma série de escritos-testemunhos empreendidos por Levi como *A Trégua* [1963] e *Afogados e sobreviventes* [1986], que foi seu último livro e escrito um ano antes de sua morte.

regularmente reprimida pelos vigias?” [2001: 263]. Segundo Weinrich, o testemunho de Levi faz parte de uma intenção que se estabelece no sobrevivente. Uma intenção “de nada querer esquecer do sofrido nem admitir que jamais seja esquecido pelo mundo. Lembrar é para os sobreviventes o único dever autoimposto, por mais dolorosa que essa lembrança possa ser” [2001: 263].

Contudo, ainda que exista a intenção de relatar para nada esquecer, nem todos os sobreviventes conseguem empreender a narrativa como fez Levi. Necessidades psíquicas não esperadas obrigam ao sobrevivente impor a si mesmo um esquecimento libertador para simplesmente continuar existindo, pois para os sobreviventes lembrar os leva novamente de volta para o lado da morte.

Isso foi o que ocorreu com Jorge Semprún. Para ele, a escrita de suas memórias o “conduzia permanentemente à aridez de uma experiência mortífera” [SEMPRÚN, 1995: 221]. Distanciar-se delas era como se afastar do ir em direção à morte “para poder continuar a viver. Para, muito simplesmente, poder respirar” [SEMPRÚN, 1995: 224]. Então, como diz Weinrich, “talvez o esquecimento tenha o direito de existir? Ele estará inteiramente do lado da morte, ou talvez um pouquinho do lado da vida?” [2001: 258].⁸⁰

Segundo Ricoeur, é em face da experiência de uma morte não vivida, mas imaginada como experiência vivida que se dá o assombramento de Jorge Semprún diante da escolha entre lembrar e morrer ou esquecer e viver, “porque a morte superada seria o verdadeiro e a vida, um sonho, uma ilusão [...]. Contar é contar a morte” [2012a: 22], assim como sobreviver é regressar da morte. Para o filósofo francês, quando os sobreviventes tornam-se testemunhas é porque de certa forma “superaram [...] a alternativa: a literatura ou a vida” [2012a: 29]. De acordo com o filósofo, essa busca “passa pelo luto, e o luto tem como substituto, como socorro, como recurso, o trabalho da memória dos que fizeram prevalecer à vida sobre ‘a memória da morte’” [RICOEUR, 2012a: 29].

Para Ricoeur, o relato se associa a necessidade do não esquecimento como busca pelo reencontro com uma vida em comum, como reconhecimento e religação com um mundo compartilhado [2007]. Sarlo se aproxima do filósofo quando diz que é por meio do relato que o sobrevivente traça um fluxo da própria vida, uma linearidade que o aproxima “de uma verdade que, até o próprio momento da narração, ele não conhecia totalmente ou só conhecia em fragmentos escamoteados” [2007: 56]. Assim, a narrativa dá uma “nova dimensão aos

⁸⁰Jorge Semprún esteve preso no campo de concentração de Buchenwald em Weimar [Alemanha] entre 1943 e abril de 1945. Durante anos sentiu-se psicologicamente impedido de relatar sua experiência. Somente em 1994 publicou *A escrita ou a vida*. Cf. SEMPRÚN, Jorge [1995].

fatos antes enterrados. Conquistar essa nova dimensão equivale a conseguir sair da posição do sobrevivente para voltar à vida. Significa ir da sobre-vida à vida” [SELIGMANN, 2008: 69].

Todavia, mesmo com o relato, a introjeção nunca é completa, sempre há um corpo estranho ao sobrevivente no sobrevivente, algo da cena traumática sempre resta. A assertiva se confirma quando pensamos nos sonhos recorrentes dos sobreviventes, como Primo Levi e Salinas Fortes, sonhos que os fazem reviver a situação limite como *o real*, como se a vida fora dos campos ou das salas de tortura não passasse de uma ilusão, um delírio.⁸¹ Segue o relato de Levi:

É um sonho dentro de outro sonho, plural nos particulares, único na substância. Estou à mesa com a família, ou com amigos, ou no trabalho, ou no campo verdejante: em ambiente, afinal, plácido e livre, aparentemente desprovido de tensão e sofrimento; mas, mesmo assim, sinto uma angústia sutil e profunda, a sensação definida de uma ameaça que domina. E, de fato, continuando o sonho, pouco a pouco ou brutalmente, todas as vezes de forma diferente, tudo desmorona e se desfaz ao meu redor, o cenário, as paredes, as pessoas, e a angústia se torna mais intensa e mais precisa. Tudo agora tornou-se caos: estou só no centro de um nada cinzento e turvo. E, de repente, *sei* o que isso significa, e sei também que sempre soube disso: estou de novo no Lager, e nada era verdadeiro fora do Lager. De resto, eram férias breves, o engano dos sentidos, sonho: a família, a natureza em flor, a casa. Agora esse sonho interno, o sonho de paz, terminou, e no sonho externo, que prossegue gélido, ouço ressoar uma voz, bastante conhecida; uma única palavra, não imperiosa, aliás breve e obediente. É o comando do amanhecer em Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e esperada; levantem, “Wstavach” [LEVI, 1997: 359].

Então, devemos ser “menos ambiciosos ou idealistas com nossos objetivos terapêuticos. Para o sobrevivente, sempre restará este estranhamento do mundo advindo do fato dele ter morado como que ‘do outro lado do campo simbólico’ [SELIGMANN, 2012: 68].⁸²

⁸¹Sobre o sonho de Salinas acerca do retorno à experiência traumática da tortura, cf. Terceira parte: Repetição. In: FORTES, Salinas. *Retrato calado* [1988].

⁸²Para alguns sobreviventes, diante das sequelas só resta o suicídio. Esse foi o caso de Frei Tito. Preso em novembro de 1969, foi torturado pela equipe do delegado Sérgio Paranhos Fleury durante 40 dias. Em dezembro do mesmo ano foi transferido para o presídio Tiradentes, onde ocorreu sua primeira tentativa de suicídio. Em 1971, foi banido do país. Mesmo no exílio foi condenado [1973] a um ano e meio de prisão. Em 7 de agosto de 1974, aos 31 anos, enforcou-se em uma árvore de um bosque da província de Lyon, na França. Nos autos do processo formado pela CEMDP – Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos –, há um documento redigido pelo próprio dominicano, em que fala das torturas que o levariam a acabar com a própria vida. Segue o relato: “Na quinta-feira, três policiais acordaram-me à mesma hora do dia anterior. De estômago vazio, fui para a sala de interrogatórios. Um capitão cercado por sua equipe voltou às mesmas perguntas. – Vai ter que falar senão só sai morto daqui – gritou. Logo depois vi que isto não era apenas uma ameaça, era quase uma certeza. Sentaram-me na Cadeira do Dragão [com chapas metálicas e fios], descarregaram choques nas mãos e um na orelha esquerda. A cada descarga, eu estremeia todo, como se o organismo fosse se decompor. Da sessão de choques, passaram-me ao pau de arara. Uma hora depois, com o corpo todo ferido e sangrando, desmaiei. Fui desamarrado e reanimado. Era impossível saber qual parte do corpo doía mais: tudo parecia massacrado. Mesmo que quisesse, não poderia responder às perguntas: o raciocínio não se ordenava mais, restava apenas o desejo de perder novamente os sentidos. Isso durou até as dez horas, quando chegou o capitão Albernaz. Nosso assunto agora é especial, disse o capitão Albernaz, e ligou os fios em meus membros. Quando

Contudo, para Ricoeur, se por um lado não podemos esperar tudo do relato, por outro, para o bom uso da memória, importa a injunção entre trabalho de memória e luto para “vencer o assombramento proveniente da experiência da morte, da presença da morte na situação-limite do extermínio” [2012a: 35]. E na dimensão coletiva das memórias traumáticas, considerando a responsabilidade vicária que temos como indivíduos e sujeitos sociais pertencentes a uma comunidade histórica e política “pelas proezas e malfeitorias do passado” [ARENDDT, 2004: 89], a elaboração do “trauma é sempre uma busca de compromisso entre o trabalho da memória individual e outro construído pela sociedade” [SELIGMANN, 2008: 67].

Se para Ricoeur o testemunho do trauma é dado por aquele que sobreviveu, para Primo Levi o sobrevivente e a testemunha ocupam espaços distintos: a testemunha é aquela que foi ao fundo e se afogou; já o sobrevivente, aquele que não sucumbiu à morte. Portanto, não viveu completamente a experiência da qual dá testemunho. Todavia, para ambos o testemunho é necessário à elaboração de um passado traumático em expectativa ética de justiça.

No entanto, na narrativa do trauma a dificuldade de comunicar uma verdade ao mesmo tempo real, inesquecível e inimaginável acompanha o sobrevivente-testemunha, pois ele sabe que seu relato excede a representação factual. Para Giorgio Agamben, o que o testemunho revela então é a lacuna e a necessidade de escuta ou “a própria aporia do conhecimento histórico: a não coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão” [2008: 20].

Em Auschwitz, a lacuna é imposta pelo muçulmano, ele é “a larva que a nossa memória não consegue sepultar, de quem não nos podemos despedir e diante do qual somos obrigados a prestar contas” [AGAMBEN, 2008: 87].⁸³ Para o filósofo italiano, é uma sobrevivência que se impõe pela impossibilidade do testemunho. O sobrevivente dá o testemunho por aquele que a humanidade foi destruída, exterminada. Nesse sentido, evidencia

venho para a OBAN – disse – deixo o coração em casa. Tenho verdadeiro pavor a padre e para matar terrorista nada me impede. A certa altura, o capitão Albernaz mandou que eu abrisse a boca para receber ‘a hóstia sagrada’. Introduzi um fio elétrico. Fiquei com a boca toda inchada, sem poder falar direito [...]” Cf. SECRETARIA Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos de Desaparecidos Políticos [2007], p. 392-393.

⁸³Para Primo Levi, a vida deles é curta, “mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento.” Cf. LEVI, Primo [1988], p. 91.

a própria impossibilidade de aniquilamento do humano, algo sempre resta. “*A testemunha é esse resto*” [2008: 136].

Segundo Elias Canetti, é esse resto que a memória encobridora busca aniquilar, pois a aversão dos poderosos pelos sobreviventes é geral. Eles desenvolvem uma espécie de paranoia em relação aos sobreviventes, os veem como uma ameaça. Assim, “mantêm seus olhos por toda parte; nem mesmo o ruído mais inaudível pode escapar-lhe, já que este poderia conter em si um propósito hostil” [1995: 232]. Para os poderosos, o sobrevivente só deve sobreviver como exemplo da ruína humana, como punição exemplar.

Nas ditaduras do Cone Sul, como o Brasil e a Argentina, um dos objetivos da tortura era esse, pois se por um lado ela visava produzir um choque psíquico e físico para conseguir informações que desvelassem a estrutura e a trama das organizações políticas, por outro, para além do objetivo de extrair a informação útil, como diz Calveiro, ela buscava “*quebrar o indivíduo [...], anulando nele toda a linha de fuga ou resistência, modelando um novo sujeito [...] um corpo submisso que se deixasse incorporar ao maquinário, independente do lugar que lhe fosse reservado*” [2013: 74].⁸⁴ Os campos de concentração e as salas de tortura deveriam então destruir a coragem para o testemunho.

Todavia, “a força do que viu é tão grande em seu interior, sua unicidade compulsória é tão impressionante” [CANETTI, 1995: 261], que o sobrevivente contraria o esperado. De acordo com Agamben, “o sobrevivente tem a vocação da memória, não pode deixar de recordar” [2008: 36]. Entretanto, nem todos conseguem empreender a narrativa. Alguns ficam em silêncio. Para Primo Levi, há dois tipos de sobreviventes: “os que nunca falam” e os que “falam disso sem parar” [apud AGAMBEN, 2008: 26].⁸⁵

Nas recentes ditaduras latino-americanas, como a brasileira, os desaparecidos são a lembrança diante da qual os sobreviventes não conseguem calar-se, eles formam o vazio

⁸⁴Para o psicanalista Hélio Pellegrino, “a tortura busca, à custa do sofrimento corporal insustentável, introduzir uma cunha que leve à cisão entre o corpo e a mente. E, mais do que isto: ela procura, a todo preço, semear a discórdia e a guerra entre o corpo e a mente [...]. O projeto da tortura implica numa negação total – e totalitária – da pessoa, enquanto ser encarnado [...]. O discurso que ela busca, através da intimidação e da violência, é a palavra aviltada de que um sujeito que, nas mãos do torturador, se transforma em objeto.” Cf. ARQUIDIOCESE de São Paulo [1985], p. 282.

⁸⁵Parece-nos que a descrição de Levi pode ser utilizada como argumento para um esboço de compreensão acerca do comportamento das vítimas da ditadura brasileira no contemporâneo, pois durante nossa pesquisa percebemos existir um coletivo [predominantemente em torno dos mortos e dos desaparecidos], que atua na política e luta por memória e por justiça, usando as palavras de Levi poderíamos dizer que eles “falam disso sem parar.” Todavia, nos parece que eles representam somente uma parcela das vítimas e de seus familiares. Para nós, isso fica evidente quando pensamos que houve ao menos 436 mortos e desaparecidos políticos e que apenas nos primeiros meses da ditadura ocorreram 50 mil prisões e o número dos que atuam na política é consideravelmente inferior. Imaginamos que talvez as vítimas e os familiares desaparecidos da cena pública tenham optado pelo esquecimento de fuga de que fala Ricoeur ou pelo esquecimento libertador de Jorge Semprún. Contudo, a questão necessita de uma reflexão mais profunda, que permanece em aberto.

diante do qual somos obrigados a prestar contas, são a lacuna que grita por escuta e os sobreviventes as testemunhas que como rastros e restos lutam por ouvidos capazes de compreensão e não apenas constatação. Sua luta se inscreve em campos que num primeiro olhar são distintos, mas que estão inexoravelmente imbricados. Falamos da relação memória-testemunho-justiça-violência-democracia-trauma.

No Brasil, a relação permanece em suspenso, inconsciente à esfera pública. Diferentemente de países como Argentina e Chile, aqui não há espaço à justa escuta, pois ela implica na audição pública dos testemunhos discordantes, no confronto entre vítimas e algozes, que continua impedido pela Lei de Anistia. O testemunho da dor segue encarcerado no privado. O sobrevivente não se tornou um sujeito de direito que dá seu testemunho, é ouvido e acusa [SELIGMANN, 2012: 76].⁸⁶ A impunidade se mantém como ideal de justiça e segue na democracia presenteando torturadores e produzindo corpos torturados. O que, como já dito, é um dos fatores que contribuem para o bloqueio da narrativa compartilhada.⁸⁷

⁸⁶A assertiva merece uma ressalva: o caso Edgar Aquino Duarte, que em dezembro de 2013 levou pela primeira vez no país os algozes ao banco dos réus e as vítimas ao das testemunhas. Contudo, essa ação penal tem por fundamento o crime de sequestro. Nesse sentido, não põe em cheque, ao menos diretamente, a impunidade imposta pela Lei de Anistia, que segue bloqueando a justa escuta.

⁸⁷Enquanto a Argentina e o Chile julgam e condenam os algozes, no Brasil nenhum perpetrador foi julgado ou condenado criminalmente. E para além dos atos de justiça, tanto na Argentina como no Chile, logo após o final da ditadura houve a apuração das violações cometidas pelos algozes. Na Argentina, a ditadura terminou em 1982 e em 1983 foi criada a Comissão Nacional sobre o Desaparecimento de Pessoas, e no Chile a Comissão Nacional de Verdade e Reconciliação foi instalada logo após Pinochet deixar o poder, em 1990. No Brasil, se considerarmos o início da ditadura, entre os atos de violação e a apuração das circunstâncias e dos nomes dos responsáveis, temos um percurso de quase 50 anos, já que somente em 2012 foi instalada a Comissão Nacional da Verdade. O intervalo prejudica os trabalhos da Comissão, pois vestígios materiais podem ter sido destruídos tanto pela intempérie como pela ação humana, como sugere a queima de arquivos na Base Aérea de Salvador em 2004, denunciado pela Rede Globo no *Fantástico*, quando então mostrou imagens de restos de documentos militares da ditadura recém-incinerados na Base Aérea. E relatos testemunhais de vítimas, familiares e algozes, prejudicados pela idade ou inviabilizados pelo falecimento. Outra questão negativa são os limites impostos para atos de justiça. Pois, para além da Lei de Anistia, de acordo com a Constituição Federal [art. 129, I], um processo penal só tem início a partir da demanda do Ministério Público. Todavia, apesar dos claros limites da Comissão, ocorrendo narrativa, embates e o reconhecimento público das atrocidades, podemos ter a oportunidade de refletir se os perpetradores merecem anistia ou julgamento. Talvez, então, para além do que diz o direito possamos a exemplo de outros países agir na política, mudar a lei e realizar o julgamento com o devido processo legal. Uma justiça no presente como memória de futuro. Salientamos, que a postura do Estado brasileiro tem sido criticada internacionalmente, notadamente pelos países vítimas da Operação Condor. Para eles, a manipulação da memória e a impunidade dos algozes brasileiros não são uma questão de soberania nacional, pois dizem respeito ao “mercado comum da morte”, regido em conjunto pelas ditaduras do Cone Sul. A operação Condor teve por objetivo equalizar uma ação conjunta entre as ditaduras do Cone Sul para prisão, tortura, assassinato e desaparecimento de opositores políticos dos regimes de exceção, mesmo que fora de seus países de origem. Para o escritor uruguaio Eduardo Galeano, em declaração prestada para o especial *Memórias do chumbo – o futebol nos tempos do condor*, “o mercado comum da morte foi o primeiro mercado comum a dar certo.” As ações da Condor, em conjunto com a repressão interna dos governos ditatoriais, resultaram na prisão, tortura, assassinato e desaparecimento de cidadãos argentinos, chilenos, brasileiros, uruguaio e paraguaios. Considerando somente o número de desaparecidos, foram cerca de 30 mil na Argentina, 5 mil no Chile e 436 no Brasil. Cf. TELES, Edson [2007], p. 88; DOSSIÊ Ditadura [2009]. Cf. PASSOS, Najla. *Resistência do Brasil em punir torturadores prejudica toda a AL*. Brasília, 7 jul. 2012. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=20538>. Acesso em: 4 jan. 2012;

Contudo, a partir de Agamben dizemos que se, por um lado, Levi aponta para a impossibilidade do testemunho quando diz que as testemunhas integrais, as verdadeiras testemunhas tocaram o fundo, se afogaram, não sobreviveram e o testemunho surge como que substituindo ao do outro que morreu, desapareceu [portanto, representa pelo ausente uma experiência a qual não está habilitado a relatar], por outro a morte ou o desaparecimento dos corpos dos que tocaram o fundo não invalida a possibilidade do testemunho, pois ainda que os afogados possam ser vistos como a lacuna do teor testemunhal, os sobreviventes também foram vítimas. Assim, mesmo que não possam dar o testemunho integral de quem viveu a experiência até o limite do extremo, como sobreviventes ou observadores, testemunham como *resto* [AGAMBEN, 2008: 136].

Então, se por um lado o filósofo italiano sugere que compreendamos os sobreviventes como falta, uma vez que não estão autorizados a falar nem por delegação, já que a vítima morta não pode transmitir nem instruções e nem memória [2008: 43], por outro Ricoeur, ancorado em Freud, nos diz que o relato dos sobreviventes não pode ser pensado pelo viés da delegação, uma vez que as marcas do horror estão inscritas de modo indelével no corpo e na alma dos que se salvaram e também na subjetividade de seus familiares, herdeiros diretos da dor.⁸⁸

Beatriz Sarlo na obra *Tempo passado*, designa a memória dos herdeiros diretos da dor como “a memória da geração seguinte àquela que sofreu ou protagonizou os acontecimentos [quer dizer: a pós-memória seria a ‘memória’ dos filhos sobre a *memória* dos pais]” [2007: 91]. Um tipo de reconstituição que os filhos fazem acerca do passado dos pais inexoravelmente implicado em sua própria subjetividade. Para a autora, ainda que na maioria das vezes eles não sejam os protagonistas das sevícias são afetados psiquicamente pelo trauma

DOSSIÊ Comissão da Verdade. In: *Revista Margem Esquerda: ensaios marxistas*, nº 19, São Paulo: Boitempo, out. 2012; MINISTÉRIO Público Federal. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Decisão nº: 1237/GPC. *Direito à Memória. Ditadura Militar. Incineração de Documentos. Base Aérea de Salvador*. Brasília, 2008. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/pfdc/temas-de-atuacao/direito-a-memoria-e-a-verdade/atuacao-do-mpf/decisao_pfdc_1237.2008>. Acesso em: 1 nov. 2010.

⁸⁸No Brasil, as marcas indelévels do trauma que atinge os familiares foram relatadas à Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva-SP, que ouviu entre os dias 6 e 10 de maio de 2013 o testemunho das filhas e filhos de militantes políticos perseguidos pela ditadura. De acordo com a jornalista Tatiana Merlino, “os depoimentos foram marcados por lembranças da prisão, de questionamentos em relação às suas identidades, de medo, insegurança, isolamento, solidão e vazio que, em muitos casos, são traumas não superados [...]. Passados quase 30 anos do fim da ditadura, num país onde a transição para a democracia segue inconclusa, onde há corpos insepultos, arquivos não abertos, histórias não contadas e uma Comissão da Verdade tardia [...], testemunho de filhos de ex-presos políticos é fundamental para se ter um panorama da perversidade do aparato implantado pelo Estado de exceção”. MERLINO, Tatiana. As feridas sempre abertas de uma infância roubada. *Viomundo* 13 maio 2013. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/denuncias/tatiana-merlino-as-feridas-sempre-abertas-de-uma-infancia-roubada.html>>. Acesso em: 30 maio 2013. Cf. também o documentário que retrata as memórias de filhos de militantes políticos: *Os 15 filhos* [1996], dirigido por Marta Nehring e Maria de Oliveira.

que também é seu. Assim, diferentemente da memória coletiva, a memória dos filhos é “mais específica em termos de tempo, mais íntima e subjetiva em termos de textura” [2007: 91].

Para a historiadora Janaína Teles,

os familiares ao colecionarem as fotos, as cartas e os objetos que pertenceram aos seus entes queridos como forma de se agarrarem ao que sobrou deles, realizam uma aproximação íntima e privada, mas constroem também, uma maneira de “provar” o legado dos seus e as responsabilidades dos que cometeram tais crimes [...]. Como sobreviventes de um tempo difícil de rememorar, ao colecionarem os fragmentos que fazem lembrar os seus, assumem-se como os herdeiros da dor [...], mas sabem possuir o privilégio do herdeiro, aquele que pode compartilhar e, de algum modo, transmitir, transportar a experiência do passado. Essa herança carrega algo de obrigação, mas não precisa assumir a dimensão de um *dever* de falar do passado. Trata-se de encontrar no passado o que se pode constituir em um horizonte a partir do qual se insere um *dever*, a construção de uma nova história [2009: 173].

Assim, mesmo que concordemos com a impossibilidade do testemunho integral no sentido atribuído a Levi por Agamben, dizemos que o rastro acompanha o sobrevivente e seus familiares para o resto da vida. Parafraseando o filósofo italiano, perguntamo-nos então se o testemunho não vale essencialmente por aquilo que nele falta.

Para Ricoeur, o sobrevivente que testemunha a morte de outrem, ainda que não tenha “acesso à vivência do agonizante em si e por si [...], a não ser através da interpretação de sinais recolhidos” [2012a: 15] pela visão de quem assiste, realiza um ato de um sujeito capaz do desapego de si como um dom, onde “a disponibilidade para o fundamental, libertado pelo ‘desapego’, *funda* a transferência – a transferência *verifica, atesta, põe à prova*, ‘prova’ o desapego em sua dimensão de generosidade” [2012a: 40] a partir do ver uma morte que instala em quem vê uma missão de transmitir a mensagem do morrer *em benefício de*. Então, “o *dom* transfere [transforma?] o desapego em benefício para o outro. O imaginário teleológico volta novamente com toda força como ‘morte redentora’” [2012a: 49]. Contudo, não se trata de pensar o dar a vida como uma redenção sacrificial ou vitimária, mas pensar no *dom* como vida. Dessa forma, “o vínculo *morte-sobrevivência no outro* é estabelecido no *serviço para...* associado ao *dom da vida*” [2012a: 51]. Nesse sentido, narrar o sofrimento é ao mesmo tempo uma dívida ao outro e um desapego de si em direção à vida sem se restringir a dívida para com aquele que não é mais, ou ao biológico e psíquico da vítima sofredora.⁸⁹

⁸⁹De acordo com Olivier Abel, em Ricoeur o desapego de si passa pela ressurreição. Na obra *A Crítica e a convicção* o filósofo pensa “uma ressurreição horizontal, que passa pelos próximos, pela transmissão, recepção e substituição das minhas palavras, atos e pensamentos nos de outros, e uma ressurreição vertical, na memória de um Deus poderoso o bastante para recapitular tudo no seu ‘hoje’. No fim dos seus *Fragmentos*, ele recomeça, corajosamente, e distingue as significações de uma ressurreição como prova narrativa e consumação de uma promessa, como experiência primaveril de retomada da vida contra a morte e como limite escatológico e esperança no que ainda não é.” Cf. ABEL, Olivier [2012], p.15.

Todavia, há um paradoxo inerente ao testemunho do horror que se expressa pela estrutura dual e cindida do sujeito do “eu estava lá” – como uma impossibilidade e uma possibilidade – “de dizer, de um não-homem e de um homem, de um ser vivo e de um ser que fala [...], por isso, a testemunha, o sujeito ético, é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação” [AGAMBEN, 2008: 151] que se manifesta em forma de uma narrativa que atesta a experiência de aniquilamento do humano.

O aniquilamento é confirmado por Beatriz Sarlo quando faz referência à impossibilidade da vítima de optar até mesmo pelo suicídio, pois decidir sobre a própria morte era proibido ao não-homem “que então descobria a dificuldade, já não de viver, mas de morrer. Morrer não era fácil dentro do campo [...]. A máquina inexorável tinha se apropriado zelosamente da vida e da morte de cada um” [2007: 85].

Sarlo corrobora então com Pilar Calveiro, quando esta afirma em sua obra *Poder e desaparecimento* que nos depoimentos dos sobreviventes há constantes referências ao “direito de morte, que aparece como direito de vida e morte, pois o preso não pode pôr um fim à sua própria existência. Prolongar uma vida para além do desejo daquele que vive; acabar com outra que luta por seguir existindo; apropriar-se das vidas” [CALVEIRO, 2013: 62]. Segundo a autora, o suicídio pode ser visto então como resistência, pois “retirava-se do campo o direito soberano de vida e de morte e, com isso, debilitava-se sua aparente onipotência” [2013: 109].

Contudo, apesar da tortura visar à aniquilação das vítimas, os algozes também foram afetados, pois “há algo que se agita internamente num homem que destroça o outro. Há algo que reclama a afirmação de sua própria humanidade, porque na tentativa da despersonalização da vítima ele mesmo se despersonaliza, se desumaniza” [CALVEIRO, 2013: 75]. Todavia, como diz Agamben, ainda que o mal-estar possa estar presente tanto no testemunho da vítima como no do algoz, ele não se interioriza e se materializa em exterioridade da mesma forma, pois embora ambos tenham presenciado a dor e o sofrimento que um homem é capaz de impor ao outro, enquanto as vítimas foram coisificadas, os algozes foram os executores da coisificação. Assim, se por um lado as vítimas se tornaram objetos de um sistema cuja exceção é a regra, ou, nas palavras do filósofo italiano, o “lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano” [2008: 57], por outro os carrascos, enquanto torturavam e matavam, continuaram sendo “homens honestos” [2008: 84], apenas obedeciam. Agiam sem agir.

Em tal perspectiva, matar o inimigo se justifica como parte de uma disponibilidade que é sempre a mesma: obedecer ao soberano, detentor do poder de morte do presente e do futuro ou como numa epidemia ou batalha, onde o que importa é sobreviver,

independentemente do montante de cadáveres, de corpos torturados ou da coisificação do humano. E na batalha a meta é, de fato, “o amontoado de inimigos mortos, o qual é produzido de forma ativa, mediante a ação do homem e a força de seu próprio braço” [CANETTI, 1995: 274]. Então, a partir de Hannah Arendt, dizemos que obedecer não é o mesmo que não agir, pois também pode ser lido como apoiar.

Arendt associa a obediência como um apoio que se justifica pelo argumento moral do mal menor. A escolha pelo mal menor surge como uma responsabilidade da qual parece que não há como esquivarmo-nos, pois “pedem a você que sacrifique um homem pela segurança da comunidade” [2004: 98]. Na política, a fraqueza do argumento está no fato de que “aqueles que escolhem o mal menor esquecem muito rapidamente que escolhem o mal” [2004: 99]. E escolher o mal, ainda que menor, não é apenas obedecer, mas apoiar. Assim, numa ditadura aqueles que não participam da vida pública são os que recusam o apoio quando evitam “aquelas posições de ‘responsabilidade’ em que esse apoio, sob o nome de obediência, é exigido” [2004: 110]. A pergunta a ser feita então não é “por que obedeciam?”, mas “por que apoiaram?”

A assertiva nos leva ao uso do argumento no contemporâneo. No Brasil, ele aparece associado ao julgamento *a priori* dos que por representarem uma ameaça à paz e a segurança social podem ter seus direitos legitimamente suspensos.⁹⁰ No caso da recente ditadura, apesar dos assassinatos, da tortura, dos desaparecimentos de pessoas cometidos pelo Estado e seus agentes, o argumento sobrevive principalmente na fala dos algozes que o adotam para se eximir da responsabilidade moral e criminal pelos atos praticados no passado.⁹¹

⁹⁰O argumento faz parte, por exemplo, da discussão acerca da maioria penal iniciada pelo governador do Estado de São Paulo Geraldo Alckmin em 2013. De acordo com a Constituição, a idade para a imputabilidade criminal é de 18 anos. Contudo, temos a proposta de alterar o direito para criminalizar cidadãos perigosos à segurança do restante da sociedade. A exclusão e repressão ao outro que nos ameaça é apresentada então como solução para os sintomas dos problemas sociais que atingem o país. Para intelectuais como Marilena Chaui e especialistas da área do direito como Fábio Konder Comparato, além de ser inconstitucional, reduzir a maioria penal “representa um decreto de falência do Estado brasileiro, por deixar claro à sociedade que a Constituição é letra-morta e que as instituições não têm capacidade de realizar os direitos civis e sociais previstos na legislação”. Cf. Reduzir a maioria penal é decreto de falência do Estado brasileiro. *Viomundo*, 28 maio 2013. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/politica/reduzir-a-maioridade-penal-representa-um-decreto-de-falencia-do-estado-brasileiro.html>>. Acesso em: 28 maio 2013.

⁹¹O depoimento do coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra à Comissão Nacional da Verdade em maio de 2013 ilustra a assertiva. Em sua fala, defendeu a violência de Estado como tática legítima na luta contra o comunismo. Negou que tenha sido torturador e assassino, apenas cumpria ordens. Negou então o atestado pela Justiça em 2012 que, diante da ação civil declaratória movida pela família Teles e em decisão inédita no país, o declarou oficialmente torturador. E também informações divulgadas pela Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva-SP, segundo as quais quando Ustra chefiava o DOI-Codi mandou executar mais de 70 pessoas. Então, paradoxalmente, apesar de Ustra ter prestado depoimento à Comissão munido de um *habeas corpus* que lhe dava o direito de manter o silêncio público, optou por negar os fatos. Cf. COMISSÃO da Verdade in *Carta Capital*, 10 maio 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cestavamos-lutando-pela-democracia-e-estavamos-lutando->

O argumento foi utilizado também pela ditadura argentina,⁹² como evidencia Calveiro, quando fala a respeito da forma como os oficiais eram instruídos para *compreender* a necessidade da utilização dos novos métodos de interrogatório:

Eu capturo um guerrilheiro, sei que ele pertence a uma organização que está operando e preparando um atentado terrorista, por exemplo, em um colégio [...]. Minha obrigação é obter a informação rapidamente e impedi-lo [...]. *É preciso fazê-lo falar* de alguma forma. É disso que se trata, e é isso que devemos enfrentar. A guerra subversiva é uma guerra especial. Sem ética. A questão é se eu permito que o guerrilheiro se ampare em direitos constitucionais ou *consigo uma informação rápida para evitar um dano maior* [RICO apud CALVEIRO, 2013: 47].⁹³

O argumento faz parte da memória encobridora, que no Brasil tem possibilitado aos indivíduos que de algum modo sabiam, que não ignoravam totalmente a existência do horror, que não o apoiavam, mas que se paralisaram pelo medo, e também às partes da coletividade que concordavam com a ordem instituída, mas ignoravam a profundidade da perseguição governamental contra os opositores políticos e então se tornaram indiferentes, embrenhar-se no esquecimento de fuga, evadir-se da responsabilidade e recusar o enfrentamento e a recepção da mensagem perturbadora do trauma, quando então substituem, deslocam, criam uma resistência para a aceitabilidade da real dimensão do terrorismo de Estado, para compreender que algozes não apenas obedeciam, mas apoiavam o horror. E que ele não se

contra-o-comunismo-diz-ustra>. Acesso em: 11 maio 2013; e Ato contra a Comissão da Mentira. *Viomundo* 30 maio 2013. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/politica/adriano-diogo-no-ato-contra-a-comissao-da-mentira.html>>. Acesso em: 31 maio 2013.

⁹²A utilização do argumento pela ditadura argentina é mais uma das semelhanças entre ela e a brasileira. Contudo, há especificidades. Por exemplo, na Argentina, estima-se que cerca de 30 mil pessoas foram mortas, muitas jogadas ao mar ainda com vida e foram abertos cerca de 350 processos contra os opositores políticos. No Brasil, o número oficial de mortos e desaparecidos não chega a 500 pessoas. No entanto, como já dito, calcula-se que somente nos primeiros meses da ditadura 50 mil pessoas foram presas, muitas torturadas até a morte e há registro de 7.378 processos. Na Argentina, o horror se caracterizou pelo desaparecimento e no Brasil, pela tortura. Na Argentina, a partir de 1976, a interferência do Judiciário foi afastada. No Brasil, não houve ruptura entre o terrorismo de Estado e o Judiciário. Ao contrário, a repressão se caracterizou pelo consenso, cooperação e integração entre as instituições e os julgamentos, ainda que baseados em confissões obtidas em meio à tortura e ignorando procedimentos jurídicos, deram o tom da legalidade acordada. Cf. PEREIRA, Antony [2010]. No retorno à democracia, o processo de transição também foi diferente. Na Argentina, em 1983, logo após o final da ditadura o Congresso Nacional revogou a autoanistia. No entanto, em 1986 e 1987, respectivamente, foram aprovadas as Leis da Obediência Devida, que impedia o julgamento de oficiais subalternos e do Ponto Final, que impossibilitava a abertura de novos processos. Somente em 2005, a Suprema Corte de Justiça declarou as leis do perdão inconstitucionais. Até o final de 2013 houve 244 condenações, incluindo a de dois presidentes: Jorge Videla, que morreu na prisão em 2013, e Reynaldo Bignone, que segue cumprindo pena de prisão perpétua. No Brasil, estamos parados na autoanistia. Contudo, no Brasil e na Argentina, a eliminação dos opositores políticos foi institucionalizada como prática de Estado e a suspensão da lei foi regra. Cf. COMPARATO, Fábio Konder [2013]; DOSSIÊ Ditadura [2009]; CALVEIRO, Pilar [2013].

⁹³Calveiro salienta que os guerrilheiros argentinos jamais fizeram atentados em colégios. Cf. CALVEIRO, Pilar [2013], p. 47.

restringia a uma parcela radicalizada do governo, mas que foi institucionalizado como política de Estado.⁹⁴

Os agentes da planificação, da administração e da execução do assassinato, da prisão arbitrária, da tortura e do desaparecimento se transformam então em meros seres passivos e submissos, quando não nos “verdadeiros respeitadores” da lei e da ordem públicas. E para alguns, em verdadeiros heróis, que abatem “com as próprias mãos, e sob grande perigo, o monstro” [CANETTI 1995: 254]. Entretanto, trata-se de uma inversão, pois como diz Freud as lembranças encobridoras resultam de um processo de deslocamento, de uma substituição da recordação significativa, cuja reprodução direta é impedida por uma resistência à recordação de um aspecto insuportável da realidade que então é substituído por um delírio.

No Brasil, em meio a tal delírio, o testemunho das vítimas mantém-se oficialmente como ruído desprezível e as lembranças encobridoras transformam-se em notáveis abusos de memória. Temos então uma lacuna intencionalmente aberta na memória social. Pois como diz Halbwachs, ainda que a memória individual seja um ponto de vista sobre a coletiva e que este ponto de vista mude “segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes” [2003: 69], na memória coletiva, apesar da lembrança se constituir em nós, não é decorrente apenas de nós, mas também de uma realidade que nos é externa.

Beatriz Sarlo corrobora com a assertiva quando diz que no fora da memória é “pelo discurso de terceiros que os sujeitos são informados sobre o resto dos fatos contemporâneos a eles; esse discurso, por sua vez, pode estar apoiado na experiência ou resultar de uma

⁹⁴ A institucionalização do horror como política de Estado foi confirmada pelas comissões da verdade nacional e estadual de São Paulo. No primeiro balanço público da Comissão Nacional da Verdade, divulgado após um ano do início dos trabalhos [com aproximadamente 25 páginas, recheadas com gráficos, mapas e tabelas], consta o documento que, em 1970, criou o Centro de Operações de Defesa Interna [Codi] do I Exército, cuja jurisdição compreendia os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo. No relatório, a Comissão divulgou os nomes dos ministros da linha de comando ao qual o órgão estava subordinado: Ministério da Aeronáutica, Mar. Ar Márcio de Souza Mello; Ministério do Exército, General Orlando Geisel e Ministério da Marinha, Alm. Adalberto de Barros Nunes. O documento é assinado pelo então Chefe do Estado-Maior do I Exército Carlos Alberto Cabral Ribeiro. E a Comissão da Verdade Rubens Paiva – SP foi além, *em audiência aberta à população*, em 20 de setembro de 2013, traçou o percurso da tortura do porão ao alto comando. Em São Paulo, o sistema “funcionava a partir da Operação Bandeirante (OBAN) e chegava ao ditador, o presidente da República. A OBAN se reportava ao Destacamento de Operações de Informações (DOI), e a cadeia de comando seguia na sequência: Centro de Operações de Defesa Interna (CODI), chefia do Estado Maior do Segundo Exército, Estado Maior das Forças Armadas, Sistema Nacional de Informações (SNI) e, por fim, presidente da República”. Cf. *REPRESSÃO começou antes da luta armada reforça Comissão da Verdade*. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=22082. Acesso em: 30 maio 2013; MARETTI, Eduardo. Documentos sugerem que presidentes militares comandavam centros de tortura. In: *Rede Brasil Atual*, 20 set. 2013. Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/09/oraganograma-mkostra-5727.html>. Acesso em: 27 set. 2013.

construção baseada em fontes” [2007: 91]. Isso parece evidente, pois a experiência não vivida diretamente só chega aos sujeitos sociais por meio de mediações simbólicas. Entretanto, no Brasil as políticas oficiais têm sistematicamente recusado o espaço à narrativa e à confiança na palavra das memórias discordantes do esquecimento institucionalizado pela anistia. O testemunho do horror continua como que em um não lugar nas heranças, nos vínculos sociais e no pacto que nos agregam ao viver conjunto e bem.

2.6 A confiabilidade do testemunho

Ricoeur pensa a confiabilidade do testemunho traumático na interseção entre as heranças e os laços de pertencimento, que constituem a identidade narrativa do homem capaz de agir no contemporâneo. Para o filósofo, é preciso confiar no testemunho, reiterar a confiança na palavra do outro, base das trocas, dos contratos, dos pactos, dos vínculos sociais estabelecidos pelos indivíduos em comunidade. Beatriz Sarlo aproxima-se do filósofo quando diz que na esfera jurídica o testemunho se liga ao laço social da confiança e “esse laço estabelece também uma cena para o luto, fundando assim uma comunidade ali onde ela foi destruída” [2007: 50]. Para Sarlo, “a confiança no imediatismo da voz e do corpo favorece o testemunho” [2007: 19]. Contudo, sendo o testemunho inseparável da atestação de si do “eu estava lá”, é inexoravelmente ligado a uma história pessoal e admite a desconfiança. Instaura-se então a suspeita: até que ponto o testemunho é confiável?

Para Ricoeur, ainda que a confiança no testemunho seja inseparável da autodesignação de um sujeito que testemunha porque “estava lá”, ela ultrapassa uma história pessoal quando adentra a esfera jurídica, as instituições e os laços de pertencimento de uma sociedade. E a testemunha pede crédito. Temos então três declarações: “Eu estava lá”; “Acreditem em mim”; “Se não acreditam em mim, perguntem a outra pessoa.”

Harald Weinrich afirma confiar no testemunho quando fala que Levi “não quer ser juiz, mas testemunha, e seu testemunho [...] deve ser confiável. E é confiável” [2001: 264]. No entanto, a “autenticação do testemunho só será completa após a resposta em eco daquele que recebe o testemunho e o aceita; o testemunho, a partir daquele instante, está não apenas autenticado, está acreditado” [RICOEUR, 2007: 173]. Entretanto, a autenticação e a confiança são duramente afetadas quando “instituições políticas corrompidas instauram um clima de vigilância mútua, de delação, no qual as práticas mentirosas solapam as bases de confiança na linguagem” [RICOEUR, 2007: 175].

Esse é o caso das democracias fundadas em anistias, que ao excluírem da razão política a narrativa dos que sobreviveram aos atos violentos, possibilitam que o discurso da mentira reverbere no espaço público como a possível *verdade* que coloca em cheque a confiança no teor testemunhal.⁹⁵ As vítimas são jogadas então em uma zona cinzenta de irrealidade, de inexistência pública. Paradoxalmente, a invisibilidade faz com que a vítima permaneça na situação que lhe é negada, não atingindo nem mesmo o discutível *status* político de sobrevivente.

E para além dos entraves objetivos à narrativa e à escuta, talvez uma das maiores dificuldades à manifestação do teor testemunhal esteja na vítima tornar-se capaz de assumir para si mesma o horror vivenciado e traduzir em primeira pessoa, numa linguagem inteligível, a experiência de inumanidade que sentiu na carne e lhe dilacera a alma. De confiar que tal experiência possa ser ouvida, compreendida, acreditada e apropriada pelo outro que escuta. Assim, demanda uma esfera pública de escuta, pois quando a vítima narra e a coletividade ouve e compreende, a vítima sente-se acolhida e se liberta à vida. E então supera, ao menos em parte, a dificuldade de assumir para si mesma e para o outro a experiência traumática que os afeta e os constitui, ainda que diversamente.

Para Ricoeur, “a tradução é então realmente uma tarefa, não no sentido de uma obrigação constrangedora, mas no sentido de coisa a fazer para que a ação humana possa simplesmente continuar” [2008b: 126].⁹⁶ Contudo, há uma resistência ao acolhimento da língua do estrangeiro, do outro que não eu, uma vez que assumir a diferença entre o nós e o outro é nos percebermos como uma língua entre outras. No entanto, como diz o filósofo em *Sobre a tradução*, há um ganho associado à perda do absoluto linguístico. Trata-se do “prazer de habitar a língua do outro [...], de receber em sua casa, na sua própria morada de acolhimento, a palavra do estrangeiro” [RICOEUR, 2005b: 19].

⁹⁵No Brasil, a associação entre o bloqueio do testemunho público e a ocultação de informações tem abalado a confiança no teor testemunhal. O caso Rubens Paiva exemplifica a assertiva: embora Inês Etienne Romeu, em denúncia divulgada em 1981, tenha declarado “que um dos carrascos da Casa da Morte, centro clandestino de torturas do CIE localizado em Petrópolis onde esteve presa, conhecido como Dr. Pepe, contou-lhe que cometeram um erro ao matar Rubens Paiva”, devido à ocultação deliberada de documentos que corroborassem com seu testemunho, sua fala oficialmente quase nada significou. Somente em 2013, quando a Comissão Nacional da Verdade divulgou documentos do Centro de Informações da Marinha [Cenimar] de dezembro de 1972 onde Rubens Paiva constava como morto, que sua morte foi caracterizada como tortura seguida de morte. Contudo, as circunstâncias do assassinato não foram esclarecidas, os nomes dos responsáveis não foram divulgados e o corpo continua desaparecido. Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009], p. 225; COMISSÃO Nacional da Verdade apresenta balanço de um ano ao país. *Comissão Nacional da Verdade* 21 maio 2013. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/index.php/outros-destaques/272-balanco-da-cnv-sera-transmitido-na-internet-e-na-tv>>. Acesso em: 22 maio 2013; MANSUR, Vinícius. Repressão começou antes da luta armada, reforça Comissão da Verdade. *Carta Maior*, 22 maio 2013. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=22082>. Acesso em: 22 maio 2013.

⁹⁶Cf. RICOEUR, Paul. *O paradigma da tradução* [2008b], p.119-134.

Entretanto, para o filósofo, quando falamos do testemunho do horror, a recusa de acolhimento permanece. Aqui, “a dificuldade de escuta dos testemunhos dos sobreviventes de campos de extermínio constitui talvez o mais inquietante questionamento da tranquilizadora coesão do pretense mundo comum do sentido” [RICOEUR, 2007: 176]. Os que se salvaram dos campos de extermínio do século XX parece que ficaram de fora da história e do processo historiográfico. “Trata-se de experiências extremas, propriamente extraordinárias - que abrem para si um difícil caminho ao encontro de capacidades limitadas, ordinárias de recepção, de ouvintes educados para uma compreensão compartilhada” [RICOEUR, 2007: 186]. No entanto, a dor merece ser honrada, elaborada, pois caso contrário, como narra Salinas Fortes:

[...] transmuta-se em simples “ocorrência” equívoca, suscetível a uma infinidade de interpretações, de versões das mais arbitrárias, embora a dor que vai me matar continue doendo, bem presente no meu corpo, ferida aberta latejando na memória. Daí a necessidade de registro rigoroso da experiência, da sua descrição, da constituição do material fenomenológico, da sua transcrição literária. Contra a ficção do Gênio Maligno oficial se impõe o minucioso relato histórico e é da boa mira neste alvo que depende o rigoroso discurso [1988: 29].⁹⁷

Então, se por um lado o relato se impõe como necessário à sobrevivência da vítima e à inscrição da experiência no mundo sensível compartilhado e registrado pela história, mesmo que não submetido a sua costumeira crítica, por outro, na justiça procedimental, o testemunho subjetivo do trauma assombra o direito em sua função de exemplaridade. Para Seligmann, é questionável então se a cena jurídica permite a

[...] desejada passagem entre indivíduos traumatizados pela catástrofe e a sociedade? Ela permitirá uma reintegração com o passado? Sem dúvida a esfera do direito e a instituição do tribunal podem criar fóruns para essa construção de passagens e para a refundação de moradias para estes Eus danificados, mas é verdade também que enquanto um membro da esfera do poder, o direito não está isento de parcialidades. E mais, enquanto um modo de pensar falocêntrico calcado no discurso da *comprovação* e da *atestação*, ou seja, do testemunho como *testis* [...], e não como *superstes*, no discurso de um sobrevivente, o direito tende a não garantir espaço para

⁹⁷Salinas morreu em 1987, mesmo ano que Primo Levi. Na obra *Retrato calado*, dá o testemunho sobre sua experiência com a detenção e a tortura. No prefácio, Antonio Candido descreve o testemunho de Salinas como o de um “homem à busca de si mesmo. Feito para os outros, ele nasce todavia de uma necessidade irremediável de autoconhecimento, sendo ao mesmo tempo descrição de fatos e revelação do ser [...]. Luiz Roberto alude à tortura que sofreu e à marca deixada por ela, prevendo que poderia causar no futuro a sua morte – como parece que de fato causou. Ele sugere então o dever de expor o que aconteceu a tantos, transbordando a sua singularidade para exprimir o destino de outros. O que sofreu, muitos sofreram, e quem sabe sofrerão; por isso, a sua experiência representa um estado geral de coisas e justifica o aparente relevo dado ao indivíduo falando na primeira pessoa. O destino possível de outros o leva a testemunhar [...] não transforma os repressores em puros monstros, nem as vítimas em heróis [...]. Luiz Roberto parecia haver-se finalmente conciliado consigo mesmo. Mas, ironicamente, a recompensa do longo esforço para ele foi a morte”. Cf. CANDIDO, Antonio. Prefácio apud FORTES, Luiz Roberto Salinas [1988].

a fala muitas vezes fragmentada e plena de reticências do testemunho do trauma [2008: 78].

A problemática faz parte da estranheza que a narrativa do horror provoca. “Trata-se então de lutar contra a incredulidade e a vontade de esquecer” [RICOEUR, 2007: 187], pois para que possa ser recepcionado, “um testemunho deve ser apropriado, quer dizer, despojado tanto quanto possível da estranheza absoluta que o horror engendra. Contudo, essa condição drástica não é satisfeita no caso dos testemunhos dos que se salvaram” [RICOEUR, 2007: 187]. Para Ricoeur, “há testemunhas que jamais encontram a audiência capaz de escutá-las e entendê-las” [2007: 175]. É o ouvinte que se levanta e vai embora denunciado por Primo Levi.⁹⁸ Contra essa indiferença, Jeanne Marie Gagnebin coloca que a testemunha seria também aquela

[...] que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente. [2006: 57].

É essa convocação que Levi faz na abertura de sua obra *É isto um homem?* Não se trata de execrar os criminosos, mas de inscrever os crimes na consciência. O leitor é convidado a testemunhar. Considerar, meditar, repetir, transmitir. “Reconhecer que todos são, de algum modo, enquanto homens, sobreviventes de Auschwitz. De Auschwitz [...] e de todos aqueles lugares cujo simples nome suscita horror, e todos os quais não bastará recordar apenas o nome” [BARENGHI, 2005: 191]. Contudo, há uma dificuldade de recepção, pois

o conhecimento do horror induz a um estado de angústia insustentável: nesse ponto, a consciência do ouvinte, perturbada, só admite a realidade reduzindo-lhe a importância, isto é, negando que o horror tenha uma relação com a vida normal [...]. As faculdades racionais só podem ser mobilizadas se as resistências emocionais não se transformarem em obstáculo; daí a necessidade de enfrentar preliminarmente a natural aversão em receber mensagem tão perturbadora [BARENGHI, 2005: 179].

Então, para que o relato de experiências que transformam o sujeito em objeto, como é o caso da tortura, encontre ouvidos dispostos à escuta é necessário lutarmos contra a resistência que temos em reconhecer que o homem é capaz de coisificar o homem, de reduzi-

⁹⁸Primo Levi narra na obra *Afogados e sobreviventes* o sonho recorrente das vítimas: “[...] o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e não terem crédito ou mesmo serem escutados. Na forma mais típica [e mais cruel], o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente” Cf. LEVI, Primo [2004], p. 10.

lo à animalidade; de transformar o extermínio da vida não em obra da morte, mas do Mal [RICOEUR, 2012a]; de nos confrontarmos com a dolorosa realidade do sublime, do excesso provocado pela narrativa do horror que transborda aos sentidos e às formas, e também de enfrentarmos o sentimento de culpa imposto pelo medo e pela neutralidade conveniente.

A resistência se associa então a uma espécie de fuga denunciada por Suzana Lisboa, ao falar sobre as inúmeras vezes em que as pessoas saíram e saem da sala quando chega “porque não querem mais ouvir falar neste assunto, porque eu sou aquela que traz problemas, nós – familiares de mortos e desaparecidos políticos – somos aqueles que trazemos problemas”.⁹⁹

Para Seligmann, a resistência ao enfrentamento do real parece estar ao lado do negacionismo. E esse sentimento não está ausente no sobrevivente. Ao contrário, mora nele “e o tortura, gerando uma visão cindida da realidade” [2012: 67]. A resistência ao real seria uma das marcas “de nossa atual sociedade caracterizada pela presença traumatizante da violência” [2012: 67]. Contudo, apesar da resistência, dos engodos de esquecimento e da fratura da memória subjetiva, o teor do testemunho não pode ser desconsiderado, pois, como diz Primo Levi,

[...] não sei, e me interessa pouco saber, se em meu eu profundo se aninha um assassino, mas sei que fui vítima inocente, e assassino não; sei que os assassinos existiram, não só na Alemanha, e ainda existem, inativos ou em serviço, e que confundi-los com suas vítimas é uma doença moral ou uma afetação estética ou um sinal sinistro de cumplicidade; sobretudo, é um precioso serviço prestado [intencionalmente ou não] aos negadores da verdade [2004: 41].

Segundo Ricoeur, reconhecer o testemunho em reciprocidade mútua faz parte de uma política de justa memória, primeiramente à vítima, mas também ao restante da sociedade. E no caso do testemunho o que a vítima busca não é compaixão, mas reconhecimento e resposta

⁹⁹O trecho foi extraído do depoimento de Suzana, esposa de Luiz Eurico Lisboa, assassinado pelo regime ditatorial em 1972. O corpo foi descoberto ainda durante a ditadura [1979]. Todavia, as circunstâncias da morte e os nomes dos responsáveis ainda não foram esclarecidos. No depoimento, Suzana relata que “a versão oficial é de que o Luiz Eurico se suicidou assim como se *suicidaram* muitos outros na época da ditadura.” E salienta: embora o Estado brasileiro tenha reconhecido sua responsabilidade objetiva pela morte e desaparecimento dos opositores políticos por meio da Lei nº 9.140/95, coube às vítimas o ônus da prova, pois “nós, os familiares, tivemos que montar dossiês de cada um dos nossos familiares. Nós tivemos que procurar nos escaninhos dos Institutos Médicos Legais, nos poucos arquivos que nos foram abertos, como o do DOPS de São Paulo [...] as provas de que aquelas pessoas não tinham sido mortas em suicídios, atropelamentos, tiroteios, mas que na verdade tinham sido assassinadas pelo Estado brasileiro.” E mesmo quando conseguiram as provas, os familiares tiveram que aceitar falsos atestados de óbito. O caso de Herzog é emblemático: assassinado em 1975, somente em setembro de 2012 a justiça determinou que seu atestado de óbito fosse alterado de enforcamento por asfixia mecânica para morte decorrente de lesões e maus-tratos sofridos em dependência do 2º Exército de São Paulo. O depoimento de Suzana foi prestado no Salão de Atos II da Reitoria da UFRGS, em Porto Alegre, no dia 1º de abril de 2011. Cf. LISBÔA, Suzana Keniger [2011], p.215.

à vergonha e à culpa de ter sobrevivido, já que nas situações limites muitas vezes a sobrevivência se dá pelo egoísmo, pela negação do humano, pela sobrevivência animal. “Vergonha daquilo que se é, ou do que se foi, ou daquilo que o outro se transformou e, portanto [quase em virtude de uma infecção contagiosa], daquilo em que nos transformamos, tolerando a infâmia alheia” [BARENGHI, 2005:185]. Para Levi, não há regra para sobreviver. Todavia, sobreviver é dar testemunho do inenarrável de uma experiência de dilaceramento, de expropriação da identidade, de degradação da condição humana. E na experiência do inenarrável, “não é preciso lembrar os detalhes do homem que fomos [nada mais mortificante do que os detalhes], mas não é preciso esquecer que somos *um homem*” [LEVI, apud BARENGHI 2005: 184].

Contudo, se por um lado, no plano cognoscitivo, devemos ir além do detalhe de uma sobrevivência individual, pois importa também avaliar “o que poderia sobreviver de um homem” [BARENGHI, 2005: 177], jogado ao limite, ao extremo do inumano, como ocorreu nos campos de concentração e nas salas de tortura, e que ainda hoje, em certa medida, continua ocorrendo nas prisões e delegacias do mundo,¹⁰⁰ por outro, na escuta pública, os detalhes do horror vivenciado pelas vítimas-testemunhas não podem ser desprezados. Ao contrário, devem ser valorizados, pois muitas vezes são os pormenores da experiência individual, as lembranças diferentes dentro de um espaço e tempo compartilhados que fazem com que o restante da sociedade veja a diferença no comum: a mesma escola, a mesma sociedade, o mesmo tempo com seus lugares e suas datas. Contudo, o horror não vivido diretamente estava lá. Então, o que o detalhe do teor testemunhal atesta e nos põe nos olhos é o desvio do comum das subjetividades regradas pelos ditos das heranças e dos costumes compartilhados. O testemunho do detalhe faz ver o *real* da barbárie.

¹⁰⁰Aqui evocamos a exemplaridade de Guantánamo. De acordo com a ONU, “especialistas que compõem a Comissão Interamericana de Direitos Humanos receberam informações específicas sobre os danos fisiológicos e psicológicos causados pelo alto grau de incerteza que os detidos enfrentam sobre aspectos básicos de suas vidas, tais como não saber se eles vão ser julgados ou se eles serão liberados e quando, ou se eles vão ver seus familiares novamente. ‘Você não pode simplesmente criar uma prisão dessas e mantê-la para sempre, que é o que o Congresso tornou possível ao trazer uma nova lei no início do ano, chamada Lei de Autorização de Defesa Nacional, que prevê essencialmente a detenção militar indefinida sem acusação ou julgamento dos detidos na Baía de Guantánamo’, disse Rupert Colville, porta-voz do escritório de direitos humanos da ONU à Rádio ONU [...]. O Relator Especial sobre Tortura da ONU, Juan E. Méndez, disse que a detenção por tempo indeterminado de indivíduos, a maioria dos quais não foram acusados, ‘vai muito além de um período minimamente razoável de tempo e provoca um estado de sofrimento, estresse, medo e ansiedade, o que em si constitui uma forma de tratamento cruel, desumano e degradante [...].’” As colocações se deram em meio à greve de fome dos presos na base naval, onde os detidos em greve foram alimentados à força com um suplemento nutricional através de tubos inseridos em seus narizes”. GREVE de fome e violações de direitos humanos preocupam ONU. 3 mai. 2013. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/greve-de-fome-e-violacoes-dos-direitos-humanos-em-guantanamo-preocupam-onu/>>. Acesso em 28 maio 2013.

O horror do passado retorna então pelo detalhe, pela exceção à regra [SARLO, 2007: 17], que nos faz com que nos desloquemos de nós mesmos. Para Ricoeur, do “papel do testemunho dos outros na recordação da lembrança passa-se assim gradativamente aos papéis das lembranças que temos enquanto membros de um grupo; elas exigem de nós um deslocamento de ponto de vista do qual somos eminentemente capazes” [2007: 131]. Deslocamento que implica em considerar igualmente o si, os outros e os distantes na temporalidade [passado-presente-futuro] não como mera lacuna, mas como intersecção entre a experiência e a expectativa em conexão com o valor exemplar da justa memória.

E na justa memória, para o filósofo francês, ainda que o testemunho do trauma não atenda aos parâmetros de objetividade buscados pela justiça procedimental, nos crimes de um terceiro, entendido como um Estado que deve segurança e proteção aos indivíduos que residem em sua jurisdição [RICOEUR, 2007: 346], a problemática extrapola a mera figuração, necessita de qualificação legal. E a qualificação legal contradiz a ideia do inenarrável. Assim, considerando o testemunho como *testis* ou *superstes*, como diz Seligmann, na narrativa do trauma não há como separar os dois sentidos. E, em alguns casos, é o detalhe do rastro contido no testemunho da vítima que possibilita a produção de sentidos publicamente compartilhados.

A assertiva é confirmada por Beatriz Sarlo, para quem a narrativa “dos atos de violência estatal por parte das vítimas-testemunhas é uma dimensão jurídica indispensável à democracia” [2007: 24]. Na Argentina, foi o testemunho das vítimas que permitiu a condenação do terrorismo de Estado, sem eles nenhuma condenação teria sido possível. A autora corrobora então com a função que Ricoeur atribui aos testemunhos judiciais na produção dos sentidos publicamente compartilhados quando diz que em seu país:

Todos acompanharam os processos nem sempre surpreendentes do ponto de vista intelectual, mas de grande repercussão na esfera pública; o tema ocupou um lugar muito visível e, na prática, produziu uma nova esfera de debate. Num desses casos que potencializam fatos significativos e não podem ser ignorados, as transições democráticas no sul da América [2007: 46].

Ainda com Sarlo, na Argentina o testemunho foi recebido com a necessária confiança ao enraizamento de princípios democráticos de reparação e justiça. Pois tanto no âmbito judicial como entre os meios de comunicação não se questionou “as possibilidades de reconstruir o passado, salvo pelos criminosos e seus representantes, que atacaram o valor probatório das narrações testemunhais, quando não as acusaram de ser falsas e encobrir os crimes da guerrilha” [2007: 46].

Para Ricoeur, se por um lado, sentir o sofrimento alheio não é da ordem do comando, mas da disposição, por outro, na intersecção entre os pontos de vista veritativo e normativo, “a asseveração da capacidade de imparcialidade [...] uma verdade asseverativa com seu caráter duplo de crença oposta à suspeita e de confiança oposta ao ceticismo” [2008b: 76].¹⁰¹ A universalidade da regra se liga à mudança de ponto de vista como imparcialidade “ao preço do conflito entre dois pontos de vista de que sou igualmente capaz” [2008b: 76].

Segundo o filósofo, a asseveração se sustenta na confiança na palavra e na potência de agir. Contudo, como diz em *Autonomia e vulnerabilidade*, “só se supera a desconfiança como um sobressalto [...], que outros seres humanos podem incentivar [...], por meio da confiança e do apelo à responsabilidade e à autonomia, cujo lugar será encontrado adiante em toda pedagogia, em toda educação moral, jurídica e política” [2008b: 83].

De acordo com Sarlo, considerando a proximidade temporal entre o testemunho do horror e o ocorrido não podemos ignorar que ele “desempenha funções políticas fortes no presente” [2007: 60]. No caso argentino, a confiança se aliou à questão de que “o importante não era compreender o mundo das vítimas, mas conseguir a condenação dos culpados” [2007: 67]. Para a autora, hoje o discurso foi totalmente politizado pelas organizações de direitos humanos, que não pedem apenas atos de justiça, mas também um sentido para o sofrimento das vítimas, implicando no reconhecimento positivo acerca de suas ações [2007: 67].

Dizemos então que o testemunho ultrapassa o horror da singularidade vivida em face ao extremo, pois traz algo que não se restringe a uma circunstância terrível, um indivíduo, um espaço, um território ou um tempo marcado no calendário. Assim, para além da necessária terapia, o testemunho público diz respeito às possibilidades de inventarmos outra história a partir das potencialidades massacradas pelo terrorismo de Estado sem, contudo, desconsiderarmos o impensável do horror como possível e passível de repetição.

Segundo Jaime Ginzburg, experiências de desumanização como o Holocausto e as recentes ditaduras latino-americanas, tendem a “destituir a humanidade de suas referências de medida de sujeição à autodestruição – perante à consciência racional, que em tudo procura causas e efeitos, relações lógicas entre as partes e o todo -, deve necessariamente causar perplexidade. Se não causar, é porque não é mais sentida como trauma coletivo” [2010: 134]. Para o autor, há uma relação entre memória, linguagem e trauma. Contudo, no Brasil escrever sobre as experiências limites da tortura esbarra não apenas na narrativa do inenarrável ou na ausência de escuta, mas na inexistência de um consenso acerca da inevitabilidade da tortura,

¹⁰¹Cf. RICOEUR, Paul. *Justiça e verdade* [2008b], p. 63-78.

pois “muitos cultivam o descaso que, em perspectiva histórica, é potencialmente capaz de reforçar a desumanização” [2010: 135]. De acordo com o autor, a não elaboração do passado violento faz com que a memória encobridora seja continuamente reforçada pela continuidade na democracia de uma orientação e prática de viés autoritário, como demonstra a relação entre violência física, terror e medo em classes populares, cotidianamente reafirmadas pelo Estado.

A violência democrática a serviço do Estado continua sendo como na ditadura marcada pela exclusão dos grupos considerados perigosos ou invisíveis e justificada como necessária à segurança e à paz social. Paradoxalmente, em conjunto com a defesa dos direitos humanos temos a eliminação do outro e a tortura. Para Ginzburg, o “apagamento da memória coletiva das referências à tortura, bem como sua banalização, potencialmente reforçam as chances de naturalizá-la e ignorar a intensidade de seu impacto. O esquecimento é, nesse sentido, em si, uma catástrofe coletiva” [2010: 149].

Para Márcio Seligmann, o testemunho da catástrofe possibilita a construção de uma identidade individual e coletiva para além dos traumas que esfacelaram a sociedade. “Esta passagem pelo testemunho é, portanto, fundamental tanto para os indivíduos que vivenciaram experiências-limite como para sociedades pós-ditaduras” [2012: 70]. Contudo, esse caminho ainda não foi trilhado pelo Brasil. Aqui, a transição democrática tem sido engasgada por articulações políticas em favor da impunidade e da negação dos fatos. “As elites simplesmente decidiram que ‘a página da história deve ser virada’” [2012: 71].

Tais manobras do presente democrático servem ao não julgamento dos responsáveis e nos paralisam na melancolia, difícil de aceitar e conviver. Para Seligmann, o grande desafio que ainda se coloca “é quebrar as barreiras que até hoje impediram este trabalho de testemunho de entrar em funcionamento” [2012: 73], pois mesmo quando em sua luta por memória e justiça as vítimas e seus familiares conseguem publicar o testemunho, seu eco esbarra nos limites das políticas oficiais do Estado brasileiro, mesmo quando o testemunho ocorre e é publicado não entra no ouvido público, nem mesmo como verdade factual, uma vez que é constantemente destruído pela mídia, anulado, transformado em mera troca de acusações entre dois lados radicalizados [SELIGMANN, 2012].¹⁰²

¹⁰²A cobertura dada à audiência pública do torturador e coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra à Comissão Nacional da Verdade vai de encontro à assertiva, pois, se por um lado a justiça o declara torturador, por outro o algoz diz que apenas cumpria ordens. E a grande mídia informa, dá espaço aos “dois” sentidos do relato para que a sociedade forme livremente sua opinião. Contudo, com diz Hannah Arendt, “o apagamento da linha divisória entre verdade factual e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de ação.” Cf. ARENDT, Hannah [2011], p. 309.

Ainda com Seligmann, no Brasil a desconstrução do testemunho se realiza pela máquina do esquecimento que, diferentemente de outras ditaduras latino-americanas, como Argentina e Chile, continua em pleno funcionamento. Aqui, “o debate político não conseguiu pôr em movimento a vítima no sentido dela se transformar em um sujeito que acusa [...]. A vítima foi tratada como alguém alheio à esfera do direito, como um menor a ser tutelado e tratado com migalhas de justiça e de verbas” [2012: 76]. Como um não contado de direito, como simples ruído sem parte que pode ser descartado, jogado fora.

Estamos fechados aos benefícios da escuta do teor testemunhal. Estamos paralisados no trauma e no ressentimento.¹⁰³ E, no caso do ressentimento, como coloca o filósofo Edson Teles, nas novas democracias ele “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” [2007: 71]. Então, as lutas do presente por memória e por justiça não se restringem a atos cometidos pelo Estado no passado, mas também as injustiças praticadas em democracia. A questão vai além da terapia ou da história como ponto final. Relaciona-se diretamente com a forma como as sociedades democráticas contemporâneas constroem e compreendem o viver conjunto e bem e ao que entendem e almejam como paz social.

Contudo, quando a lei suspende a justiça, o que temos não é a paz social, mas a manutenção do desejo de vingança, pois como pensa Ricoeur é o ato de julgar que propicia o ideal de paz social quando traça uma linha entre o ofensor e a vítima, e não o inverso. Para o filósofo, em *O ato de julgar*, “a finalidade da paz social deixa transparecer nas entrelinhas algo mais profundo, referente ao reconhecimento mútuo; não diremos reconciliação; falaremos muito menos de amor ou perdão, que já não são grandezas jurídicas; preferimos falar de reconhecimento” [2008a: 180].¹⁰⁴ Reconhecimento mútuo, daquele que ganhou a sentença e reconhece no outro um sujeito de direito tanto quanto ele. E no que perdeu e declara que a sentença não é uma violência, mas um reconhecimento. Então, tanto o ganhador como o perdedor do processo reconhecem que tiveram a “sua justa parte nesse esquema de cooperação que é a sociedade” [2008a: 181].

No Brasil, como dito várias vezes neste trabalho, tal reconhecimento está bloqueado. E ato inaugural do Estado brasileiro diante de sua responsabilidade para com as injustiças cometidas em seu nome no passado foi o que, para Ricoeur, as vítimas almejam em último

¹⁰³De acordo com Nietzsche, o ressentimento diz respeito a algo que foi impresso na alma e não cessa de causar dor. É um sentimento reativo frente a uma ação infringida por outrem e pelo qual o indivíduo se considera injustiçado. Dessa maneira, nasce em oposição ao outro que não eu. Aqui, o conceito de justiça se liga à ruminação da vingança imaginária, o ressentimento torna-se então mérito e a vingança adquire a aparência de justiça. Cf. NIETZSCHE, Friedrich [2009].

¹⁰⁴Cf. RICOEUR, Paul. *O ato de julgar* [2008a], p.175-181.

lugar: a indenização.¹⁰⁵ Suas vozes seguem então ecoando como ruídos de indignação: é injusto! A sociedade, em grande parte, permanece indiferente. E o Estado e os seus agentes continuam presenteando e fabricando torturadores e produzindo corpos matáveis e torturáveis. É injusto!

¹⁰⁵A questão foi expressa pelo filósofo quando testemunhou perante a Corte de Justiça da República Francesa em um caso de sangue contaminado. Cf. RICOEUR, Paul. *Depoimento como testemunha: o desgoverno* [2008b], p.282-290.

Capítulo 3

A justiça

“Dizer ‘você se lembra’, também significa dizer ‘você não esquecerá’” [RICOEUR, 2007: 100]. Para Ricoeur, a magnitude dos crimes cometidos contra a humanidade nos impôs o dever de não esquecer. Testemunhar e escutar para apaziguar as feridas, como dívida às vítimas, como parte da memória comum compartilhada, mas também como memória de futuro para que os sujeitos sociais não se esqueçam; reflitam e busquem agir em prol de que esses crimes imensos não ocorram *nunca mais*.

No compartilhamento da memória do trauma em projeto de futuro a cena da justiça é quem melhor atende aos parâmetros da narrativa e da audição públicas, pois a justiça demanda que os testemunhos discordantes tornem-se visíveis à coletividade e se obriga a divulgar a sentença, que então estabelece por meio da justa distância o lugar da vítima e do ofensor e assim inscreve o valor exemplar em favor da não repetição desses crimes irrepresentáveis. Nesse sentido, embora a possibilidade de inscrição do valor exemplar não se dissocie do testemunho da experiência, é a justiça que projeta mais fortemente a memória da dor ao futuro, pois “ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” [RICOEUR, 2007: 101].

Nesse contexto, quando as anistias travestidas de perdão nos impõem não lembrar os males, é proibido lembrar os males, não apenas possibilitam a distorção dos sentidos da memória comum compartilhada que constitui a identidade narrativa dos sujeitos sociais que agem no presente, não apenas dificultam a elaboração do trauma e bloqueiam a ação penal contra os perpetradores desses crimes incomensuráveis, mas também obstruem a inscrição da memória em projeto de futuro. Então, ainda que ocorram testemunhos públicos como nas comissões da verdade, quando as narrativas da dor aparecem na cena pública em conjunto com anistias, elas podem funcionar como uma espécie de terapia em torno do sofrimento da vítima, da vitimização, mas não geram uma memória de futuro, “que apenas a inversão da memória em projeto pode tornar pertinente. Enquanto o traumatismo remete ao passado, o valor exemplar orienta para o futuro” [RICOEUR, 2007: 99].

3.1 O bloqueio da narrativa: anistia, justiça e perdão

O paradigma contemporâneo da anistia se insere no nível prático da racionalidade instrumental, que manipula a memória como fim e não como valor. De acordo com esse modelo, embora o perdão institucional apareça na esfera pública como medida adotada por Estados democráticos com o objetivo de reconciliação e pacificação nacional diante de conflitos e crimes do passado, ao mesmo tempo em que institucionaliza o esquecimento, a anistia efetua um controle da memória e da justiça que atende a interesses precisos do presente.

Para o Ricoeur, a anistia “enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido” [2007: 460]. Pois o que ela preconiza precede a instância política, figurando como ato promulgado por um chefe de Estado, discutido e aprovado por um Parlamento. O processo encobridor faz com que ela nasça com a aparência de um legítimo acordo político. Todavia, representa um apagamento que contém duplo esquecimento: *não lembrar os males e é proibido lembrar os males*.¹⁰⁶

E os males que as anistias encobridoras preconizam não podem ser ignorados, pois, para além da impunidade, elas possibilitam o esquecimento de fuga, a repetição e o fortalecimento do discurso negacionista, como indica a afirmação do ex-ditador Augusto Pinochet:

O país sabe que nunca procurei o poder, quando o exerci jamais me agarrei a ele e quando chegou o momento de entregá-lo, de acordo com a nossa Constituição [negociada sob pressão], o fiz lealmente [...] agi como governante infatigável e irredutível no afã de evitar os conflitos armados, por buscar em todo momento a paz

¹⁰⁶Contudo, como evidência Ricoeur quando faz referência ao caso sul-africano, nem todas as anistias visam produzir o esquecimento encobridor: Na África do Sul a Comissão de Verdade e Reconciliação, que anistiou uma parcela dos algozes, teve por objetivo promover a reconciliação da sociedade sul-africana após um longo período de segregação racial. O *apartheid* vigorou de 1948 até 1994. Em 1994, Nelson Mandela é eleito presidente e, em 1995, criada a Comissão. Ela iniciou seus trabalhos em 1996. Depois de cerca de dois anos e do testemunho de mais de 20 mil pessoas, um relatório com 3.500 páginas foi entregue a Nelson Mandela. Como o objetivo da Comissão não era a punição, mas a reconciliação e a verdade por meio da narrativa pública dos fatos, foi concedido perdão institucional aos perpetradores que assumiram os atos de barbárie praticados em nome do *apartheid*. Dos agentes da repressão que prestaram depoimento, apenas 17% [aproximadamente 1.100 pessoas] conseguiram a anistia, o restante apresentou testemunho incompleto ou falso. Assim, diferentemente das anistias da América Latina, na África do Sul a ideia não foi anistia como sinônimo de impunidade coletiva, pois ela foi individual e condicionada. Sem a *verdade* pública dos fatos não havia anistia. Portanto, “não se tratava de apagar, mas de revelar, não de encobrir os crimes, mas pelo contrário, de descobri-los. Os antigos criminosos tiveram de participar da reescrita da história nacional para serem perdoados: a imunidade se merece, ela implica o reconhecimento público de seus crimes e a aceitação das novas regras democráticas” Cf. PONS apud RICOEUR, Paul [2007], p. 490; TELES, Edson [2007].

para o Chile. [...] sou absolutamente inocente de todos os crimes e dos fatos que irracionalmente me imputam [apud PADRÓS, 2004: 10].¹⁰⁷

Nesse contexto, a antítese do esquecimento vai além do desvelamento das memórias impedidas e manipuladas, transforma-se também em dever de justiça. Para Ricoeur, a questão é saber em que medida “podem-se ignorar as angústias dos antigos resistentes ou deportados que lutam contra a amnésia? [...] O esquecimento que ela preconiza não se acompanha de nenhuma leitura satisfatória da história” [2007: 458]. Seu efeito não seria então de ocultar “os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das faltas do passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã?” [2007: 462].

A partir do filósofo, dizemos que no Brasil, ainda que a aprovação da Lei de Anistia tenha se dado em meio às ações repressivas e às manobras político-jurídicas praticadas pela ditadura, como o Pacote de Abril de 1977, que, dentre outras medidas, impôs a figura dos senadores biônicos [os eleitos indiretamente] com o claro objetivo de garantir maioria para a aprovação dos projetos governamentais,¹⁰⁸ o esquecimento institucional produzido pela anistia faz com que ela apareça no espaço público da contemporaneidade como fruto do trabalho de um parlamento e como ato promulgado por um chefe de Estado.¹⁰⁹ E isso não é apenas um resto, uma herança de um passado violento, mas uma ação do presente democrático.

¹⁰⁷Em 11 de setembro de 1973 Salvador Allende foi deposto do governo chileno. Sob a liderança do general Augusto Pinochet, iniciou-se um dos períodos mais sinistros da história do Chile. O Estádio Nacional de Santiago foi transformado em cárcere e centro de torturas. Cerca de 40 mil pessoas foram torturadas. A ditadura durou oficialmente 15 anos. Em 1988, devido a pressão internacional foi realizado um plebiscito para que o povo decidisse se *sim*, queria a permanência de Pinochet no poder, ou *não*, desejava a saída do ditador. Ganhou o *não*. Contudo, mesmo fora da presidência Pinochet continuou no comando das Forças Armadas. Em 1998 se tornou senador vitalício, adquiriu imunidade parlamentar e então abandonou o cargo. Em outubro do mesmo ano, a pedido do juiz espanhol Baltazar Gárzon, foi preso durante viagem à Inglaterra, para que então respondesse pelos crimes de desaparecimento de cidadãos espanhóis, que viviam no Chile durante a ditadura. Foi posto em liberdade sob alegação de que sua saúde era precária. Faleceu aos 91 anos sem prestar depoimento sobre os crimes contra a humanidade que praticou no período. Em 1975, sob o governo de Pinochet, o Chile sediou a “oficialização” da Operação Condor.

¹⁰⁸Sobre o Pacote de Abril e outros atos praticados pelo governo ditatorial durante o período que perpassa a aprovação da lei como a invasão da PUC-SP, comandada pelo Secretário de Segurança Antônio Erasmo Dias durante a realização clandestina do III Encontro Nacional de Estudantes, em 1977; a bomba que vitimou a secretária da OAB, em 1980, e a bomba do Riocentro, em 1981 cf. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da [2010].

¹⁰⁹O processo de aprovação da lei se deu em meio aos governos do General Ernesto Geisel [1974-1979] que iniciou a denominada abertura lenta, gradual e segura. Então, procurando passar a imagem de um governo moderado, sob o argumento de que a subversão estava dizimada, o governo deixou de noticiar as mortes de opositores políticos em falsos tiroteios. No entanto, de acordo com o Dossiê Ditadura, no governo Geisel houve o aumento do número de desaparecidos. Cf. DOSSIÊ Ditadura [2009]. E do General João Batista Figueiredo [1979-1985], responsável pela promulgação da lei e autor de frases como “Hei de fazer desse país uma democracia, se alguém for contra eu prendo e arrebento”.

A assertiva se clarifica quando lembramos que em 2010 o Supremo Tribunal Federal [STF] se recusou a reinterpretar a lei. Em sua preleção, os ministros reescreveram a história quando desconsideraram que em 1979 o Brasil vivia em uma ditadura e que a lei foi aprovada em meio à repressão política e a transição acorda entre as elites e as Forças Armadas. Os ministros argumentaram que a lei foi resultado de um acordo político, de uma negociação democrática e tem legitimidade como instrumento imparcial de equilíbrio e justiça entre forças políticas e sociais em disputa. Para o STF, a anistia é oficialmente o marco histórico e democrático da reconciliação nacional.¹¹⁰

Além de reescrever a história, o Supremo ignorou a lei, pois, de acordo com Pádua Fernandes, o STF desfigurou o ordenamento jurídico brasileiro quando considerou que a emenda constitucional 26/85 elevou à lei de 1979 a hierarquia de lei constitucional e que tal emenda não foi afastada expressamente pela Constituição de 1988.¹¹¹ Para o autor, “a singular ideia de que emenda feita a uma Constituição revogada está acima da Constituição vigente coaduna-se com o quadro de aniquilamento do constitucionalismo pela atual formação do Supremo Tribunal Federal” [2010]. Contudo, a anistia segue como instrumento eficaz de bloqueio à narrativa pública das vítimas na cena da justiça.¹¹² Assim, se considerarmos

¹¹⁰Desvelar a manipulação do passado realizada pelo STF não é o mesmo que esquecer a luta dos movimentos sociais do período. A historiadora Heloísa Greco, em sua tese de doutorado *Dimensões fundamentais da luta pela anistia*, discorre acerca do papel instituinte desses movimentos. Falamos dos Comitês Brasileiros de Anistia, que lutaram por uma anistia ampla geral e irrestrita às vítimas [não aos torturadores, assassinos, mandantes, algozes]. De acordo com a historiadora, embora a anistia proposta pelos Comitês tenha sido inviabilizada pela ditadura, eles tiveram uma ação decisiva na arregimentação da opinião pública que tomou o país na segunda metade da década de 1970 em prol da libertação dos presos políticos. E para além dos resultados imediatos, o movimento rompeu com o consenso estabelecido pela ditadura acerca das atrocidades cometidas. Pois enquanto o discurso e as práticas políticas oficiais buscavam a reciprocidade e o esquecimento das barbáries, as bandeiras propostas pelos Comitês firmaram o *dissenso*, a memória das vítimas e a gramática dos direitos humanos como dimensão básica de cidadania. Cf. GRECO, Heloisa [2003].

¹¹¹Para nós, a emenda 26/85 atrela duas questões que não poderiam ser conjugadas, pois ao mesmo tempo em que convoca uma Assembleia Nacional Constituinte livre e soberana [art. 1], para além da Assembleia que convoca, busca perpetuar a Lei de Anistia [art. 4].

¹¹²A ratificação do STF contraria também a política internacional de direitos humanos da qual o Brasil é signatário como evidencia a sentença Corte Interamericana de Direitos Humanos da OEA no caso Araguaia. Na sentença a Corte afirmou que o país descumpriu o seu dever de adequar o direito interno à Convenção. E ressaltou o relatório do Conselho de Segurança, intitulado “O Estado de Direito e a justiça de transição em sociedades que sofrem ou sofreram conflitos”, onde o Secretário Geral das Nações Unidas salientou: “[...] os acordos de paz aprovados pelas Nações Unidas nunca podem prometer anistias por crimes de genocídio, de guerra, ou lesa-humanidade, ou por infrações graves de direitos humanos [...]”. A Corte declarou ainda, por unanimidade que: “as disposições da Lei de Anistia brasileira que impedem a investigação e a sanção de graves violações de direitos humanos são incompatíveis com a Convenção Americana, carecem de efeitos jurídicos e não podem seguir representando um obstáculo para a investigação dos fatos do presente caso, nem para a identificação e punição dos responsáveis, e tampouco podem ter igual ou semelhante impacto a respeito de outros casos de graves violações de direitos humanos consagrados na Convenção e ocorridos no Brasil.” E determinou à revisão da lei, a localização dos corpos dos desaparecidos, a apuração das circunstâncias das possíveis mortes, a identificação e a punição dos responsáveis. Passados mais de três anos nenhuma das medidas foi cumprida pelo Estado brasileiro. Cf. CORTE Interamericana de Direitos Humanos. Caso Lund e outros

somente o estabelecido pela justiça brasileira, continuamos no duplo esquecimento no sentido atribuído por Ricoeur: não lembrar os males e é proibido lembrar os males.

No entanto, se por um lado, podemos pensar que atos de memória não são o mesmo que atos de justiça, por outro, podemos considerar que nossa memória se constitui em meio a representações que veem de fora, em meio a pontos de referência que não conduzem somente a nomes ou datas, mas também a valores e a correntes de pensamento constituídos no social [HALBWACHS, 2003: 86], ponderamos então que o esquecimento deliberado da anistia pode ser compreendido como parte dos abusos de memória denunciados por Ricoeur. E que tal abuso se insere na memória, individual e coletiva, como uma espécie de conteúdo objetivo que vem de fora, mas que se interioriza e reverbera nos sentidos produzidos pelo homem capaz, induzindo-o assim a agir de certo modo.

No caso brasileiro, os sentidos produzidos pelo esquecimento da anistia se associam ainda com outros abusos de memória e esquecimento [RICOEUR, 2007: 94]. Pensamos, por exemplo, nos nomes de ruas que após quase trinta anos do retorno da democracia seguem homenageando os “heróis” da ditadura ou nas comemorações anualmente realizadas por militares da reserva e por civis para lembrar a “Revolução de 1964”.

Pensamos ainda nas políticas oficiais de reparação às vítimas da ditadura promovidas pelo Estado democrático, como a lei de 1995, que reconheceu objetivamente os mortos e desaparecidos políticos e a lei de 2002, que reconheceu os anistiados políticos, mas que ao invés de criarem espaços para a construção de uma memória coletiva compartilhada, para a narrativa e a escuta dos testemunhos dos sobreviventes, acabaram por assemelhar-se com locais de julgamento, não dos algozes e sim das vítimas e de seus familiares, que são “convocados” a provar sua condição de vítimas do terrorismo de Estado ao próprio Estado infrator, invertendo-se então a tradicional lógica da justiça procedimental. Ou quem sabe como que numa espécie de “ato falho”, reafirmando de forma invertida a possível “culpabilidade” das vítimas, pois, na esfera jurídica o procedimento comumente adotado seria o de fazer o réu, no caso o Estado e seus agentes, provar sua inocência e não a vítima sua condição de ofendido.

Por fim, pensamos na Comissão Nacional da Verdade, que apesar de estar limitada *a priori* pela impunidade da Lei de Anistia, pela certeza jurídica de que seu relatório final não poderá ser usado para fins de julgamento e punição dos possíveis responsáveis apontados, legalmente tem a possibilidade de tornar pública a narrativa testemunhal das vítimas e dos

[Guerrilha do Araguaia] vs. Brasil. Sentença de 24 de novembro de 2010. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010.

algozes e como que numa espécie de terapia, individual e coletiva, elaborar o trauma,¹¹³ nos fazer perceber que devíamos e podemos agir de outro modo. Contudo, como já dito, ela tem privilegiado a política do silêncio e assim, nos parece, contribuído com o esquecimento, com a impunidade e com os abusos de memória.¹¹⁴

Parece-nos que ao priorizar a invisibilidade pública do testemunho a Comissão tem propiciado ainda que o passado se despregue do presente e do porvir. Assim, ao mesmo tempo em que nos traz a expectativa da revelação dos fatos históricos, contribui para afastar o passado do presente e do futuro, pois como nos sugere o pensamento de Ricoeur, é o testemunho que faz a interligação entre a experiência e a expectativa. Nesse contexto, a partir do filósofo, inferimos que os trabalhos da Comissão têm se aproximado mais da inscrição da experiência como herança morta, sujeita ao esquecimento do tempo cronológico em sua dimensão linear e progressista, que desconsidera o vivido na projeção de um futuro realizável do que como tradição viva, que possibilita o resgate e a abertura do passado em perspectiva de invenção do presente e do devir. Dito de outra forma, a reflexão nos indica que a Comissão tem se se aproximando mais da inscrição de um ponto final em uma página da história que pode ser virada do que da elaboração da memória em interseção como a ação do agora e em perspectiva de futuro.

Seguindo a reflexão, no caso brasileiro a associação entre abusos de memória e de esquecimento, entre silêncio e impunidade faz com que os rastros presentes na memória das vítimas ecoem na esfera pública como ruídos quase que inaudíveis; invisíveis. Como consequência, cristaliza-se no imaginário social a versão encobridora da indistinção entre vítimas e algozes, já que de acordo com a anistia brasileira todos estão “igualmente perdoados”.¹¹⁵ Tal versão forjada ainda durante a ditadura ficou conhecida como a teoria dos

¹¹³No entanto, a possibilidade do privado prevalecer sobre o público permanece, pois embora o Art. 5º da lei estabeleça que as atividades sejam públicas, fica a critério da Comissão o sigilo para casos que considere relevante “para o alcance de seus objetivos ou para resguardar a intimidade, a vida privada, a honra ou a imagem de pessoas”.

¹¹⁴Sobre os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade e o uso do argumento “alcance de seus objetivos” como justificativa para seu silêncio público ver INSTITUTO de Estudos da Religião. *Um ano de Comissão da Verdade: Contribuições Críticas para o Debate Público*. Segundo relatório de monitoramento da Comissão Nacional da Verdade [maio de 2012 a maio de 2013]. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://www.iser.org.br/pdfs/II_relatorio_CNV_ISER_WEB_160713_ALT.pdf>. Acesso em 10 dez. 2013.

¹¹⁵Parece-nos interessante observar que os que lutaram com armas contra a ditadura e foram condenados por crimes de sangue não foram anistiados. Nesse sentido, ainda que presos políticos tenham sido anistiados, os algozes foram os principais agraciados pela lei que eles mesmos nos impuseram, pois como esclarece o Dossiê Ditadura, “os presos políticos condenados pelos chamados ‘crimes de sangue’ – considerados na lei crimes de terrorismo, assalto, seqüestro e atentado pessoal – não foram beneficiados pela anistia, permaneceram nos cárceres e somente foram libertados em função da reformulação da Lei de Segurança Nacional ocorrida em 1978, que atenuou suas penas. Eles foram soltos em liberdade condicional, vivendo nessa condição durante muitos anos após a anistia. Na época, diversos juristas questionaram os erros de interpretação da Lei de Anistia:

dois demônios. Segundo Roberto Lima Santos, ela apresenta os crimes da ditadura como sendo:

[...] parte da reação do Estado aos grupos armados apresentados como artífices de uma guerra que, por se utilizar de práticas terroristas, assalto a banco, sequestro, guerrilha, teriam provocado o excesso. É como se a “sujeira” da luta armada tivesse justificado a “sujeira” da repressão do Estado. Essa versão ficou conhecida como a tese da “guerra suja” ou teoria dos “dois demônios”, que justificaria a violência do Estado e a aplicação da lei de anistia a todos os envolvidos, sem distinção entre os membros da luta armada e os torturadores do Estado [2009: 110].¹¹⁶

Contudo, advogar pelo desvelamento das memórias impedidas e manipuladas não significa dizer que opositores políticos não tenham resistido à opressão do Estado por meio da luta armada, mas romper com a versão que iguala as ações daqueles que resistiram ao horror institucionalizado com as dos que planejaram, administraram e executaram uma política governamental de extermínio, cuja estratégia perpassou o sequestro, a tortura, o assassinato e o desaparecimento dos que agiam politicamente contra a barbárie de Estado e então foram transformados em inimigos internos. E muito menos dizer que a memória das vítimas deva substituir a versão encobridora dos dois demônios por uma nova variante dos dois lados, diante da qual o restante da sociedade está isenta de qualquer responsabilidade e não tem nada a pensar, fazer ou dizer. Pois pensar o horror de Estado “como um universo de heróis e traidores permite separá-lo do social, retirá-lo da sociedade” [CALVEIRO, 2013: 127]. E tal perspectiva apenas reforça a ideia de uma guerra entre dois grupos radicalizados e despregados do restante da sociedade. Ao contrário, trata-se de quebrar com o bloqueio da narrativa como forma de romper com a indiferença coletiva e despertar a sociedade para a responsabilidade e o engajamento como reconhecimento e recusa do horror de Estado como valor exemplar para uma convivência social aceitável.

o texto da lei não anistiu os torturadores, ainda que os militares tenham promovido sua aprovação com essa intenção. Não obstante, o texto da lei, embora pouco claro, determina a anistia ‘aos crimes políticos ou conexos a estes’ (1º § do 1º art.), ou seja, aos crimes de qualquer natureza relacionados àqueles praticados por motivação política – os crimes previstos na Lei de Segurança Nacional – ou aqueles cometidos contra o Estado. O crime conexo seria o assalto a banco ou roubo de carro realizado por militantes para apoiar a luta armada. Prevaleceu, entretanto, a interpretação de que os ‘crimes conexos’ se referiam aos crimes cometidos pelos torturadores. Para caracterizar a ligação ou conexão entre os crimes, contudo, é necessário que os autores sejam os mesmos e que tenham os mesmos objetivos e motivações. O que não é o caso do que ocorreu entre os que torturaram e mataram presos políticos durante a ditadura e suas vítimas”. Cf. Dossiê Ditadura [2009], p.24.

¹¹⁶O balanço divulgado pela Comissão Nacional da Verdade confirma a fraqueza do argumento, No balanço há um mapa com centros de detenção e tortura que datam de 1964 e 1965, portanto anterior ao começo da luta armada [a tese da luta armada ganhou força entre os atores políticos que se opunham à ditadura com o AI-5 de 1968, que, dentre outras coisas, proibiu manifestações políticas, suspendeu o *habeas corpus* e instalou a censura prévia]. De acordo com o balanço, até maio de 2013 a Comissão identificou 36 centros de tortura espalhados por sete estados brasileiros: Bahia, Pernambuco, Goiás, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Cf. *Repressão começou antes da luta armada reforça Comissão da Verdade*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=22082> Acesso em: 30 maio 2013.

Dizemos então que embora a anistia vincule-se à inviabilidade da execução penal, enquanto esquecimento institucional suas consequências a ultrapassam. E, nos crimes contra a humanidade, ainda que a culpabilidade criminal possa ser considerada como um reconhecimento ínfimo diante das atrocidades cometidas, sem reconhecimento não há desligamento ou reconciliação. E, para Ricoeur, “nos grandes processos ensejados pelas catástrofes do século, esse trabalho de luto não é oferecido apenas às vítimas, se é que elas ainda existem, mas aos seus descendentes, parentes e aliados, cuja dor merece ser honrada” [2008a: 189].¹¹⁷

Para o filósofo, ainda que as anistias possuam uma grandeza política que é destruir a dívida, quando impõem o perdão por meio do apagamento dos males inviabilizam a concessão. Elas podem funcionar como “uma terapia social emergencial, sob o signo da utilidade e não da verdade” [2007: 462], pois sabemos a partir de Freud que os rastros ou as mãos sujas de sangue não se desvanecem por decisão institucional como evidenciam a indignação para com a injustiça do passado e do presente, tônica manifesta pela narrativa das vítimas e dos movimentos sociais, herdeiros da memória impedida.¹¹⁸

Então, para além da impossibilidade de esquecimento, embora as anistias adotem a racionalidade instrumental e justifiquem o perdão como esquecimento institucional necessário e justo à pacificação social e à reconciliação nacional, de acordo com Ricoeur há uma dissimetria entre anistia, justiça e perdão.

Em Ricoeur, a justiça é uma disposição incondicional onde o si, os outros e os distantes devem ser igualmente considerados, “viver bem, com e para os outros, em instituições justas” [2008b: 62]. Ela é da ordem do sentir o sofrimento alheio e não do dever ou do eu abstrato e transcendental kantiano, portanto excede a lógica calculável do direito, é da ordem da convicção, do engajamento de um dever sem dever e sem dívida. Para o filósofo, a justiça tem um componente ético que a faz, “entre todas as virtudes [...] a que, por excelência e por constituição, é voltada para outrem. Pode-se até dizer que a justiça constitui o

¹¹⁷Cf. RICOEUR, Paul. *Condenação, reabilitação, perdão* [2008a], p. 183-197.

¹¹⁸A indignação ecoa como rastro, como demonstram os escraches promovidos por jovens de países que passaram por ditaduras como Argentina, Chile e Brasil. Embora eles não tenham vivido diretamente os horrores de Estado, manifestam sua indignação pela injustiça e a existência de uma memória coletiva impedida quando denunciam publicamente torturadores que não foram presos ou julgados. Cf. MELO, Dafne. *Escracho, um instrumento de luta*. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1159>>. Acesso em: 01 fev. 2014; TELES, Edson. *Se não há justiça, há escracho*. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2012/04/19/se-nao-ha-justica-ha-escracho/>>. Acesso em: 01 fev. 2014.

componente de alteridade de todas as virtudes que ela arranca do curto-circuito entre si mesmo e o si mesmo” [2007: 101].

A justa distância professada por Ricoeur se aproxima da hospitalidade incondicional de Derrida [2003]. São éticas no sentido forte do termo, pois instituem o acolhimento não regulado pelo direito, para além dos limites estabelecidos pelo direito, para além de si mesmo. Nesse sentido, colocam o impensável, o não calculado, o que perturba a lei vigente, o direito dos *sem rosto* como hospitalidade absoluta. Tudo se passa então como se a ética de Ricoeur ou a hospitalidade incondicional de Derrida fossem impossíveis, como se aceitação absoluta de outrem, do estrangeiro, dos *sem rosto* fosse da ordem do dom, uma vez que ultrapassa a ordem do pacto da hospitalidade condicionada pelo direito regulador do Estado. Pois “é uma lei sem imperativo, sem ordem, sem dever. Uma lei sem lei” [DERRIDA, 2003: 73] que, contudo, evidencia tanto a insuficiência do direito como sua perfectibilidade. A lei da hospitalidade incondicional rompe com a hospitalidade de direito, “não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso” [DERRIDA, 2003: 25]. A justiça excede então a lógica calculável do direito, excede ao direito nacional, internacional, instituído, pois “o direito é o elemento do cálculo, e é justo que exista direito, mas a justiça é incalculável” [DERRIDA apud BERNARDO, 2005: 179].

O que temos então é a instalação da promessa de uma democracia por vir, de outra lei, de outro direito, de outra política. Para Olivier Abel, em Ricoeur “o justo se enraíza em pontos de vista ancorados em narrações, histórias, línguas, corpos. Instaure-se entre duas vertentes do justo uma circularidade viva, que Ricoeur não se cansa de cultivar e aprofundar, sem nunca se resignar a uma ou a outra” [1996: 94].

Contudo, no contemporâneo as democracias têm se pautado no cálculo da lei ou na lógica binária do justo e do injusto de direito, onde o Estado não se cansa de reivindicar monopólio da violência legítima. “Essa violência, que se pode dizer fundadora, ainda observável no cerne dos Estados liberais, tem expressão máxima na ameaça de recorrer à violência contra os supostos inimigos da ordem democrática” [RICOEUR, 2008b: 257].¹¹⁹

¹¹⁹No Brasil, a impunidade dos crimes da ditadura tem reforçado a materialização da ameaça indicada por Ricoeur, pois, de acordo com a pesquisadora Kathryn Sikkink, a impunidade dos crimes contra a humanidade praticados pelas ditaduras latino-americanas tem incentivado as recentes violações de direitos humanos. Em seu trabalho, a autora evidencia a relação entre a realização de comissões de verdade e atos de justiça e o nível de respeito aos direitos humanos. Onde ocorreram julgamentos das violações e instalação de comissões, a *PTS-Political Terror Scale* ou Escala de Terror Político diminuiu quando comparada ao período anterior. Já nos países onde esses mecanismos não foram aplicados se deu o inverso. Assim, enquanto na Argentina e no Chile o nível de PTS passou de 4 para, respectivamente, 2,3 e 2,8, no Brasil a PTS aumentou de 3,2 para 4,1. A escala quantitativa vai de 1 a 5 e mede violações de direitos humanos, como execuções sumárias, torturas,

Tal perspectiva faz com que a ação política seja questionada como prática legítima a invenção democrática conforme nos sugerem o pensamento de Hannah Arendt e o ideal de justiça tal como aludido por Derrida e Ricoeur. A associação entre violência legítima de Estado e desconfiança da ação política possibilita que o *dissenso* adquira a aparência de uma hostilidade, de uma ameaça à segurança social, que deve ser combatida em nome da justiça e da harmonia coletiva. Então, em situações emergenciais, para manter a segurança nacional e pela prerrogativa legal o Estado pode legitimamente suspender direitos garantidos pelo pacto [AGAMBEN, 2004].

A partir dos filósofos dizemos que nas democracias contemporâneas a justiça e a ação política foram capturadas pelo direito e, como no totalitarismo e nas ditaduras, a suspensão da lei permanece como um ato justo de direito. E a justificativa é sempre a mesma: suspender a lei em nome da necessidade de melhor administrar os conflitos, pois em situações específicas as leis de direito sempre podem acolher um indesejável, um inimigo, um parasita. Nesse nível, há o risco de que o conflito político seja consensualmente associado com a intolerância.¹²⁰

Com Ricoeur, refletimos então que não podemos almejar a um consenso que não respeite a pluralidade, pois do contrário o que temos é o reconhecimento da alteridade como rejeição, como exclusão, como intolerável. Para o filósofo, só podemos almejar a um consenso conflitual para uma convivência social pacífica e não violenta, pois se por um lado cada indivíduo, comunidade, coletividade nacional tem seu intolerável, por outro há um critério para o intolerável. O intolerável é o que não merece respeito, o irrespeitável [1995b]. No entanto, ele não deve ser combatido por uma violência em acréscimo, mas pela troca de argumentos. Argumentar pode ser então uma maneira astuciosa de continuar no combate sem sucumbir à violência, e a palavra é “a única resposta humana à violência” [RICOEUR, 2008b:

desaparecimentos e prisões políticas. Ela tem por base o trabalho da Anistia Internacional e o Relatório Anual de Direitos Humanos produzido pelo governo dos Estados Unidos. SIKKINK, Kathryn apud, SILVA FILHO, José Carlos Moreira da [2010].

¹²⁰No Brasil, a associação faz história como evidencia o Ato Institucional de 13 de dezembro de 1968 – AI-5, que suspendeu o *habeas corpus* para os inimigos da segurança nacional, ao mesmo tempo em que excluiu as possibilidades de apreciação judicial das ações praticadas de acordo com o ato [artigos 10 e 11]. Então, em nome do combate ao inimigo interno, o AI-5 institucionalizou a prática ilegal da tortura, do assassinado e do desaparecimento dos opositores políticos quando decretou a impunidade dos algozes. Em 5 de setembro de 1969, com o Ato Institucional – AI-13, tivemos a retirada da cidadania dos considerados perigosos à segurança interna. Até 1978 cerca de 130 brasileiros foram oficialmente banidos do território nacional. Após 10 anos de vigência do AI-5 e em meio à denominada abertura lenta, gradual e segura os dois atos foram revogados. Contudo, a prática da suspensão de direitos permanece no contemporâneo, como demonstra a medida de internação compulsória de dependentes químicos adotada pelo governo do Estado de São Paulo no primeiro semestre de 2013. A medida é baseada em decisão judicial, fundamentada em laudo médico e legitimada pelo discurso em prol da manutenção da vida do dependente e da segurança social. Assim, mesmo em tempos de democracia, em nome da vida e da segurança são retirados direitos de uma parcela da sociedade. E a arbitrariedade continua sendo justificada pelo bem da coletividade.

270]. Todavia, “o compartilhamento da palavra não pode ocorrer sem arbitragem normativa de regras que presidam à discussão. Todo o problema consiste em passar da mediação da linguagem para o direito da argumentação” [RICOEUR, 2008b: 270].

Ricoeur define o consenso conflitual como o que instaura o tolerável. “Consenso porque tem como fundamento o reconhecimento e o respeito à liberdade do outro de expressar suas opiniões [...]; conflitual, porque este consenso é sempre precário, fruto de um compromisso frágil e temporal entre leituras, valores, tradições diferentes” [TOSI, 2012: 191]. Para o filósofo, o desacordo deve ser público, pois é somente a partir dele que chegamos a um consenso por intersecção ou a um desacordo razoável.¹²¹ Então, “a preocupação com interesses cruzados da pessoa e da sociedade fica confiada à guarda da concepção de justiça que governa as relações sociais e políticas vigentes nas sociedades democráticas avançadas” [2008b: 39]. É dessa forma que “o justo está diretamente implicado nos ‘não-ditos dos códigos’” [2008b: 39].¹²² E acrescentamos também na dimensão simbólica da identidade plural das heranças compartilhadas.

Todavia, “a ideia de consenso por intersecção continua sendo uma ideia pragmática, avalizada por uma experiência no mínimo bicentenária da prática democrática” [RICOEUR, 2008a: p.108]. Portanto, o universalismo que diz a justiça não se dissocia das condições históricas de sua formulação e aplicação. Dessa forma, como pensa o filósofo em *O Universal e o histórico*, o universalismo pode ser definido como uma ideia reguladora do espaço comum, mas que se diz de formas plurais, pois “a humanidade só existe em culturas múltiplas” [RICOEUR 2008b: 279]. Assim, se por um lado é universal o que é reconhecido como comum, por outro o consenso acerca do que é comum é contextualmente temperado pela ação política de cidadãos ativos que dizem os limites do direito e o deslocam para além do cálculo.

Chegamos então a Jacques Rancière. Para o filósofo, quando a democracia do consenso ou a pós-democracia faz desaparecer a aparência, o erro do cálculo, o resto da conta, o litígio do povo, desaparece o movimento que introduz o invisível, que muda o visto até então, o duplica e reconfigura, desaparece o povo como uma parcela dos sem-parcela que manifestam o dano como enfrentamento e conquistam o direito de serem contados como seres

¹²¹Ricoeur atribui o conceito de desacordo razoável a John Rawls, que o define “como um desacordo entre pessoas razoáveis, ou seja, pessoas que desenvolveram suas duas qualidades morais [essas faculdades são a capacidade de ter um senso de justiça e uma concepção do bem] em grau suficiente para serem cidadãos livres e iguais numa democracia, pessoas que têm um desejo duradouro de ser membros plenamente ativos da sociedade durante a sua vida”. Cf. RAWLS, John apud RICOEUR, Paul, p.107. In: *Depois de Uma teoria da justiça de John Rawls* [2008a], p. 89-110.

¹²²Cf. RICOEUR, Paul. *Introdução* [2008b], p. 1-46.

que falam e modificam os dispositivos de controle do Estado. Desaparece a política [1996: 105]. “A partir daí, podem instaurar procedimentos de contagem exaustiva. O povo é idêntico à soma de suas partes. A soma de suas opiniões é igual à soma das partes que o constituem. A contagem é sempre par e sem resto” [RANCIÈRE, 1996: 107]. O litígio torna-se problema e a manifestação do dano é substituída pelo tratamento da falta por meio da solução mais racional, objetivamente a única possível. Na democracia do consenso, a visibilidade do resto se torna intolerável. No entanto, considerando o pensamento de Ricoeur, isso é intolerável. Trata-se então de inverter a lógica e rearticular as partes, dar visibilidade às parcelas dos sem-parte, fazendo-os contáveis da justiça de direito.

A assertiva nos faz pensar no testemunho das vítimas do horror de Estado, que as anistias transformam em não contáveis de direito ou no *quem* da identidade narrativa: “Quem é aquele que fala? Quem realiza esta ou aquela ação? De quem é a história aqui narrada? Quem é responsável por esse dano ou esse mal feito a outrem?” [RICOEUR, 2008a: 22]. Da pergunta *quem* passamos ao acontecimento, *o quê?* E a causa, *por quê?* Então nas catástrofes coletivas a identidade do sujeito de direito se liga à identidade narrativa do inenarrável e à identidade dos povos, das nações, das sociedades, inscritas pelas representações escritas pelos historiadores e pelo valor exemplar dos atos de justiça.

Para Ricoeur, aqui a clínica deixa de ser o espaço adequado à elaboração do trauma, uma vez que a necessidade de escuta se eleva à esfera pública. Segundo o filósofo, a cena do tribunal é a que melhor atende a uma audição compartilhada, pois ao contrário da relação paciente-analista ou do trabalho silencioso do historiador nos arquivos em seu diálogo quase que solitário com as fontes, a acareação jurídica materializa o *dissenso* quando exige o relato público dos testemunhos discordantes. A sentença é um dizer público. “Todo o resto decorre disso: purgação do passado, continuidade da pessoa e também – e quase sobretudo – afirmação da continuidade do espaço público” [RICOEUR, 2008b: 181]. Para o filósofo, nunca é excessivo insistirmos no efeito do tornar público, “dadas à cerimônia do processo e à promulgação das penas pelos meios de comunicação, entre outros. Essa publicidade deveria consistir numa educação para a equidade, disciplinando o impuro desejo vingativo” [2008a: 189].¹²³

De acordo com o filósofo francês, tal perspectiva é inerente às fases do processo. São elas que põem “a nu as operações de argumentação e interpretação que levam à tomada de decisão final, a sentença, também chamada julgamento” [2008b: 61]. Assim, é durante as

¹²³Cf. RICOEUR, Paul. respectivamente, *O guardião das promessas de Antoine Garapon* [2008b], p. 175-186; *Condenação, reabilitação, perdão* [2008a].

etapas da justiça processual, que vão da fase deliberativa ao julgamento e à sentença, que os testemunhos são ouvidos e a controvérsia analisada, pois é por meio do entrecruzamento dos discursos e das provas que se chega à decisão final ou à pena, onde não há mais retorno. E “é por isso que a função de retribuição da sentença deve ser considerada como subordinada a sua função restauradora tanto da ordem pública quanto da dignidade das vítimas a quem a justiça é feita” [RICOEUR, 2007: 335].

Assim se como ensina Freud, é primeiro como sujeito falante que nosso domínio se mostra, ao mesmo tempo ameaçado e limitado. Um poder que temos, mas que não é nem integral, nem transparente em si mesmo, e toda a psicanálise resulta disso. A justiça se aproxima da psicanálise, ao menos no sentido de desvelar a vitória da palavra sobre a violência. “Nela, o outro está implicado de vários modos: como beneficiário, como testemunha, como juiz, e, mais fundamentalmente, como aquele que, contando comigo, com a minha capacidade de cumprir a palavra, me chama à responsabilidade, me torna responsável” [RICOEUR, 2008a: 28].

Nas catástrofes coletivas, como o nazismo e as recentes ditaduras latino-americanas, a justiça faz parte da responsabilidade política e também vicária que “todo governo assume pelas proezas e malfeitorias de seu predecessor, e toda a nação pelas proezas e malfeitorias do passado” [ARENDR, 2004: 89]. Nesse nível, a responsabilidade difere da culpa, pois “não existem coisas como culpa coletiva ou inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos” [ARENDR, 2004: 91]. Faz parte também da responsabilidade moral, que perpassa os valores e as ações dos indivíduos que vivem em sociedade, e também da criminal, que obriga os agentes a assumir sua culpa quando os atos de justiça reconhecem publicamente o lugar da vítima e do ofensor, “aqueles que cometeram a ofensa e sofrerão a pena [...]. Nela se resume a suspensão da vingança” [RICOEUR, 2008a: 187].

Para Ricoeur, a justiça em ato suspende o desejo de vingança como um terceiro que, por meio da justa distância, faz a mediação e estabelece o lugar da vítima e do ofensor e pune o culpado. Assim, a intervenção judiciária pode ser definida como o “conjunto dos dispositivos por meio dos quais o conflito é elevado ao nível do processo, estando este, por sua vez, centrado no debate de palavras, cuja incerteza inicial é finalmente deslindada por uma palavra que expressa o direito” [2008a: 4].¹²⁴

¹²⁴Cf. RICOEUR, Paul. *Prefácio* [2008a], p. 1-31

Enquanto punição, a justiça tem duas funções: uma função de curto prazo, “que é a proteção da sociedade contra toda e qualquer ameaça à ordem pública; uma finalidade de longo prazo, que é a restauração da paz social. Todas as medidas de reabilitação, pertencentes ao sistema penal, estão a serviço deste último fim” [RICOEUR, 2008b: 259].¹²⁵

O ato de julgar cria então um precedente de que o discurso vale mais que a violência. Nesse efeito consiste a réplica mais significativa dada pela justiça à violência. Pois se por um lado no “processo há o conflito, a pendência, demanda, o litígio; e no pano de fundo do conflito há a violência” [RICOEUR, 2008a: 179], por outro, a justiça seria a escolha do discurso diante da violência, contra o desejo de vingança ou a pretensão do indivíduo de fazer justiça com as próprias mãos, que seria o mesmo que acrescentar mais violência à violência. Assim, se o ato de julgar instaura a paz social por meio da palavra, o não julgar mantém a violência como potência em ato. Para o filósofo, dois aspectos sintetizam o ato de julgar:

[...] Por um lado, deslindar, pôr fim à incerteza, separar as partes; por outro, fazer que cada um reconheça a parte que o outro toma na mesma sociedade, em virtude da qual o ganhador e o perdedor do processo seriam considerados como pessoas que tiveram sua justa parte nesse esquema de cooperação que é a sociedade [RICOEUR, 2008a: 181].

Ricoeur diz então que, “se o perdão fosse possível nesse nível, ele consistiria em retirar a sanção, em não punir quando se pode e se deve punir. Isso é impossível diretamente, pois o perdão cria a impunidade, que é uma grande injustiça. [...] O imperdoável de direito permanece” [2007: 476]. Permanece a indignação. É injusto! “A questão colocada é então a do lugar do perdão na margem das instituições encarregadas da punição” [RICOEUR, 2007: 466].

Para o filósofo, a estrutura fundamental do perdão é a falta que “consiste na transgressão de uma regra qualquer, de um dever, que envolve consequências apreensíveis, a saber, fundamentalmente, um dano causado a outrem” [2007: 468]. Portanto, antes do mal ser imputado ao sujeito da ação temos as regras que reconhecem a ação como falta, como mal. Contudo, não há como separar o agente e a ação. No mais, como diz Derrida, “separar o culpado de seu ato ou, em outras palavras, perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que não aquele que cometeu o ato” [apud RICOEUR, 2007: 498].

¹²⁵Para Ricoeur, na questão da privação de liberdade e do sucessivo castigo físico entre os muros da prisão, “somos confrontados com a falta de alternativa exequível à perda de liberdade, à prisão. Essa confissão equivale a admitir um fracasso coletivo de nossa sociedade. É fato que não dispomos de nenhum projeto viável de abolição total da prisão.” Cf. RICOEUR, Paul. *Justiça e vingança* [2008b], p. 259.

De fato, para o filósofo francês “não pode haver perdão a não ser que se possa acusar alguém, de presumi-lo ou declará-lo culpado” [2007: 467]. Contudo, o perdão difere da justiça, pois se a justiça por meio da justa distância estabelece o lugar da vítima e do ofensor e pune o culpado, o perdão é sem mediação, é uma relação direta entre a vítima e o ofensor. Ele difere também da anistia, pois se ela instaura a invalidade de toda e qualquer ação em juízo, de todo e qualquer processo criminal, de toda e qualquer punição a um ofensor nominalmente reconhecido e assim “tende a apagar as marcas psíquicas ou sociais, como se nada houvesse ocorrido” [RICOEUR, 2007: 477], o perdão exige memória, só perdoamos o que podemos lembrar.

A justiça e a anistia também são dissimetrias, pois enquanto a primeira julga e pune o culpado, a segunda inviabiliza toda e qualquer ação jurídica. Contudo, para Derrida, nos crimes contra a humanidade elas se encontram na imprescritibilidade. Segundo o filósofo, o imprescritível e a anistia se aproximam quando instauram a exceção no direito, pois se o imprescritível instaura o além do tempo, o perdão institucional está além da lei [2005a]. Na prática jurídica a imprescritibilidade é então a primeira prova a ser enfrentada pela anistia, pois o que ela dá a entender é que “nenhuma lei dos homens, no tempo dos homens, pode subtrair o criminoso ao julgamento” [DERRIDA, 2005a: 54].

No entanto, se a anistia enquanto perdão institucional suspende o direito quando cria a impunidade, para Ricoeur a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade torna-se legítima de direito, pois “ao suprimir os prazos de ação processual, o princípio da imprescritibilidade autoriza a processar indefinidamente os autores desses crimes imensos” [2007: 479]. E em tais crimes a natureza da gravidade dos atos justifica a ausência de limite temporal para o julgamento, a responsabilização criminal, a punição.

Segundo o filósofo francês, quando falamos desses crimes a discussão acerca do esquecimento institucionalizado não deveria nem mesmo ser colocada. Aqui, Ricoeur se afasta de Hannah Arendt, para quem, se por um lado, diante da irreversibilidade da ação humana, a capacidade de perdoar nos libera da condição de vítima e do desejo de vingança, pois sem ela ficaríamos presos à violência da qual fomos vítimas, por outro “a alternativa para o perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição” [2010: 300]. Segundo a filósofa, o que ambos têm em comum é que nos libertam de um passado que de outra forma não passa. Portanto, é significativo “que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável” [2010: 301]. O que Arendt nos diz é que quando não há normas adequadas à punição não há perdão. Esse é o caso dos crimes contra a humanidade. Tais crimes são imperdoáveis de fato e de direito.

Já para Ricoeur a questão não se coloca porque o perdão “não pertence à ordem jurídica, nem sequer pertence ao plano do direito” [2008a: 196]. Não é do direito tanto por sua finalidade como por sua lógica. O filósofo diz então com Derrida que o perdão “é incondicional, ele é sem exceção e sem restrição. [...] Não se pode ou não se deveria perdoar, apenas há perdão, se houver, onde há algo imperdoável” [2007: 474]. Por se dirigir ao imperdoável se refere ao que não é remediável, ao irreparável de fato e de direito e exige memória, uma vez que não há como perdoar aquilo que não lembramos. O perdão dá então futuro à memória. No entanto, sendo incondicional nunca é devido. E, como demanda o face a face, somente à vítima cabe concedê-lo ou recusá-lo.

A questão foi expressa durante os trabalhos da Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul, como demonstra a fala de uma das vítimas do *apartheid*, que teve o marido assassinado. Quando lhe perguntaram se estava disposta a perdoar, ela então respondeu: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio.] Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio.] Somente eu posso perdoar. [Silêncio.] E não estou disposta a perdoar” [apud DERRIDA, 2005a: 75].

Ricoeur concorda então com Derrida, para quem “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” [2005a: 75]. O perdão “é da competência da pura singularidade da vítima, unicamente em sua solidão infinita” [DERRIDA, 2005a: 75]. Portanto o perdão não deveria ser associado a uma relação que ultrapasse ao face a face. Ou instituído juridicamente como uma política de Estado, ainda que justificada por uma finalidade como a da reconciliação nacional. Pois:

[...] cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, seja ela nobre e espiritual [remissão ou redenção, reconciliação, salvação] cada vez que ele tende a restabelecer uma normalidade [social, nacional, política, psicológica] por um trabalho de luto, por uma terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem seu conceito. O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizante [DERRIDA apud RICOEUR, 2007: 475].

Isso não significa dizer que as comissões da verdade não tragam benefícios. Na África do Sul, por exemplo, foi realizado o necessário trabalho de memória e luto quando as vítimas narraram sua dor diante dos ofensores e de testemunhas. Contudo, “o dito ‘trabalho de luto’ é incompatível com um conceito rigoroso do perdão” [DERRIDA, 2005a: 76]. Para Ricoeur, na África do Sul “a anistia concedida pelo comitê competente tampouco valia perdão por parte das vítimas privadas da satisfação que a sanção de um processo costuma trazer” [2007: 491].

Quanto aos algozes, ainda que tenham confessado, quer por arrependimento moral, quer para se livrar da punição, “a impunidade de fato de crimes antigos transformou-se, para eles, em impunidade de direito, em recompensa de confissões sem contrição” [RICOEUR, 2007: 491].

O testemunho dado à Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul funcionou como uma espécie de terapia datada. As revelações tinham uma data, uma “duração finita e controlável, as encenações e atos de uma revelação, de um testemunho e de um trabalho de luto” [DERRIDA, 2005a: 85]. E quando chegasse a data previamente programada fechava-se a cortina das revelações. Uma terapia com duração predeterminada, se é que podemos falar em terapia datada *a priori*. Nem justiça, nem perdão. Teria sido então verdade e reconciliação?

Durante os trabalhos a Comissão ouviu publicamente 200 declarações. No processo, “os sul-africanos descobriram, com o imenso e terrível problema do ‘testemunho’, que ‘a relação entre verdade e reconciliação é muito mais complexa do que imaginavam’. A ‘verdade’ podia tanto favorecer como desencorajar a dita ‘reconciliação’” [DERRIDA, 2005a: 52].¹²⁶ Contudo, a anistia se justificou pela necessidade da cura das divisões do passado ou da dita unidade do corpo social.

A terapia proporcionada pela anistia sul-africana se insere na lógica da racionalidade política do contemporâneo ou no cálculo estratégico de governo. Pois ainda que se falasse de verdade, o imperativo não foi propriamente a verdade, muito menos a justiça, mas a unidade nacional e a cura pelo trabalho de luto ou a terapia do corpo social. Para Derrida, “a mesma lógica terapêutica pode privilegiar prescrições, ousarei dizer, receitas diferentes, estratégias opostas de um a outro momento da história do corpo nacional” [2005a: 59].

Ponderamos então que na Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul o testemunho foi capturado pela racionalidade política: *testemunhar para como numa terapia curar, reconciliar, unificar o corpo social e para tal perdoar, anistiar* [DERRIDA, 2005a]. Contudo, para Ricoeur, a condenação da instrumentalização do perdão merece uma ressalva, pois são os abusos de esquecimento que contrabalançam os abusos de memória [2007: 507]. Assim, se a aposta da anistia é calar o não esquecimento da memória, como uma espécie de guardiã da ordem psíquica, talvez não devêssemos condenar todas as anistias, mas denunciar seu caráter terapêutico.

¹²⁶Parece-nos que o trabalho da Comissão de Anistia brasileira se aproxima do modelo, pois o pedido de perdão é feito pelo Estado e não pelo ofensor e em alguns casos dirigido ao familiar da vítima originária, morta ou desaparecida.

Todavia, o que pensar das anistias que justificam o perdão como finalidade à reconciliação nacional sem ao menos revelar a verdade dos fatos? Sem ao menos proporcionar a necessária terapia por meio do testemunho público do horror de Estado? Ou da multiplicação das cenas públicas de arrependimento deslocadas do face a face entre a vítima e o ofensor? Sem a palavra libertadora proferida pela vítima? ¹²⁷ Dissemos então com Derrida que, “se há perdão [...], ele deve poder ser concedido independente de pedido”. [apud RICOEUR, 2007: 484]. Mas concedido pela vítima, se ela assim o desejar. Pois como pensa Ricoeur, se “uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo de modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tampouco será de um mandamento, de uma ordem, mas a de um desejo no modo optativo” [2007: 462].

Contudo, ainda que recusemos a equiparação entre a anistia e perdão, a força política das cenas de arrependimento do Estado não pode ser negada. No entanto, para Ricoeur elas não podem ser confundidas com o perdão. E tais atos carregam ainda a suspeita da banalização, da teatralização das cerimônias ou a desconfiança acerca do pedido que os políticos fazem às “vítimas de quem, de resto, eles não são o agressor pessoal e as quais, por sua vez, não sofreram pessoalmente o dano em questão” [2007: 485].

A cena do perdão corre o risco de tornar-se então um mero jogo político que ao mesmo tempo em que não possui valor jurídico desfruta dos benefícios do espaço público como lugar de legitimação para as manipulações da memória. Contudo, não podemos confundir a responsabilidade política de “quem usufruiu os benefícios da ordem política deve, de certo modo, responder pelos males criados pelo Estado do qual faz parte” [RICOEUR, 2007: 481] com o perdão, que é um ato moral e assim não pode ser institucionalizado como política de Estado ou usado como substituto para atos de justiça.

Voltando ao caso brasileiro e a partir de Ricoeur e Derrida, ponderamos que fazer da Lei de Anistia o mesmo que perdão é no mínimo uma deformação conceitual. Entretanto, as estratégias políticas de manipulação têm legitimado o sacrilégio. E a recente postura assumida

¹²⁷Para Derrida, o primeiro ponto é dizer que não se trata de uma verdade tal qual poderiam almejar os historiadores, mesmo porque os registros dos testemunhos, os relatórios resultaram de seleções e interpretações. Segundo o filósofo, o que melhor exemplifica a impossibilidade da verdade é o testemunho do estupro da mulher pelo homem. Pois “algumas mulheres não podiam mais *revelar* a verdade, tornando-se incapazes de *manifestar* a verdade do que lhes tinha sido infligido, precisamente porque o que tinha acontecido de pior era serem finalmente impedidas, inibidas, proibidas em sua fala mesma, sua fala pública, e às vezes privada, familiar, a respeito de tais traumatismos, do traumatismo no traumatismo: 1) não ser reconhecida como uma militante responsável, mas como uma puta; 2) por conseguinte, ser tratada como uma puta e, portanto, estar sexualmente exposta a abusos; 3) portanto, nem mesmo poder mais testemunhar sobre isso, principalmente perante a Comissão no entanto, dita ‘Verdade e Reconciliação’, sem ter que descrever cenas de estupro e sem às vezes ter que exhibir, desnudando-se, as provas que constituíam outras tantas cicatrizes. Era, de uma vez, assassinada de antemão a condição do testemunho, da verdade e da reconciliação em tais violências praticadas contra as mulheres.” Cf. DERRIDA, Jacques [2005a], p. 81.

pelo Supremo Tribunal Federal sugere que tal modelo possui forte base de sustentação. E para além da anistia, diferentemente da África do Sul, no Brasil as políticas oficiais de reconhecimento do horror de Estado não têm nem mesmo proporcionado a dita terapia.

Aqui, elas se aproximam mais do bloqueio do testemunho público imposto pela anistia do que do relato das vítimas e seus ofensores, pois o direito à reparação se fundamenta muito mais nas provas silenciosas encartadas nos processos do que no testemunho audível do horror. A assertiva se clarifica quando nos debruçamos sobre as três leis pós-anistia que tratam da questão. Como já referido, a primeira lei foi a 9.140/95, que garantiu basicamente a reparação pecuniária e o atestado de óbito aos familiares dos mortos e desaparecidos. O Estado assumiu então sua responsabilidade objetiva, mas eximiu-se de identificar os responsáveis, de apurar as circunstâncias das mortes e dos desaparecimentos e de localizar os corpos. E deu à questão uma dimensão privada quando permitiu que apenas os familiares entrassem com o pedido de indenização e os fez responsáveis por apresentar as provas das violações. Era um assunto doméstico, tanto que a Comissão Especial criada para analisar as denúncias trabalharia de portas fechadas.

A segunda lei foi a 10.559/02, que estabeleceu a reparação pecuniária aos anistiados políticos.¹²⁸ As duas leis não tocaram na anistia. A terceira lei, que também não toca na anistia, foi a 12.528/11, que instituiu a Comissão Nacional da Verdade. Por se tratar de reparação histórica, diferentemente das leis anteriores, ela se volta para o nós. Contudo, lembremos que a Comissão tem privilegiado o silêncio público, tanto que até abril de 2013 foram realizadas 59 audiências fechadas e apenas 13 públicas.¹²⁹

Assim, ainda que o discurso oficial nos diga que a questão é coletiva, como no passado as vítimas continuam sendo tratadas como exterioridade com relação ao restante da sociedade, reconhecidas por sua condição biológica [o corpo que sofre] e psíquica [o trauma que não se esquece]. Reconhecidas assim como resultado da pura animalidade da tortura, pelas sequelas provocadas pela experiência de assujeitamento, quando nas mãos do torturador tornaram-se objeto, ou pela carência pessoal advinda das perseguições políticas sofridas.

¹²⁸ Até agosto de 2011, a Comissão de Anistia havia protocolado 70 mil processos, sendo que cerca de 40 mil vítimas obtiveram o reconhecimento. A Comissão tem desenvolvido atividades educativas por meio de publicações e eventos e, a partir de 2008, contemplado o testemunho público via Caravanas da Anistia. Contudo, como a lei que reconhece os mortos e desaparecidos políticos, seu foco é o atendimento às necessidades individuais, à esfera privada e à reparação aos danos pessoais advindos das perseguições políticas. Sobre as leis de reparação de 1995 e 2002, cf. MEZAROBBA, Glenda [2003].

¹²⁹ Isso nos parece evidente quando comparamos os números de audiências públicas realizadas pela Comissão Nacional da Verdade com os da Comissão Estadual da Verdade Rubens Paiva-SP. Até abril de 2013, enquanto a primeira realizou 13 audiências públicas, a segunda efetuou 30. Cf. LEANDRO, Fortes. Que verdade é essa? *Carta Capital*, n. 743, 10 abr. 2013.

Isso não significa dizer que as medidas de reparação não tragam conforto e minimizem os problemas dos diretamente envolvidos, ou propiciem certo reconhecimento histórico. Contudo, trata-se ainda de vitimização. E o reconhecimento com a manutenção da anistia e como vitimização nos parece precário, pois o bloqueio à narrativa permanece, as vítimas seguem privadas do efeito apaziguador do relato, continuam sendo reconhecidas como seres incapazes de linguagem, incapazes de testemunhar como contáveis de direito e, em certo sentido, também de memória. E, como já aludido, tal reconhecimento possibilita que o restante da sociedade se sinta como parte não afetada: nem vítima, nem algoz, portanto livre para fugir ao enfrentamento do trauma e da responsabilidade vicária, que todo membro da comunidade tem “por coisas de que não participou, mas que foram feitas em seu nome” [ARENDR, 2004: 221]. Quanto aos algozes, seguem impunes sem ao menos passar pelo constrangimento público de um julgamento. E o Estado e seus agentes justificando no contemporâneo o monopólio da violência legítima contra os supostos inimigos da ordem democrática.

3.2 A vitimização e o valor exemplar do testemunho

Na *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche pensa o esquecimento como uma libertação da dor e da melancolia. Para o filósofo, aquele que não consegue esquecer fica preso ao sofrimento. Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, o alemão coloca o esquecimento como o guardião da ordem psíquica, como o que nos faz prosseguir e o poder de fazer promessas como o que nos paralisa. Segundo o filósofo, a promessa e a responsabilidade se originam da capacidade de criar no homem uma memória de vontade que atua como força oposta ao esquecimento libertador.

Para Nietzsche, jamais deixaram de existir a dor, o martírio e o sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de criar para si uma memória. E só fica na memória o que não cessa de causar dor. Então é pela dor que as ideias tornam-se fixas, imutáveis, indelévels e tidas por corretas. A memória como dor cria valores que se interiorizam por meio das leis penais, que adotam a dor como coerção. O credor troca a dívida pelo direito de fazer sofrer o devedor.

Segundo o filósofo alemão, a vida em sociedade se estabelece a partir da relação credor-devedor, onde aqueles que cumprem as regras se beneficiam da vida em comunidade sem se preocupar com seus possíveis abusos e vivem em paz. Já aqueles que as desobedecem

são banidos, tornam-se sem paz. Então o criminoso é um infrator excluído dos benefícios da vida em comunidade, pois a ruptura do contrato o faz perder toda a proteção social da lei. O castigo da crueldade se justifica como ato justo contra os infratores e o direito de guerra em cima dos vencidos justifica todas as formas como o castigo aparece na história. E o castigo se origina na obrigação de reparação ao dano causado a outrem e não na ação condenada como má. A ideia de justiça se liga assim à de equivalência do mal, da existência de uma dívida a ser paga de acordo com o mal a ser reparado. Nesse sentido, ela se origina como um direito de infligir o mal ao devedor ou ao sofrimento como pagamento da dívida.

De acordo com Nietzsche, a ideia de livre arbítrio inventada pelos filósofos coroou a liberdade de uma aura de espontaneidade do homem como virtude humana que distingue o bem do mal, mas ocultou a matriz violenta e cruel da culpa e da má consciência como forma de internalização da moral e dos costumes que nos faz abalizar entre o bem e o mal. A má consciência foi introduzida pela relação entre devedor, credor e culpa. A dívida evolui para consciência da culpa. E a coerção e o servilismo são a base do sentimento de culpa.

Os nossos preconceitos morais são construções históricas baseadas na vontade de poder e coerção dos povos por meio da culpa e do castigo no sentido introduzido pelo Cristianismo. Para Nietzsche, é necessário invertermos a origem do bem e do mal, da justiça associada à ideia do pecado e da culpa. Pois os ideais assim vigentes são contrários aos instintos, hostis à vida, difamadores do mundo, são irmãos da má consciência. Temos contra nós os homens bons, os cansados, os conciliadores, os sentimentais [2009: 79].

Ricoeur inverte a relação. Para o filósofo francês, embora o critério de fazer o culpado sofrer em razão da violação da lei faça parte da pena, a “réplica à infração tende a ocultar o primeiro sofrimento que é o da vítima. É na direção da vítima que a ideia de responsabilidade reorienta a de imputabilidade. A imputabilidade encontra assim seu outro do lado das vítimas reais ou potenciais de um agir violento” [2006: 122].

Contudo, no plano moral o homem torna-se responsável por outrem. “Em virtude desse deslocamento de ênfase, a ideia do outrem vulnerável tende a substituir a de dano cometido na posição de objeto de responsabilidade” [RICOEUR, 2006: 122]. Todavia, tal deslocamento possibilita a responsabilidade ilimitada e despersonalizada. O direito penal torna-se então o moderador da responsabilidade ilimitada que traz o risco de desprezar o agente da ação, quando realiza a individualização da pena.

A questão leva à reflexão para o uso contemporâneo do conceito de responsabilidade. Para Ricoeur, embora ele se origine no direito, onde a responsabilidade se associa à culpa e à punição, hoje, devido a conceitos como solidariedade, segurança e risco, ele tende a dissociar

responsabilidade e culpa. “A questão realmente consiste em saber se a substituição da ideia de culpa pela ideia de risco não redundará, paradoxalmente, na total desresponsabilização da ação” [2008a: 49].¹³⁰

Para o filósofo, quando a virtude da solidariedade é invocada como uma filosofia do risco, ela “está prestes a ser desalojada de sua posição ética eminente pela própria ideia de risco que a engendrou, uma vez que a proteção contra o risco orienta para a procura de segurança mais do que para a afirmação de solidariedade” [2008a: 51]. A filosofia do risco faz da vítima um ser aleatório, mero acaso, fatalidade sem autor ou decisão. A ação torna-se então fatalidade, que é o oposto da responsabilidade. “Fatalidade é de ninguém; responsabilidade é de alguém” [2008a: 51]. Assim, se antes a ênfase da responsabilidade recaía sobre autor presumido do dano, hoje ela se desloca preferencialmente para a “vítima que, em vista do dano sofrido, fica em posição de exigir reparação, ou seja, na maioria das vezes indenização” [2008a: 50].

Segundo o filósofo francês, a ruptura da relação autor-ação-culpa-punição faz com que o ideal de justiça se desloque do julgamento do perpetrador para a reparação da vítima. A reparação se desprega então do delito e se volta para a ideia de ameaça, mas no lugar da segurança surge a solidariedade. Para Ricoeur, a questão deve ser vista com cautela. Pois o risco como fonte de reparação reforça a vitimização. O consenso se faz então em nome da vítima e gira em torno do sofrimento e não de valores comuns. “Trata-se, realmente, de tudo e por tudo, de despolitização do sujeito, quer este seja vítima, quer acusador ou mesmo justiceiro autoproclamado. É despedaçado o grande triângulo: autor, réu, juiz” [2008b: 180]. Tal consenso faz com que nossos contemporâneos tenham a pretensão de se instalar na postura de vítima, uma vez que o estatuto dá ao indivíduo um privilégio exorbitante, quando transforma o resto da sociedade em devedor incontestado [RICOEUR, 2007: 99].

Todorov, na obra *O homem desenraizado*, diz que o *status* de vítima nos faz colocar a responsabilidade por nossa condição para o outro e advogar que por isso merecemos reparação. Não significa dizer que as ofensas são imaginárias, “as verdadeiras vítimas merecem reparação; e isso não pode ser decidido senão caso a caso” [1999: 226]. Contudo, “devemos conservar viva a memória do passado: não para pedir uma reparação pelo dano sofrido e sim para estar alerta frente a situações novas e sem dúvida análogas” [TODOROV, 2000: 58].

¹³⁰Cf. RICOEUR, Paul. *O conceito de responsabilidade. Ensaio de análise semântica* [2008a], p. 33-61.

A partir de Todorov inferimos que quando a reparação pecuniária e simbólica se dissocia dos atos de justiça, como no caso das políticas oficiais de reparação às vítimas da recente ditadura brasileira, o reconhecimento adquire a dimensão da compaixão pelo sofrimento da vítima. E no âmbito dos horrores da história recente, há ainda um dilema mais perturbador:

[...] o círculo das vítimas não para de crescer, em razão das relações de filiação, da existência de vínculos comunitários, da proximidade cultural, e isso até um limite que cabe à sabedoria política determinar, nem que seja para se precaver contra os excessos da tendência contemporânea à vitimização [RICOEUR, 2007: 485].

No contemporâneo, a vitimização adquire visibilidade pública pela associação entre a condição biológica, social e histórica dos indivíduos e de seus grupos de pertencimento: judeus, família, mulheres, negros, índios, perseguidos políticos etc. Então, é como membro de uma parcela que se dissocia das demais parcelas da sociedade que as vítimas são reconhecidas como tais. Tal reconhecimento não resolve a questão, pois além de não permitir que a vítima ultrapasse sua condição, como diz Todorov, ele nos fecha em grupos de interesse.

Não se trata de recusar a ideia de que preferimos estar com os semelhantes e não com os estranhos, mas de atestar que ela não pode ser elevada a ideal político, deve se limitar à esfera privada. Todorov, assim como Ricoeur, prefere “colocar neste lugar o *diálogo*, que pressupõe uma diferença entre Mim e Você, e também um quadro comum, a vontade de compreender o outro e comunicar-se com ele” [TODOROV, 1999: 234]. Para ambos, advogar pela pluralidade não significa dizer que queremos grupos fechados e menores, e sim recusar a diferença que nos faz hostilizar uns aos outros, ao invés de nos fazer ver que somos um entre outros.

Nunca se trata de negar o direito das vítimas, mas de não confundir instâncias governamentais e administrativas com minorias. Pois o ataque à democracia não vem das minorias, mas de algumas políticas governamentais, que em nome das boas intenções acentuam o mal da hostilidade. Quando compensar as carências, passa a ser base da política governamental, traduzidas como “medidas administrativas simples: os valores comunitários desaparecem, elegeremos deputados-representantes das comunidades; o indivíduo está perdido na sociedade de massa, legalizaremos então, para assegurá-lo, o estatuto de antiga vítima” [TODOROV, 1999: 241].

Para Alain Badiou, a política de vitimização se fundamenta na existência do mal universal *a priori*. A ética assume então uma função imperativa, formalmente representada pelo direito. De acordo com tal perspectiva, as considerações empíricas ou os exames de

situação se subordinam à lei do *a priori*, o bem ao não mal e a política à ética. Desse modo, é pelo consenso sobre o que não deve ser e não sobre o que pode ser; pelo sofrimento e não por uma abertura *além de*, que se estabelece a relação com outrem. O sujeito aparece assim ao mesmo tempo como ser passivo [o que sofre] e ativo [o que julga, identifica o sofrimento e sabe dos meios para fazê-lo cessar]. É assim que a ética “define o homem *como uma vítima*” [1995: 25]. E tal ética perpassa os direitos humanos no contemporâneo.

Temos, para Badiou, três razões para recusá-la: primeiro, porque ela transforma as vítimas em bestas sofredoras e o benfeitor em homem bom que se debruça e atende as necessidades inerentes à miséria humana. A vítima aparece então como merecedora de atenção, de atendimento e de direitos, mas incapaz de ação. Em segundo, porque quando os lugares da vítima e do benfeitor são antecipadamente estabelecidos, fecha-se o campo dos possíveis ou qualquer representação que tenha como fundamento o bem. Desaparece então o poder coletivo de pensar o não calculado, a ruptura com o já dado e “tudo isso é proibir-lhe, simplesmente, a própria humanidade” [1995: 28]. Por fim, porque na medida em que nega a singularidade das situações, a ética torna-se incapaz de atender a diversidade concreta que a lei não prevê e nem mesmo administra. Os que não se encaixam no sistema aparecem então como não contáveis e invisíveis aos olhos do direito normativo, que cuida da vítima. A proposta é invertermos a reflexão e pensarmos o homem como imortal, pela capacidade do bem e atrelado a situações singulares.

Do contrário, permanecemos capturados por direitos que não expressam mais lutas e capacidades políticas, mas que são atribuídos a sujeitos sem fala. Embora tais políticas sejam, em muitos casos, imprescindíveis à vida biológica do homem, não são suficientes para sua emancipação política, na medida em que transformam o cidadão em um refém das políticas estatais de atendimento às vítimas. Então, “o titular puro e simples do direito não é nada mais que a vítima sem frase [...] provido apenas da voz que exprime a queixa monótona, a queixa do sofrimento nu, que a saturação tornou inaudível” [RANCIÈRE, 1996: 125].

Para Ricoeur, a exclusão do sujeito da esfera da linguagem faz com que ele figure como um incapaz de falar, um inválido. Trata-se de uma “mutilação que se pode dizer básica, representada por uma forma de exclusão que é a exclusão da linguagem” [2008b: 84].¹³¹ De acordo com o filósofo, a dissimetria entre o poder e o não poder falar abre o caminho à manipulação, às desigualdades de hierarquia, comando e autoridade.

¹³¹Cf. RICOEUR, Paul. *Autonomia e vulnerabilidade* [2008b], p. 79-100.

No Brasil, o reconhecimento do recente passado de horror tem-se dado por essa via, pois a narrativa pública da vítima é tida sempre como impossibilidade de escuta e compreensão, sempre como uma parcela que não se inclui na comunidade narrativa ampla e compartilhada dos possíveis ou dos contáveis do direito. Assim, embora a vítima seja reconhecida como merecedora de reparação, ela permanece refém da vitimização, pois é somente por compaixão e boa vontade com relação a um sofrimento que é só seu que ela é contada. Somente por sua condição de vítima.

Então, se a partir de Nietzsche, não podemos negar o direito ao esquecimento, já que em algumas situações é o que possibilita que continuemos; com Todorov, dizemos que na vida pública fazer com que a comunidade esqueça o ocorrido seria transformá-la em outra, impedir a superação do infortúnio e o aproveitamento das lições das injustiças sofridas como valor exemplar na luta contra a reprodução da barbárie. Nesse sentido, para Todorov as vítimas de um passado violento têm uma obrigação para com o presente, pois quem foi afetado diretamente, quem conhece o horror tem o dever de levantar sua voz quando se depara com a repetição. O que o autor defende é que a vítima adote uma conduta exemplar, se eleve para além do sofrimento, da vitimização e de seu grupo de pertencimento, e denuncie a violência análoga praticada no presente. No entanto, o papel reservado às vítimas não seria de uma exigência extrema?

Parece-nos que a ação, ainda que necessária, requer uma disposição suprema que não pode ser exigível como dever às vítimas, pois nem todas são capazes de tal elevação; e nem todos os homens, dignos de tamanha consideração. Todavia, o impulso da humanidade à destruição, à violência, à agressividade tem de ser combatido. Para Ricoeur, a elaboração pública da violência originária faz parte do combate.

Entretanto, os entraves à elaboração de um passado coletivo traumático não são pequenos. Envolvem o dentro e o fora, ou os aspectos subjetivos e objetivos. Na subjetividade, o empecilho passa, dentre outras questões, pela dificuldade de testemunhar o inenarrável, o que transborda ao representável, de lutar contra a vontade de esquecer e com a impossibilidade de lembrar, de buscar ouvintes capacitados à escuta, à recepção e apropriação do irrepresentável.

Objetivamente, passam pelas correntes de pensamento constantemente manipuladas pela junção entre celebrações públicas deformadas e anistias. Nesse contexto, nas democracias fundadas pelo horror governamental, a desconstrução da memória encobridora se alia à luta por atos de justiça como atuação política do presente em prol da inscrição de uma memória de futuro, que rejeite a violência e a impunidade como práticas de Estado. Uma

responsabilidade que vai além da dívida para com as vítimas, para além da imputabilidade da violação da lei. Faz parte “da responsabilidade coletiva e vicária em que o membro da comunidade é considerado responsável por coisas de que não participou, mas que foram feitas em seu nome” [ARENDRT 2004: 221]. Diz respeito ao intolerável, “às causas mais importantes que eu mesmo que me requisitam” [RICOEUR, 1996: 162] e me ultrapassam como ser mortal.

Contudo, como salienta Todorov, se por um lado a recuperação da memória literal permite como no trabalho da psicanálise que a recordação da dor seja neutralizada, posta de lado, deixando de ser um obstáculo à vida, por outro, pode provocar uma incapacidade de superar o infortúnio, fazendo com que fiquemos dominados pela recordação no sentido atribuído por Nietzsche. Nesse sentido, Todorov advoga o uso da recordação traumática, ainda que por analogia e generalização, como conduta para não repetição, pois onde “construo um exemplo, extraio uma lição, o passado se converte em princípio de ação para o presente” [2000: 31].

Em Ricoeur a singularidade não deve impedir a comparação, não podemos confundir catástrofes que no plano moral podem ser consideradas excepcionais com incomparabilidade relativa no plano histórico. Pois ainda que o reconhecimento de semelhanças entre crimes cometidos por Estados possa ser utilizado como desculpa para crimes individuais, a singularidade do incomparável não apaga a possibilidade do repetível. Dito de outra forma, se por um lado,

[...] existem uma singularidade e uma incomparabilidade éticas que se devem à magnitude do crime, ao fato de ele ter sido cometido pelo próprio Estado contra uma parte discriminada da população à qual ele devia proteção e segurança, ao fato de ele ter sido executado por uma administração sem alma, tolerado sem objeções marcantes pelas elites dirigentes, sofrido sem resistência importante por uma população inteira [RICOEUR, 2007: 341],

por outro, ela não resulta em incomparabilidade histórica, pois crimes praticados pelo Estado contra a população que em tese deveria proteger reproduziram-se e se reproduzem em diferentes contextos históricos, mesmo após a comunidade e o sistema de justiça internacional haverem reconhecido que crimes contra a humanidade são imprescritíveis.¹³² Entretanto, como coloca Todorov, a generalização do horror deve ser vista de forma limitada, pois

¹³²Sobre a competência do Tribunal Penal Internacional e a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade, conferir respectivamente, artigos 5º e 29º do Estatuto de Roma.

[...] não há de desaparecer a identidade dos fatos, somente relacioná-los entre si, estabelecendo comparações que permitam destacar as semelhanças e as diferenças. Ser “sem comparação” não quer dizer ser “sem relação”: o extremo coabita em germe o cotidiano. Há de saber distinguir, não obstante, entre o germe e o fruto [2000: 45].

Todavia, para se reconhecer a singularidade, a comparabilidade, o germe e o fruto, é necessário memória. Então, se por um lado historiadores a serviço da racionalidade instrumental encobrem o passado violento e possibilitam a internalização do esquecimento imposto por anistias, por outro o testemunho das vítimas transforma o historiador em uma espécie de analista da memória coletiva, quando propicia aos historiadores preocupados com a revelação das lembranças proibidas estabelecer o concordante-discordante da intriga, por meio do encadeamento de sentido entre o narrado e o registrado, e revelar à comunidade o que até então permanecera em surdina.

A questão nos obriga a um desvio argumentativo em favor da intersecção entre o analista e historiador proposta por Ricoeur. Para o filósofo, o próprio Freud autoriza a transposição quando em suas obras faz alusões que ultrapassam de longe a cena psicanalítica.¹³³ Nesses trabalhos, o psicanalista não evoca somente o outro do “romance familiar”, do psicossocial, mas também o outro da situação histórica.

Na relação psicanálise-história, Freud autoriza a analogia principalmente quando na obra *Moisés e o monoteísmo* entra em um terreno que não é o seu e acaba por justificar o intercâmbio, ou “o recurso à psicanálise numa epistemologia do conhecimento histórico” [RICOEUR, 2007: 215]. Segundo Ricoeur,

[...] é a busca desse “lugar” do discurso histórico em meio às maneiras de fazer história que justifica que a psicanálise seja levada em consideração por uma epistemologia que, de interna ao discurso histórico, se faz externa a ele, levando-se em consideração outras maneiras de fazer história. É o próprio território da história, seu modo de explicação/compreensão que são assim ampliados. Essa abertura meticulosamente dominada depende ainda do rigor de Certeau [2007: 215].

De acordo com o historiador Michel Certeau, na obra *Moisés e o monoteísmo* o psicanalista trata do que a historiografia postula como unidades distintas [econômicas, sociais, mentais]. Freud inverte o postulado quando rompe a unidade por meio da lacuna. A lacuna transforma a história em ficção [1982].¹³⁴ Todavia, ela entra no texto não para negar, se livrar

¹³³Para fundamentar a assertiva, Ricoeur faz referências a obras como *Totem e Tabu*, *Moisés e o monoteísmo*, *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar na civilização*, dentre outras. Cf. RICOEUR, Paul [2007], p. 91.

¹³⁴A propósito do texto de Freud, Certeau emprega “ficção, fábula ou romance, distinguindo estes termos de fictício, fabulação ou lenda que caracterizam o relato da denegação. Na verdade estas duas séries são instáveis e se cruzam. Um mesmo gênero é susceptível de práticas diferentes. Para falar de seu discurso, o próprio Freud

da dívida ou colocar outra verdade ou logro de identidade no lugar, mas para evidenciar a dívida como não identidade, como impossibilidade do *Cogito* inalterável. É dessa forma que a “psicanálise avança num saber que não é o seu, num saber histórico”. [1982: 313]. E ainda que o romance de Freud não seja a história dos historiadores, mas um romance escrito em outra língua, “introduz nas identidades historiográficas a ‘graça’ de sua relação com o não – lugar de uma morte que obriga.” [1982: 314].

Com Freud, “surge a lei da escrita dívida e memória. O imperativo de escrever se articula com a perda da voz e a ausência de lugar” [1982: 317]. A lacuna deve ser vista não como uma ausência, mas como o vestígio que retorna pelo texto e se faz escutar. Então, preencher lacunas é apagar vestígios. Narrar é tomar lugar, colocar outra coisa no lugar do recalcado. A ficção faz escutar o que não se diz, mas não cria um espaço seguro, pois contar é redizer que se assemelha ao contradizer. Para Certeau, depois de Freud a ficção é a verdade da história. A ficção científica é a lei da história e o romance de Freud é a teoria da ficção científica.

Nessa perspectiva, as sobrevivências não podem ser vistas como um corpo estranho, como um totalmente outro do passado. Mas como algo que se constitui no presente, quer os historiadores chamem de documentos, ausências, sobrevivências, lacunas, testemunhos, memória. Assim, mesmo que pareça pouco familiar a alguns historiadores, “a memória continua sendo a guardiã da problemática da relação representativa do presente com o passado” [RICOEUR, 2007: 100]. E na história do passado recente o preenchimento da lacuna é inseparável da escuta do testemunho vivo dos sobreviventes.

Contudo, o percurso só se inicia quando a testemunha adquire coragem e assume a capacidade de dizer, de narrar, de se designar como verdadeiro autor diante de outrem. Só posteriormente entra no campo do *reconhecimento mútuo*, que requer procedimentos e instituições que o levem para o plano político. Todavia, assim como nos traumas individuais, no coletivo só há possibilidade de elaboração e reconciliação quando a sociedade se reconhece enferma.¹³⁵

diz: *Darstellung* [apresentação], *Konstruktion* ou *Rekonstruktion*, *Aufbau* [edifício], *Aufstellung* [tese]. Para designar a lenda religiosa ele emprega *Sage*, *Mythus* [mito], *Tradition*, *Dichtung* ou *fromme Dichtung* [poesia ou poesia piedosa], *Erfindung* [invenção], *Phantastisches* [fantasia], mas também *Darstellung* ou *Konstruktion*. Quer dizer, as palavras que qualificam sua produção. Outros termos valem igualmente para seu ‘romance histórico’ e para a tradição judaica: *Bericht* [relato], *Geschichte* [história], *Erzählung* [narrativa]; eles dizem respeito à narratividade, tipo de discurso ambivalente que pode funcionar como ‘teoria’ ou como ‘desmentido’”. Cf. CERTEAU, Michel [1982], p. 338, nota 3.

¹³⁵No Brasil, embora o discurso do Estado adote o tom do reconhecimento reconciliatório, o inviabiliza, pois impede que a sociedade se reconheça enferma quando faz com que o testemunho da vítima ecoe no espaço público desligado do presente e de suas implicações coletivas. Não se trata de desconsiderar a luta das vítimas e

Entretanto, a consciência social resiste a aceitar-se doente. Precisa de tempo para elaborar os relatos reprimidos, para aceitar o ocorrido e reconhecer o passado violento em comum como parte da memória coletiva da qual poderá retirar preciosos ensinamentos para um devir democrático. Pois, como coloca Freud,

a nova verdade desperta resistências emocionais; estas encontram expressão em argumentos pelos quais as provas em favor da teoria impopular não podem ser discutidas; o combate de opiniões toma um certo período de tempo; desde o princípio, há adeptos e oponentes; tanto o número quanto o peso dos primeiros continuam a crescer, até que, por fim, levam a palma; durante todo o tempo de luta, o assunto com que ela se relaciona jamais é esquecido [1996a: 81].

No confronto sobre as resistências o trabalho sai do “divã” do historiador e ocupa a cena pública, onde os sujeitos sociais manifestam o embate, o discurso e a ação em liberdade. Para Ricoeur, ainda que nas relações inter-humanas não existam terapeutas reconhecidos, o espaço público da discussão constitui o equivalente do que se denomina “‘arena’ como região intermediária entre o terapeuta e o analisando” [2007: 92].

Então, na esteira de Todorov em *Os abusos da memória*, Ricoeur associa a elaboração do passado traumático com a exemplaridade dos atos de justiça como a arena pública, em que se dá o confronto entre os testemunhos e a luta contra as resistências para além da vitimização, local onde a responsabilidade caminha em direção à vítima como individualização da pena que recai no ofensor, sem se restringir à ideia de mera reparação ou à relação credor-devedor-culpa. Uma responsabilidade que, sem desconsiderar o dano infringido às vítimas, ultrapassa-o como valor exemplar para não repetição. Pois se Todorov diz que a “justiça nasce certamente da generalização de uma acusação particular, e por isso a lei é encarada como impessoal, administrada por um juiz anônimo e levada à prática por jurados que desconhecem tanto a pessoa do acusado como a do acusador” [2000: 32], Ricoeur

dos ativistas dos direitos humanos e o reconhecimento estatal daí advindo, mas de refletir acerca de seus limites. A criação da Comissão Nacional da Verdade com manutenção da Lei de Anistia clarifica a assertiva. Se por um lado as vítimas, seus familiares e ativistas de direitos humanos são chamados a falar em prol da verdade histórica, entendida aqui como aquela que estabelece a versão para um passado acabado e sem relação com o presente, por outro, quando buscam espaços para o reconhecimento de seus pleitos por justiça, que contradizem a política oficial, têm suas vozes publicamente caladas; ora por meio da esfera jurídica, que inviabiliza o julgamento, ora por meio da esfera política, como ocorreu na cerimônia de formalização da Comissão Nacional da Verdade, quando Vera Paiva, filha do deputado Rubens Paiva desaparecido em 1971, foi impedida de ler seu discurso e as vítimas ficaram mais uma vez sem voz para suas demandas por justiça. Trata-se de uma lógica de governo baseada no cálculo, onde se adota o conveniente e se rejeita o que deslegitima a prática e o discurso oficiais. Cf. FILHA de desaparecido é impedida de falar na Comissão da Verdade. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 22 nov. 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1010117-filha-de-desaparecido-e-impedida-de-falar-na-comissao-da-verdade.shtml>>. Acesso em: 28 nov. 2011.

considera que ele dá um conselho extremamente judicioso quando fala de extrairmos “das lembranças traumatizantes o valor exemplar que apenas a inversão da memória em projeto pode tornar pertinente. Enquanto o traumatismo remete ao passado, o valor exemplar orienta para o futuro” [2007: 99].

Considerações finais

As democracias originárias de uma herança autoritária trazem para o contemporâneo uma expectativa simbólica de instaurar outras formas de convivência social, de se desfazer das injustiças do passado e rejeitar a violência de Estado. Ricoeur nos sugere que essas expectativas se fundam na perspectiva de que a palavra vale mais que a violência e que o conflito público dos pontos de vista discordantes não se dissocia da inventividade democrática.

Quando pensa na memória traumática do passado recente, o filósofo nos indica que o testemunho público de quem vivenciou a dor possibilita tornar compreensível e visível o invisível do horror que devemos recusar. Quer falemos das tradições das quais a história considera-se herdeira e encarrega-se de explicar, compreender e transmitir, por meio da escrita que perpassa os homens no tempo, as releituras e a ação dos sujeitos sociais no contemporâneo e no devir. Quer pensemos na justiça, como aquela que faz a mediação, no presente, entre ofensores e vítimas e coloca fim à incerteza, gerando então o valor exemplar para ação do coletivo, pois ainda que trate de casos singulares a justiça trabalha com as regras que nos agregavam à utopia do viver conjunto e bem.

Todavia, a certeza da justiça merece uma ressalva: seu veredicto se legitima a partir do *a priori* do justo e do injusto de direito. Entretanto, nem sempre o que diz o direito é o justo. Assim, se por um lado, podemos pensar o ato de julgar como o que torna manifesto os preceitos de convivência aceitos como universais e razoáveis em comunidades políticas e históricas específicas, por outro a justiça excede a lógica calculável do direito. No entanto, nos crimes contra a humanidade, diante da magnitude do mal, o julgamento se impõe como valor exemplar, como memória de futuro em prol de uma ação ética e política que faça com que esses crimes irrepresentáveis não ocorram *nunca mais*.

E nesses crimes imensos, devido à gravidade de sua natureza os atos de justiça ultrapassam mais fortemente os diretamente atingidos, uma vez que dizem respeito às consequências de um trauma que reverbera pela coletividade e ecoa no tempo humano, pois, como adverte Freud, também no coletivo a memória dolorosa jamais é esquecida, ela permanece ainda que recalcada, e os efeitos nefastos dos *não ditos* reaparecem como sintomas.

Contudo, pensar na inscrição da narrativa da memória do horror na história e na justiça não é o mesmo que dizer que há narrativa sem esquecimento, uma vez que a lembrança que

desponta no agora não é o passado tal e qual, mas o rastro do que permaneceu, a presença de uma ausência que sobreviveu. Dessa forma, as lacunas ou esquecimentos da memória não devem ser vistos como falhas, mas como constitutivos do ato de lembrar. Nesse sentido, devemos pensar que as lacunas e os enganos permanecem, quer falemos da memória, da história ou da justiça. Os três, embora se refiram a algo que ocorreu, são fabricações de sujeitos capazes e falíveis. De sujeitos perpassados por sentidos herdados e lacunares, por um misto de objetividade, subjetividade, lembranças e esquecimentos. No entanto, na esfera pública os efeitos produzidos pelo esquecimento do tempo da memória não se igualam ao do esquecimento deliberado das anistias. Assim, se pudéssemos falar em perdão institucional, diríamos com Hannah Arendt, que os crimes contra a humanidade são imperdoáveis de fato e de direito. No mais, uma história que se escreve a partir da recusa à escuta pública da narrativa da dor como princípio ao perdão institucional, como imperativo à pacificação e à reconciliação nacionais bloqueia não apenas o valor exemplar da justiça, mas também a terapia e a apuração dos fatos, matéria-prima da história.

Entretanto, como já dito, bloquear ou silenciar não é o mesmo que esquecer ou apaziguar os efeitos do trauma. E no Brasil, os restos e rastros que se materializam na esfera pública do contemporâneo não são exatamente apaziguadores, pois temos o ressentimento, a vitimização, a indiferença e a fuga da responsabilidade pessoal e coletiva com relação aos crimes do passado e do presente. Temos a permanência da regra da exceção, continuamente acionada por meio da reprodução do discurso que legitima a repetição da violência de Estado contra os considerados perigosos e delinquentes e segue produzindo novas vítimas. Então, contrariando o pensamento de Ricoeur, a democracia brasileira se funda e se fundamenta essencialmente pela crença de que a violência vale mais do que a palavra.

Como no passado, ainda que de outro modo, a violência da democracia brasileira se baseia na lógica dicotômica da barbárie, que separa o bom do mau como aquilo que pode ser administrado, controlado e regulado por meio de um saber cientificamente comprovado. Contudo, quando a democracia se legitima a partir do verdadeiro e do falso, do necessário e do irrelevante, do justo e do injusto como dados *a priori*, atua por meio da racionalização instrumental, e não pelos litígios inventivos da política, temos então a autonomia e a liberdade relegadas a meros arranjos de necessidade e o sujeito de direito como que enlaçado por direitos que não expressam mais lutas e capacidades políticas, mas são atribuídos a sujeitos sem fala.

A memória, a justiça e a ação política tornam-se então como que capturadas pelo que o direito diz e suspende. Então, com relação aos crimes da ditadura brasileira o direito diz que

as vítimas merecem reparação, que a verdade dos fatos deve ser apurada, mas suspende os atos de justiça. Contudo, pensar que o direito diz ou suspende a memória, a justiça ou a ação política, nos parece ser o mesmo que manipular os sentidos do que ele expressa. Para nós, o que o direito expressa se constitui em meio a conflitos políticos entre sujeitos sociais capazes e falíveis. Dessa forma, no Brasil os limites impostos às políticas oficiais de reconhecimento dos crimes da ditadura e de suas vítimas não vem do que a lei diz ou suspende, mas resulta de disputas políticas do contemporâneo.¹³⁶

Nesse contexto, no Brasil o bloqueio à elaboração do trauma e a inscrição de uma memória de futuro não se despreza dos sujeitos que agem no contemporâneo em prol do esquecimento, do silêncio e da impunidade. E para tal, dentre outras coisas, adotam o discurso manipulador, que faz da Lei de Anistia uma conta imutável, justa e exata *a priori*. Uma das consequências dessa política é que as subjetividades dos sujeitos sociais seguem entrecortadas pelo medo, pelo ocultamento, pelo silêncio público e pela impunidade. Seguem, em parte, capturadas pela disciplina engendrada pelo horror, que normaliza a violência de Estado.

No entanto, paradoxalmente, na ditadura o horror do aniquilamento do humano, o poder de morte, o poder de vida e de morte, o “direito soberano de matar [...] não só os outros, mas os seus próprios” [FOUCAULT, 2005: 311] só existiu em ato a partir da produção de vítimas. A vítima é produto direto da violência de Estado. E na democracia, apesar dos sujeitos que agem e advogam pelo esquecimento, pelo silêncio e pela impunidade, a vítima que sobreviveu é o resto que foge da conta exata do *a priori*. O ato político das vítimas nos possibilita ver então o que não era para ser visto, ou a intensidade do litígio nem sempre visível pela ótica do discurso da universalidade abstrata do sujeito de direito.

De resto, só podemos saber o que não vivemos diretamente pelo discurso de terceiros. Nesse sentido, tanto a memória como a história e a justiça podem ser vistas como mediadoras. No entanto, o testemunho do “eu estava lá” da memória, tem o privilégio incontestável da

¹³⁶Nessas disputas, de acordo com o filósofo Edson Teles, os sujeitos políticos expressam fundamentalmente três memórias: dos militares, das vítimas e do consenso. A memória dos militares advoga pela versão da guerra vitoriosa em favor da democracia, portanto, uma guerra que foi travada contra a subversão à ordem e à ditadura comunista, se justificando então o esquecimento dos crimes da repressão política. Os sujeitos dessa memória são os militares de alta patente e os que estão na reserva e colaboraram com a repressão. A memória das vítimas luta pela investigação dos fatos e pela punição dos culpados. Os sujeitos dessa memória são os familiares dos mortos e desaparecidos políticos e os sobreviventes da tortura. A memória do consenso é decorrente da transição acordada da ditadura para a democracia. Os sujeitos dessa memória são em geral as instituições políticas, os partidos e seus representantes. Ficando entre a memória dos militares e das vítimas, a memória do consenso reconhece os crimes da ditadura, mas os atribui a um grupo radicalizado do poder [a linha dura]. Se a memória dos militares busca o esquecimento e a impunidade e a das vítimas a memória total e a punição dos responsáveis, a memória do consenso se aproxima do esquecimento, na medida em que adota o discurso do silêncio e do perdão. A reflexão do filósofo nos sugere que a memória do consenso tem prevalecido nas políticas oficiais de reconhecimento dos crimes da ditadura e de reparação às vítimas. Cf. TELES, Edson [2007], p. 19-24.

primeira pessoa, pois, como diz Ricoeur, é na memória subjetiva que o verdadeiro discurso está escrito. Dessa maneira, se é na memória subjetiva das vítimas que está o verdadeiro discurso, se é a narrativa que dá significado a experiência temporal e se contar não é nada sem a escuta, nos traumas que afetam comunidades o bloqueio do testemunho público da dor torna a experiência quase que inexistente aos sentidos que perpassam a memória comum compartilhada e reverberam nos sujeitos sociais que pensam e agem no contemporâneo. E há ainda um dilema mais perturbador, as testemunhas primordiais são homens e homens são mortais. Assim, embora nunca fiquemos sem herdeiros, quando morrem os guardiões subjetivos da dor e também os responsáveis pelos atos de horror, uma parte da memória coletiva se esvai.

Então, para além do trauma, na concretização de tal perspectiva se esfumam as probabilidades de uma memória de futuro. Pois ao morrerem os portadores originários dos relatos, diminuem as possibilidades de extrairmos o valor exemplar dos testemunhos, uma vez que tanto as vítimas diretas, que carregam mais fortemente a perspectiva jurídica de se transformar em sujeitos que acusam como os autores do horror, não seriam mais mortais. Nesse contexto, corremos o risco de que com a passagem do tempo o esquecimento institucional da anistia se transforme em esquecimento de fato.

Contudo, restaria recorreremos à memória dos herdeiros dos herdeiros diretos da dor, os próximos, os filhos, os netos, os parentes, os amigos cujas subjetividades também foram afetadas de forma intensa. Assim, ainda que as memórias feridas não permaneçam as mesmas com a passagem do tempo, os herdeiros geracionais como coletivo identitário possuem o perverso privilégio de continuar transmitindo um legado que não é só seu. Perverso, pois se trata de transportar à experiência do horror no tempo, de retornar à dor, ainda que de modo diferente das testemunhas primordiais, para fazer dela uma memória comum compartilhada. Privilégio, pois devido as suas relações íntimas e privadas os herdeiros da dor, enquanto coletivo psiquicamente afetado, junto com a memória subjetiva ferida recebem como patrimônio a voz da primeira pessoa. No entanto, ainda que a memória propriamente não morra, esvazia-se, em parte, o seu sentido de futuro.

Restaria também a memória histórica, pois ainda que a matriz da história seja a memória subjetiva, quando ela se esvai o que fica é o que está escrito. Nesse aspecto, ainda que de outro modo, assim como os herdeiros da dor, a memória histórica também tem a responsabilidade de resguardar a sociedade do esquecimento. Todavia, quer falemos da memória ou da história devemos considerar que nunca é possível tudo lembrar, narrar ou registrar, ou mesmo imobilizar os riscos da memória literal e das lembranças encobridoras, e

que nunca nos livramos da subjetividade que perpassa a oralidade e a escrita. Com Ricoeur devemos assumir a impossibilidade de um terceiro imparcial e absoluto.

Nesse contexto, considerando especificamente a memória histórica como um ato que se escreve no agora, o que nos reservará a Comissão Nacional da Verdade? Por enquanto, essencialmente poucas palavras e muitos silêncios. No entanto, esperamos que com o fim dos trabalhos da Comissão possamos afirmar como verdade dos fatos, que houve uma ditadura e que ela não foi branda, se é que estamos autorizados a imaginar a existência de uma ditadura branda.

Imaginemos que possamos afirmar que houve prisões arbitrárias, sequestros, torturas, mortes, desaparecimentos e que sabemos onde estão os corpos. Que tivemos acesso a todos os arquivos da repressão política. Que o terrorismo de Estado não foi consequência da ação de um grupo radicalizado, mas planejado, administrado e executado com a anuência do mais alto comando militar. Que houve apoio da sociedade civil. Que os algozes possuem nomes e nós os conhecemos e que eles não estão mais prestando serviços ao Estado Democrático de Direito. Que conhecemos as circunstâncias em que tais crimes foram praticados. Que conhecemos e compreendemos o teor testemunhal das vítimas e dos perpetradores. Que ficou visível à coletividade que os efeitos do trauma e do medo não dizem respeito apenas aos diretamente atingidos e não se esgotaram com a passagem do regime ditatorial para o democrático, estão cravados na memória e a subjetividade dos sujeitos sociais segue capturada. Que a Lei de Anistia não representa um consenso democrático. Que o não julgamento dos responsáveis pelos crimes do passado tem contribuído com a perpetuação da cultura de violência e de impunidade, e fortalecido o desinteresse pela política e a vitimização do contemporâneo. Que as leis da ditadura serão revogadas, pois não podem seguir regulando o pacto democrático. Que nos foi revelada a dimensão da participação do Estado brasileiro no horror que assolou os países do Cone Sul do Continente Americano na segunda metade do século XX... Enfim, que somos uma sociedade que repudia a violência de Estado e exigimos uma memória de futuro, antes que ela se transforme em uma luta utópica do passado, a qual será difícil resgatarmos.

Dessa forma, no caso brasileiro, advogar pelo desbloqueio do testemunho público do horror do passado recente não é o mesmo que ressentimento, no sentido atribuído por Nietzsche, pois não estamos falando de um indivíduo que se sente injustiçado e ruma uma vingança, mas da memória traumática coletiva e da esfera pública da responsabilidade do contemporâneo. Desse modo, como indica o filósofo Edson Teles, nas novas democracias o ressentimento não é fruto da violência sofrida no passado, mas da promessa de justiça não

cumprida pelo presente democrático. E como pensa Ricoeur, a justiça é que põe fim à vingança e não o inverso, uma vez que a justiça é a escolha do discurso diante da violência, do desejo de vingança ou da pretensão do indivíduo em fazer justiça com as próprias mãos, que seria o mesmo que acrescentar mais violência à violência.

A reflexão sugere que se a sociedade brasileira quiser construir uma memória de futuro, amplia-se a responsabilidade dos atores políticos na luta contra as manipulações dos sentidos que nos constituem como comunidade, e ela começa pelo enfrentamento a natural aversão à recepção da mensagem perturbadora do trauma, pela abertura à percepção de que a violência do passado não diz respeito apenas a vítimas e ofensores, mas que perpassa a subjetividade da coletividade no contemporâneo. Somos uma sociedade afetada pelo trauma, mesmo que o país pense não ser mais um trauma, mas já ter sido um trauma. Portanto, sua elaboração não é uma demanda individual e privada, restrita a uma parte da sociedade afetada no passado, como sugerem as políticas oficiais de reparação às vítimas promovidas pelo Estado democrático, mas coletiva, pública e contemporânea.

A reflexão indica que a questão não se dissocia do reconhecimento de que a anistia não é nem justiça, nem perdão, nem o marco histórico e democrático da reconciliação nacional, mas o espectro fundador da democracia; de que o silêncio difere do esquecimento, e que se existem os herdeiros da dor, também há os do medo, os do apoio, os da omissão, os da indiferença e os da ignorância. Onde estavam nossos avós, nossos pais, nossos tios, nossos próximos? Onde estamos nós? Onde estarão os nossos filhos? Onde estavam, estão e estarão os *sem face*, os *sem rosto*? Não pensemos em culpa, mas em responsabilidade.

Responsabilidade por tornar público o teor testemunhal como um ato de memória, que propicia o resgate e o encadeamento do novo ao antigo, a religação dos fragmentos de uma memória coletiva ferida e fraturada, como possibilidade de romper com a captura da subjetividade engendrada pelo horror e inventarmos outro possível, como reconhecimento de que a palavra vale mais que a violência, como tradição viva e transmissão de um patrimônio. Pois a memória que deixamos ao futuro, ainda que reaberta as constantes releituras, é um ato que se realiza no presente.

Por fim, diante da precariedade da atual democracia brasileira, constituída a partir do esquecimento, do silêncio e da impunidade, a abertura do passado em perspectiva de futuro é uma reflexão da qual a sociedade não deveria se furtar ou ser impedida de realizar. Dessa forma, como nos sugere o pensamento de Ricoeur, para além da vitimização, o teor testemunhal das vítimas-sobreviventes como compartilhamento da palavra e da escuta, como compreensão de uma memória comum e dolorosa que difere do mero conhecer, é um ato

fundamental ao aprimoramento dos valores, das tradições, das regras e das condutas que nos agregam ao viver conjunto e bem.

Referências

RICOEUR, Paul

- _____. *O conflito de interpretações*. Trad. E. F. Sá Correia. Porto – Portugal: Rê, 1988.
- _____. Ética e moral. In: *Leituras 1: em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995a. p. 161-173.
- _____. Tolerância, intolerância, intolerável. In: *Leituras 1: em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995b. p. 174-190.
- _____. Volta a pessoa e abordagens da pessoa. In: *Leituras 2; a região dos filósofos*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. p.155-180.
- _____. *O único e o singular*. Trad. Maria Leonor F. Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.
- _____. O perdão pode curar? Trad. José Rosa. In: HENRIQUES, Fernanda (Org.). *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005a. p. 35-40. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf> Acesso em: 7 set. 2012.
- _____. *Sobre a tradução*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Cotovia, 2005b.
- _____. *O percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. *O justo 1*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.
- _____. *O justo 2*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.
- _____. *Tempo e narrativa*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a. v. 1.
- _____. *Tempo e narrativa*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b. v. 2.
- _____. *Tempo e narrativa*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c. v. 3.
- _____. *A luta por reconhecimento e a economia do dom*. Trad. Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossato. *Revista ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 281-301, dez. 2010d. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/filosofia/wp-content/uploads/2011/11/A-luta-por-reconhecimento-e-a-economia-do-dom.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- _____. *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

RICOEUR, Paul. *Amor e justiça*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

Demais fontes

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: a promessa e a regra*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. Prefácio. In: *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ADRIANO É lamentável que combatentes da ditadura emprestem nome a Rodas. *Viomundo* 30 maio 2013. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/politica/adriano-diogo-no-ato-contra-a-comissao-da-mentira.html>>. Acesso em: 31 maio 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha [Homo Sacer III]*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Introdução. In: _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 9-20.

ALEIXO, Maria Alice Fontes. *A estima de si, solicitude, igualdade: o triângulo de base da vida ética segundo Paul Ricoeur*. Covilhã: Lusosofia, 2008.

AQUINO, Maria Aparecida. DEOPS/SP: visita ao centro da mentalidade autoritária. In: _____. (et al.). *A constância do olhar vigilante: preocupação com o crime político*. Famílias 10 e 20. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 17-43.

ARENDT, Hannah. Ideologia e terror: uma nova forma de governo. In: *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARQUIDIOCESE de São Paulo. *Brasil: nunca mais*. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1985.

BADIOU, Alain. O homem existe? In: _____. *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Trad. Antônio Transito, Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 20-31.

BARENGHI, Mario. *A memória da ofensa: recordar, narrar, compreender*. Trad. Mauricio Santana Dias. *Novos estudos* 73, 2005.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 63-81.

_____. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas I. Magia e técnica. Arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p. 222- 232.

_____. Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas I. Magia e técnica. Arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994b. p. 114-119.

BERNARDO, Fernanda. Mal de hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 173-206.

BRITO, Felipe; OLIVEIRA, Pedro Rocha de. Territórios transversais. In: MARICATO, Ermínia (et al.). *CIDADES Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013. p. 64-69.

CALVEIRO, Pilar. *Poder e desaparecimento: os campos de concentração na Argentina*. Trad. Fernando Correa Prado. São Paulo: Boitempo, 2013.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1984 (Primeiros Passos).

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

COMISSÃO Interamericana de Direitos Humanos. A CIDH apresenta demanda contra o Brasil perante a Corte Interamericana. *Comunicado da Imprensa*. Disponível em: <<http://www.cidh.org/comunicados/port/ejemplo.port.htm>>. Acesso em: 15 out. 2010.

COMISSÃO Nacional da Verdade apresenta balanço de um ano ao país. Comissão nacional da Verdade. 21 maio 2013. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/index.php/outros-destaques/272-balanco-da-cnv-sera-transmitido-na-internet-e-na-tv>>. Acesso em: 22 maio 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. Lá houve punição. In: *Carta Capital*, São Paulo, 18 mai. 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/la-houve-punicao>>. Acesso em: 30 maio 2013.

_____. A responsabilidade do Estado brasileiro na questão dos desaparecidos durante o regime militar. In: TELES, Janaína de Almeida (Org.). *Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2001. p. 55 -63.

CORTE Interamericana de Direitos Humanos. Caso Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil. Sentença de 24 de novembro de 2010. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2010.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005a. p. 45-92.

_____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005b.

DIOGO, Abreu. A Lei da Anistia: perdão mantido a torturadores. *Correio Brasiliense*. Brasília, 30 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia182/2010/04/30/politica,i=189706/LEI+D+A+ANISTIA+PERDAO+MANTIDO+A+TORTURADORES.shtml>>. Acesso em: 18 out. 2010.

DOSSE, François. Benveniste: a exceção francesa. In: *História do estruturalismo*. v. 2: o canto do cisne de 1967 aos nossos dias. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

_____. Paul Ricoeur revoluciona a escrita da história. In: *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 71-100.

DOSSIÊ Comissão da Verdade. *Revista Margem Esquerda: Ensaio Marxistas*, São Paulo: Boitempo, nº 19, out. 2012.

DOSSIÊ Ditadura: mortos e desaparecidos políticos no Brasil [1964-1985]. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto de Estudos sobre a Violência do Estado, 2009.

ENDO, Paulo César. Walter Benjamin, Sigmund Freud e o trauma das máquinas. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 171- 189.

FERNANDES, Pádua. *Nem justiça nem transição: a lei brasileira de anistia e o Supremo Tribunal Federal*. Junho-2010 Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/nemjustica.html>>. Acesso em: 2 jan. 2013.

FILHA de desaparecido é impedida de falar na Comissão da Verdade. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 22 nov. 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1010117-filha-de-desaparecido-e-impedida-de-falar-na-comissao-da-verdade.shtml>>. Acesso em: 28 nov. 2011.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Retrato calado*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Trad. Maria Teresa da Costa Aguiar e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999. v. 1.

_____. Aula de 17 de março de 1976. In: _____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 285-315.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: esboço de psicanálise e outros trabalhos. In: *Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. 23.

_____. Luto e melancolia. In: *Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. 14.

_____. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: *Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. 6.

_____. Recordar, repetir, elaborar. In: *Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v. 12.

_____. *O mal - estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: LPM, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. In: *Obras escolhidas I. Magia e técnica. Arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.

_____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. A memória, a história, o esquecimento. In: PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl (Org.). *Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível*. Dourados, MS: UFGD, 2011. p. 149-175.

_____. Apagar os rastros, recolher os restos. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 27-38.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 143-179.

GINZBURG, Jaime. Escritas da Tortura. In: TELES, Edson; SATAFLE, Vladimir (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 133-149.

_____. A interpretação do rastro em Walter Benjamin. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 107- 132.

GRECO, Heloísa Amélia. *Dimensões fundacionais da luta pela anistia*. Tese (Doutorado) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

GREVE de fome e violações de direitos humanos preocupam ONU. 3 maio 2013. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/greve-de-fome-e-violacoes-dos-direitos-humanos-em-quantanamo-preocupam-onu/>>. Acesso em 28 maio 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HENRIQUES, Fernanda. *Dívida e perdão em Paul Ricoeur: um indicador e um limite de justiça*. Covilhã: Lusosofia, 2010. Disponível em: <<http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques-fernanda-divida-e-perdao-em-paul-ricoeur.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2012.

_____. *O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência*. Disponível em: <<http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/omalcomoescandalo.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INSTITUTO de Estudos da Religião. *Um ano de Comissão da Verdade: Contribuições Críticas para o Debate Público. Segundo relatório de monitoramento da Comissão Nacional da Verdade (maio de 2012 a maio de 2013)*. Rio de Janeiro: 2013. Disponível em: <http://www.iser.org.br/pdfs/II_relatorio_CNV_ISER_WEB_160713_ALT.pdf>. Acesso em 10 dez. 2013.

JESUS Maria Gorete Marques de; JESUS FILHO, José. Uma década é pouco: tortuosos caminhos para a consolidação de uma política de combate e prevenção da tortura no Brasil. In: *Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo, 5º Relatório nacional sobre direitos humanos no Brasil 2001-2010*, p. 91-101. Disponível em: <<http://www.nevusp.org/downloads/down265.pdf>>. Acesso em: 2 jan. 2013.

JOFFILY, Mariana. *No centro da engrenagem: os interrogatórios da Oban e do DOI de São Paulo (1969-1975)*. Tese (Doutorado) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1981 (Primeiros Passos).

LAUXEN, Robert entrevista Catherine Goldenstein. Paul Ricoeur e o desejo de viver. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. 363, ano 11, maio 2011. p. 26-28. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3897&secao=363>. Acesso em: 12 jan. 2013.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto, 2002.

LEANDRO, Fortes. Que verdade é essa? *Carta Capital*, nº 743, 10 abr. 2013.

LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara Ribeiro, São Paulo: Brasiliense, 1981 (Primeiros Passos).

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVI, Primo. *A trégua*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LIMA, Venício A. de. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. In: MARICATO, Ermínia (et al.). *CIDADES Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2013. p. 89-94.

LIMITES a Chavez, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 17 fev. 2009 (Editorial).

LISBÔA, Suzana Keniger. Depoimento de Suzana Keniger Lisbôa. In: PADRÓS, Enrique Serra; NUNES, Cármen Lúcia da Silveira; LOPES, Vanessa Albertinence; FERNANDES, Ananda Simões (Org.). *Memória, verdade e justiça: as marcas das ditaduras do Cone Sul*. Porto Alegre: Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2011. p. 211-221.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 16, nº 45, maio/ago. 2002.

MANSUR, Vinícius. Repressão começou antes da luta armada, reforça Comissão da Verdade. *Carta Maior*, 22 maio 2013. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=22082>. Acesso em: 22 maio 2013.

MARETTI, Eduardo. Documentos sugerem que presidentes militares comandavam centros de tortura. *Rede Brasil Atual*, 20 set. 2013. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/09/oraganograma-mkostra-5727.html>>. Acesso em: 27 set. 2013.

MELO, Dafne. *Escracho, um instrumento de luta*. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1159>>. Acesso em: 01 fev. 2014.

MERLINO, Tatiana. As feridas sempre abertas de uma infância roubada. *Viomundo*, 13 maio 2013. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/denuncias/tatiana-merlino-as-feridas-sempre-abertas-de-uma-infancia-roubada.html>>. Acesso em: 30 maio 2013.

_____. *Comissão da Verdade de SP investiga relações entre consulado dos EUA, Fiesp e ditadura militar*. Disponível em: <<http://comissaodaverdadesp.org.br/noticias/internas/id/1654>>. Acesso em: 20 maio 2013.

MEZAROBBA, Glenda. *Um acerto de contas com o futuro, anistia e suas conseqüências: um estudo do caso brasileiro*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

_____. Anistia e reparação, uma combinação imprópria. In: SILVA, Haike R. Kleber da (Org.). *A luta pela anistia*. São Paulo: UNESP, 2009. p. 157-173.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do Perdão: Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. Tese (Doutorado) - Departamento de Filosofia. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

MINISTÉRIO Público Federal. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Decisão nº: 1237/GPC. *Direito à Memória. Ditadura Militar. Incineração de Documentos. Base Aérea de Salvador*. Brasília, 2008. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/pfdc/temas-de-atuacao/direito-a-memoria-e-a-verdade/atuacao-do-mpf/decisao_pfdc_1237.2008>. Acesso em: 1 nov. 2010.

NASSIF, Fábio. Segurança pública em São Paulo: uma engrenagem de mortes e impunidade. *Carta Maior*, 17 maio 2012. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=20166>. Acesso em: 10 out. 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PADRÓS, Enrique Serra. Uso da memória e do esquecimento na História. *Revista Literatura e Autoritarismo: O Esquecimento da Violência*, v. 4, set./dez. 2004. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/grpesqla/revista/num4/ass02/pag01.html>> Acesso em: 27 ago. 2012.

PASSOS, Najla. Resistência do Brasil em punir torturadores prejudica toda a AL. Brasília, *Carta Maior*, 7 jul. 2012. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=20538>. Acesso em: 4 jan. 2012

PEREIRA, Antony W. *Ditadura e Repressão: o autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina*. Trad. Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

PIVA, Edgar Antônio. A questão do sujeito em Ricoeur. *Síntese: Revista de Filosofia*. v. 26, nº 85. Belo Horizonte, Minas Gerais, p. 205-237, 1999.

QUADROS, Vasconcelo. *Conflito racha Comissão da Verdade*. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-07-17/conflito-racha-comissao-da-verdade.html>>. Acesso em: 06 dez. 2013.

QUINALHA, Renan Honório. *Justiça de transição: os contornos do conceito*. São Paulo: Outras Expressões; Editora Dobra, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. O dissenso. Trad. Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 367-382.

REDUZIR a maioria penal é decreto de falência do Estado brasileiro. *Viomundo*, 28 maio 2013. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/politica/reduzir-a-maioridade-penal-representa-um-decreto-de-falencia-do-estado-brasileiro.html>>. Acesso em: 28 maio 2013.

REIS, José Carlos. A consciência histórica ocidental pós-1989: Paul Ricoeur e a vitória do projeto anglo-americano de conquista da “Comunidade Europeia” e do planeta. In: _____. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 233-346.

ROCHA, Marcelo. Elzita espera seu filho. *Correio do Povo* Porto Alegre, 23 mar. 2012. Disponível em: <<http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=2413>> Acesso em: 1º jun. 2012.

RODRIGUES, Georgete Medleg. Arquivos, anistia política e justiça de transição no Brasil: onde os nexos. In: BRASIL. Ministério da Justiça. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: volume I, p.136-149, jan./jun. 2009.

ROQUE, Atila. Epidemia da indiferença. *Valor Econômico*, 3 set. 2012. Disponível em: <<http://anistia.org.br/direitos-humanos/blog/epidemia-de-indiferen%C3%A7a-2012-09-03>>. Acesso em: 2 jan. 2013.

SADER, Emir. A Folha tenta se explicar. *Carta Maior*, 24 dez. 2012. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=21440>. Acesso em: 3 jan. 2013.

SAFATLE, Vladimir entrevista Paul Ricoeur. *Por uma filosofia da memória reconciliada*. São Paulo, maio 2005. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/vladimirsafatle/vladi018.htm>>. Acesso em: 30 abr. 2013.

_____. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. *Dois demônios*. São Paulo, 12 jan. 2011. Disponível em: <<http://www.viomundo.com.br/voce-escreve/vladimir-safatle-doisdemonios.html>>. em: 5 fev. 2011.

SANTOS, Roberto Lima. *A responsabilidade internacional do Estado brasileiro no sistema interamericano de Direitos Humanos pela violação aos direitos das vítimas da ditadura*

militar (1964 a 1985). Dissertação (Mestrado) – Faculdade Estadual do Norte Pinheiro, Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho, 2009.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SECRETARIA Especial dos Direitos Humanos e Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, *Direito à memória e à verdade*. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. Brasília, 2007.

SELIGMANN, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVSHI, Arthur; SELIGMANN, Márcio (Org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 79-98.

_____. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, São Paulo, v. 30, p. 71-98, jun. 2005.

_____. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 20, nº 1, p. 65-82, 2008.

_____. Anistia e (in) justiça no Brasil: o dever de justiça e a impunidade. In: SANTOS, Cecília Macdowell; TELES, Edson; TELES, Janaína de Almeida (Org.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2009. v. 2, p. 541-577.

_____. O local do testemunho. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria: Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 55-80.

SEMPRÚN, Jorge. *A escrita ou a vida*. Trad. Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SIKKINK; Kathryn apud; SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Amicus Curie. Ref.: Caso nº 11.552 – Julia Gomes Lund e outros vs Brasil apresentada à Corte Interamericana de Direitos Humanos, 4 de junho de 2010. Disponível em: <http://www.unisinos.br/catedra/images/stories/pdf_catedra/amicuscuriae-araguaia.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. O julgamento da ADPF 153 pelo Supremo Tribunal Federal e a Inacabada Transição Brasileira. Versão integral do artigo de mesmo título publicado, em versão reduzida. In: PIOVESAN, Flávia; SOARES, Inês Virginia Prado (Coord.). *Direito ao desenvolvimento*. São Paulo: Fórum, 2010.

TELES, Edson. *Brasil e África do Sul: memória política em democracias com herança autoritária*. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____; SATAFLE, Vladimir (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Cine-bionarrativas: esquecimento e memória política*. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/geral3/edson2.html>>. Acesso em: 20 jan. 2013.

_____. *Se não há justiça, há escracho*. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2012/04/19/se-nao-ha-justica-ha-escracho/>>. Acesso em: 01 fev. 2014.

TELES, Janaína de Almeida. Entre o luto e a melancolia: a luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. In: SANTOS, Cecília Macdowell; TELES, Edson; TELES, Janaína de Almeida (Org.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2009. V.;1, p. 151-176.

_____. Apresentação. In: CALVEIRO, Pilar. *Poder e desaparecimento: os campos de concentração na Argentina*. Trad. Fernando Correa Prado. São Paulo: Boitempo, 2013.

TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *Los abusos de la memoire*. Trad. Miguel Salazar. Barcelona: Paídos, 2000.

TOSI, Giuseppe, Memória, história e esquecimento: a função educativa da memória histórica. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *Justiça e memória: direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria: Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 177-196.

USTRA comandava a tortura. *Carta Capital*, 10 maio 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cestavamos-lutando-pela-democracia-e-estavamos-lutando-contra-o-comunismo-diz-ustra>>. Acesso em: 11 maio 2013.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Perspectiva ética e busca do sentido em Paul Ricoeur. *Síntese Revista de Filosofia*, v. 34, nº 108, p. 5-22, 2007.

WEICHERT, Marlon. Os arquivos secretos e o direito à verdade. In: SANTOS, Cecília Macdowell; TELES, Edson; TELES, Janaína de Almeida (Org.). *Desarquivando a Ditadura – Memória e Justiça no Brasil*. Volume II. São Paulo: Hucitec, 2009, p. 406-423.

_____. *A Comissão Nacional da Verdade*. Disponível em: <http://www.4shared.com/office/ESEG0zTc/Comissao_Nacional_da_Verdade.html>. Acesso em: 11 fev. 2013.

WEINRICH, Harald. Auschwitz e o esquecimento impossível. In: *Lete arte e crítica do esquecimento*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 251-279.

WOHLFARTH, Irwing. Apagar os vestígios. Trad. Jaime Ginzburg. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, Jaime (Org.). *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 203- 228.