

RESUMO

A partir das contribuições teóricas de Jacques Derrida, a respeito dos conceitos de justiça e perdão, o presente trabalho propõe, através de uma análise crítica sobre o processo de justiça de transição, compreender as problemáticas acerca da Lei da Anistia brasileira de 1979. Será abordado a questão da efetividade do perdão no contexto de graves violações de direitos humanos, apoiado no pensamento crítico de Derrida sobre a função do direito e da justiça. Para tal, tomar-se-á como exemplo o trabalho da Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul, instaurada devido à ruptura com o regime do Apartheid, em 1995. Com o objetivo de ampliar os debates sobre as limitações do direito e os impasses da memória será dialogado com os teóricos Giorgio Agamben e Paul Ricoeur, reforçando a necessidade de enfrentar os abusos do esquecimento e valorizando uma política da justa memória como alternativa para o enfrentamento às violências do passado.

PALAVRA-CHAVE

JUSTIÇA; PERDÃO; ANISTIA; VIOLÊNCIA; JUSTA MEMÓRIA.

ABSTRACT

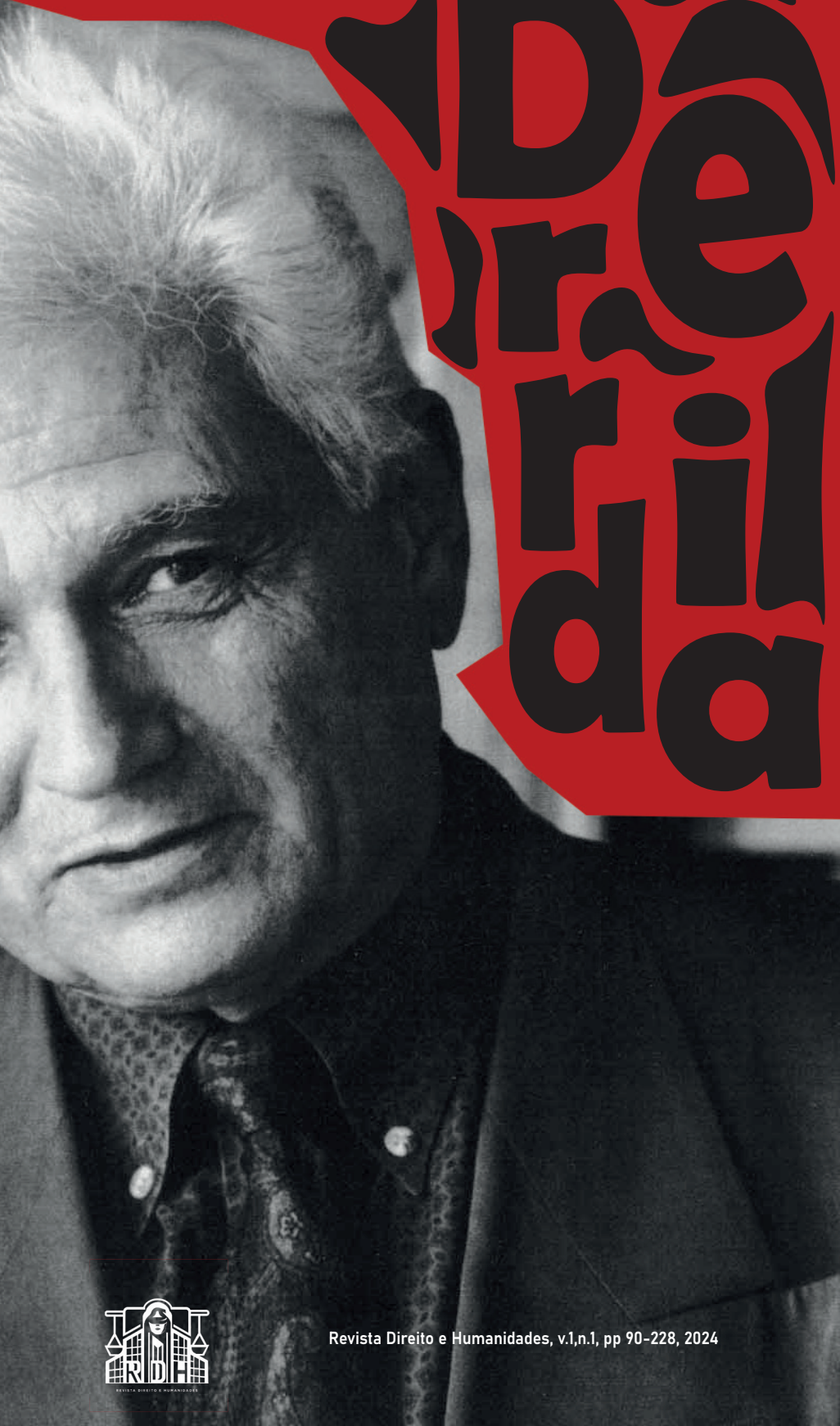
A partir das contribuições teóricas de Jacques Derrida, a respeito dos conceitos de justiça e perdão, o presente trabalho propõe, através de uma análise crítica sobre o processo de justiça de transição, compreender as problemáticas acerca da Lei da Anistia brasileira de 1979. Será abordado a questão da efetividade do perdão no contexto de graves violações de direitos humanos, apoiado no pensamento crítico de Derrida sobre a função do direito e da justiça. Para tal, tomar-se-á como exemplo o trabalho da Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul, instaurada devido à ruptura com o regime do Apartheid, em 1995. Com o objetivo de ampliar os debates sobre as limitações do direito e os impasses da memória será dialogado com os teóricos Giorgio Agamben e Paul Ricoeur, reforçando a necessidade de enfrentar os abusos do esquecimento e valorizando uma política da justa memória como alternativa para o enfrentamento às violências do passado.

KEYWORDS

JUSTIÇA; PERDÃO; ANISTIA; VIOLÊNCIA; JUSTA MEMÓRIA.



Questões de Direito e Humanidades



10

INTRODUÇÃO: COMO LIDAR COM O PASSADO VIOLENTO?

A defesa dos direitos humanos compreende a necessidade de um esforço coletivo – especialmente entre os atores políticos – de posicionamento e interpretação que, de forma reflexiva e crítica, preservem o conjunto dos direitos e garantias fundamentais. Tais garantias, muito além de um elenco de direitos dispostos em um conjunto normativo, são atributos universais, dotados de historicidade e indispensáveis à vida de qualquer pessoa. Nos casos de graves violação a esses direitos, a exemplo de crimes contra a humanidade perpetrados durante os regimes autoritários na segunda metade do século XX, surgem medidas necessárias para o enfrentamento do passado traumático, marcado por violações e abusos que devem, de algum modo, vir à tona no tempo presente.

Tal esforço mostra-se imperativo ao se pensar no conceito de Justiça de Transição. A justiça de transição – termo historicamente vinculado às sociedades em situação de conflito ou pós-conflito – se fundamenta pela afirmação e consolidação da justiça nas sociedades em transição de períodos autoritários para regimes

Esse processo de mudança de regimes políticos, sobretudo aqueles que resultaram de períodos violentos, implica na emergência de uma série de desafios políticos e jurídicos. Para Palermo (2014), a justiça transicional, considerando-se os crimes cometidos por agentes do Estado, é compreendida como um conjunto de medidas necessárias que devem ser levadas a cabo por parte dos Estados em seus processos de democratização após períodos ditatoriais ou de guerra civil. No mesmo sentido, Ruiz (2013) destaca que os Estados responsáveis por crimes de tortura, assassinatos e desaparecimentos forçados devem ir até o fim no cumprimento de seus deveres transicionais: a) apurar a verdade dos fatos; c) indenizar as vítimas e seus familiares; e, c) punir os autores de tais crimes.

Referido conceito popularizou-se na África do Sul com a criação da Comissão Verdade e Reconciliação (True and Reconciliation Commission – TRC), constituída em 1995 pelo então Presidente Nelson Mandela e presidida pelo arcebispo anglicano da

A problematização do presente texto tem como paradigma a proposta temática do perdão. O que fazer com o passado? Julgar, punir, anistiar, perdoar? Sobretudo no âmbito político, o termo causa impacto, afinal, seria incômodo que representasse a banalização de um acontecimento historicamente marcado pelo signo da violência, como exemplo, os crimes contra a humanidade cometidos na Ditadura Militar brasileira. Ao lançar um olhar para esse passado recente da história brasileira, esbarra-se com a Lei da Anistia de 1979, representando parte do processo que marcou a redemocratização política do país e o início de um profundo debate sobre a forma de lidar com os traumas do passado.

Dentre os inúmeros questionamentos que caracterizam a Lei da Anistia, buscar-se encontrar apoio nas contribuições teóricas de Jacques Derrida. Com um pensamento crítico e engajado, Derrida interessou-se por questões contemporâneas, o que o levou a defender, em meados da década de 1980, no processo pelo fim do Apartheid na África do Sul. Quando Nelson Mandela instituiu a Comissão da Verdade e Reconciliação, mais uma vez, o ativismo do filósofo fez-se presente, acompanhando de perto o funcionamento da referida comissão, especialmente interessado na questão da impunidade e das atitudes tomadas em relação aos crimes cometidos contra a humanidade durante o período segregacionista.

Nesse sentido, Derrida lança mão de debates em torno dos significados e significações do perdão e da justiça, conceitos que interessam para exercer as reflexões propostas no presente texto. O pensamento derridiano ficou conhecido pelo conceito da “desconstrução”. O termo pressupõe uma abordagem do texto que, ao mesmo tempo em que o interpreta, o desmonta, buscando encontrar nele tudo que há de evidente bem como os significados que não são oferecidos tão explicitamente ao leitor. A desconstrução, portanto, coloca em xeque a noção de que seja possível encontrar, em qualquer âmbito, significados claros e estáveis, como se a verdade fosse um valor existente e que os conhecimentos produzidos fossem desinteressados.

Como não existe nada fora do texto, o que resta é o trabalho de interpretá-lo, desconstruí-lo, mostrando que dentro da própria lógica textual pode-se encontrar justamente o seu sentido contrário. O texto, portanto, já nasce contendo intrinsecamente aquilo que o extingue, ao mesmo tempo que o problematiza e o questiona. Tais considerações iniciais parecem pertinentes para o estudo do tema proposto. Desse modo, amparados nas contribuições do pensamento derridiano sobre o perdão e a justiça, bem como em outros teóricos que o complementam, busca-se analisar as interfaces da memória e do perdão, seus limites e potencialidades, no contexto da Lei da Anistia de 1979, no contexto da ditadura militar brasileira.

20

A MEMÓRIA ANISTIADA: A NECESSIDADE DE UMA (RE)LEITURA JURÍDICA

A defesa dos direitos humanos compreende a necessidade de um esforço coletivo – especialmente entre os atores políticos – de posicionamento e interpretação que, de forma reflexiva e crítica, preservem o conjunto dos direitos e garantias fundamentais. Tais garantias, muito além de um elenco de direitos dispostos em um conjunto normativo, são atributos universais, dotados de historicidade e indispensáveis à vida de qualquer pessoa. Nos casos de graves violação a esses direitos, a exemplo de crimes contra a humanidade perpetrados durante os regimes autoritários na segunda metade do século XX, surgem medidas necessárias para o enfrentamento do passado traumático, marcado por violações e abusos que devem, de algum modo, vir à tona no tempo presente.

Tal esforço mostra-se imperativo ao se pensar no conceito de Justiça de Transição. A justiça de transição – termo historicamente vinculado às sociedades em situação de conflito ou pós-conflito – se fundamenta pela afirmação e consolidação da justiça nas sociedades em transição de períodos autoritários para regimes democráticos. Esse processo de mudança de regimes políticos, sobretudo aqueles que resultaram de períodos violentos, implica na emergência de uma série de desafios políticos e jurídicos. Para Palermo (2014), a justiça transicional, considerando-se os crimes cometidos por agentes do Estado, é compreendida como um conjunto de medidas necessárias que devem ser levadas a cabo por parte dos Estados em seus processos de democratização após períodos ditatoriais ou de guerra civil. No mesmo sentido, Ruiz (2013) destaca que os Estados responsáveis por crimes de tortura, assassinatos e desaparecimentos forçados devem ir até o fim no cumprimento de seus

Esse processo de mudança de regimes políticos, sobretudo aqueles que resultaram de períodos violentos, implica na emergência de uma série de desafios políticos e jurídicos. Para Palermo (2014), a justiça transicional, considerando-se os crimes cometidos por agentes do Estado, é compreendida como um conjunto de medidas necessárias que devem ser levadas a cabo por parte dos Estados em seus processos de democratização após períodos ditatoriais ou de guerra civil. No mesmo sentido, Ruiz (2013) destaca que os Estados responsáveis por crimes de tortura, assassinatos e desaparecimentos forçados devem ir até o fim no cumprimento de seus deveres transicionais: a) apurar a verdade dos fatos; c) indenizar as vítimas e seus familiares; e, c) punir os autores de tais crimes.

Referido conceito popularizou-se na África do Sul com a criação da Comissão Verdade e Reconciliação (True and Reconciliation Commission – TRC), constituída em 1995 pelo então Presidente Nelson Mandela e presidida pelo arcebispo anglicano da Cidade do Cabo, Desmond Tutu, após o fim do regime de Apartheid. Tal experiência, ultrapassando as fronteiras políticas, significou um passo fundamental para a compreensão de uma justiça restaurativa e da função social da memória. Nesse sentido, outras sociedades também buscaram lidar com um passado de graves violações aos direitos humanos a fim de construir um futuro democrático de direito, promovendo formas de reconciliação e reparação que concretizariam, a seus modos, o direito à verdade, à memória e à justiça.

A problematização do presente texto tem como paradigma a proposta temática do perdão. O que fazer com o passado? Julgar, punir, anistiar, perdoar? Sobretudo no âmbito político, o termo causa impacto, afinal, seria incômodo que representasse a banalização de um acontecimento historicamente marcado pelo signo da violência, como exemplo, os crimes contra a humanidade cometidos na Ditadura Militar brasileira. Ao lançar um olhar para esse passado recente da história brasileira, esbarra-se com a Lei da Anistia de 1979, representando parte do processo que marcou a redemocratização política do país e o início de um profundo debate sobre a forma de lidar com os traumas do passado.

Dentre os inúmeros questionamentos que caracterizam a Lei da Anistia, buscar-se encontrar apoio nas contribuições teóricas de Jacques Derrida. Com um pensamento crítico e engajado, Derrida interessou-se por questões contemporâneas, o que o levou a defender, em meados da década de 1980, no processo pelo fim do Apartheid na África do Sul. Quando Nelson Mandela instituiu a Comissão da Verdade e Reconciliação, mais uma vez, o ativismo do filósofo fez-se presente, acompanhando de perto o funcionamento da referida comissão, especialmente interessado na questão da impunidade e das atitudes tomadas em relação aos crimes cometidos contra a humanidade durante o período segregacionista.

Nesse sentido, Derrida lança mão de debates em torno dos significados e significações do perdão e da justiça, conceitos que interessam para exercer as reflexões propostas no presente texto. O pensamento derridiano ficou conhecido pelo conceito da “desconstrução”. O termo pressupõe uma abordagem do texto que, ao mesmo tempo em que o interpreta, o desmonta, buscando encontrar nele tudo que há de evidente bem como os significados que não são oferecidos tão explicitamente ao leitor. A desconstrução, portanto, coloca em xeque a noção de que seja possível encontrar, em qualquer âmbito, significados claros e estáveis, como se a verdade fosse um valor existente e que os conhecimentos produzidos fossem desinteressados.

Como não existe nada fora do texto, o que resta é o trabalho de interpretá-lo, desconstruí-lo, mostrando que dentro da própria lógica textual pode-se encontrar justamente o seu sentido contrário. O texto, portanto, já nasce contendo intrinsecamente aquilo que o extingue, ao mesmo tempo que o problematiza e o questiona. Tais considerações iniciais parecem pertinentes para o estudo do tema proposto. Desse modo, amparados nas contribuições do pensamento derridiano sobre o perdão e a justiça, bem como em outros teóricos que o complementam, busca-se analisar as interfaces da memória e do perdão, seus limites e potencialidades, no contexto da Lei da Anistia de 1979, no contexto da ditadura militar brasileira.

30

A DESCONSTRUÇÃO E A JUSTIÇA NO PENSAMENTO DE JACQUES DERRIDA

Em outubro de 1989, em Nova York, a Cardozo Law School sediou o colóquio “Desconstrução e a Possibilidade de Justiça”. Para a ocasião, Jacques Derrida apresentou duas conferências que, agrupadas posteriormente, tornaram-se “Força de Lei, o fundamento místico da autoridade”. Na primeira delas, “Do Direito à Justiça”, o autor procura pensar o direito e a justiça no campo ético e político, apontando as intercessões e distanciamentos entre os dois conceitos. Derrida chama a atenção para a necessária distinção entre as leis – ou o direito – da justiça.

A justiça seria “indestrutível”, e o direito, por sua vez, essencialmente “desconstrutível”, por se construir a partir de camadas textuais interpretáveis e transformáveis. Nesse entendimento, para Derrida (2007, p. 26), o direito, embora fale em nome da justiça, não a espelha, pois é infinitamente reinterpretável, ou seja, “[...] que o Direito seja desconstrutível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico”. Por isso, o filósofo afirma que a desconstrução é a justiça. A desconstrução, portanto, aponta a fragilidade do argumento de que a justiça fundamenta o direito. Assim, a justiça não pode fundamentar o Direito, mas somente o desconstruir, eis que ela própria é a desconstrução.

No interior dessa discussão encontra-se a impossibilidade de acesso à justiça, a justiça como a experiência do impossível, aquilo que não se pode experimentar ou ter acesso. O respeito ao direito não implica o respeito à justiça, pois salienta Derrida (2007, p. 30) que “O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são tão improváveis quanto necessárias à justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra”.

Derrida (2007) procurou apontar as contradições internas no discurso do direito, o qual, não necessariamente, é sinônimo de justiça, pois essa não se resume a mera aplicação da lei. O autor possibilita a compreensão de que a justiça extrapola o campo do direito, podendo inclusive existir à margem dele. Considerando tal hipótese, pode-se ampliar as possibilidades de justiça para além do domínio da lei. Assim, a abordagem conferida à questão da justiça perpassa sua função no campo jurídico-político para lhe imprimir um sentido ético.

Um segundo ponto em relação a sua abordagem sobre a justiça é o deslocamento dessa palavra do campo eminentemente jurídico-político, atribuindo-lhe, por sua vez, um valor ético. A justiça, primeiramente, é um princípio ético, que deve se ater à questão da alteridade e a negação de uma reação violenta – a “força” da lei – que está além da questão do Estado. Nesse sentido, ela escapa à ordem estatal, uma vez que uma instituição não pode representar toda a dinâmica das relações sociais. Tendo a justiça como um compromisso ético, Derrida (2007) revela seu caráter “aporético”, algo impossível de ser experimentado, mas cuja experiência é imprescindível, uma responsabilidade ilimitada no campo da ação moral. A desconstrução está intimamente ligada à memória histórica, e seu fundamento assim se delineia:

O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, desde então, mais ou menos legíveis os pressupostos. Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a tarefa de uma memória histórica e interpretativa está no cerne da desconstrução (DERRIDA, 2007, p. 37).

O apelo à justiça é um fundamento essencial na concepção ético-política de Derrida. Ao referir-se à memória histórica, sua preocupação volta-se para a necessidade de se recuperar as orientações e os sentidos contidos no campo do direito e da justiça em cada sociedade. A justiça se delinearía como a inescapável necessidade de reconhecer as exigências do “outro”, a experiência de alteridade absoluta. Nesse sentido, as escolhas tomadas por governantes, por mais que estejam dentro do âmbito jurídico, atendem às expectativas dos governados?

É justamente entre o direito e a justiça que se encontra a desconstrução, afinal, desconstruindo e desestabilizando a rigidez do direito, pode-se encontrar novos caminhos para a realização da justiça. Segundo Duque-Estrada (2008):

La argumentación de Derrida sugiere, por lo tanto, que si, por un lado, toda y cualquier discusión ético-política siempre se da en el contexto de un supuesto ‘nosotros’ nacional, cultural, lingüístico, etc; por otro lado, siempre es preciso resistir a la adhesión inmediata, no problemática, de este ‘nosotros’, y abrir un espacio para interrogar: “¿‘Nosotros quiénes?’”, “¿quién disse ‘nosotros?’”, “¿em base a qué, o con vistas a qué, se disse ‘nosotros?’”, “quién responde y quién disse el qué em cuanto al ‘nosostros?’”, etc. Com este tipo de indagación, Derrida no quiere destruir o invalidar teoricamente cualquier experiencia de um “nosostros”, y mucho menos impedir cualquier responsabilidad ética, jurídica o política. Al contrario, quiere pensar de outro modo la experiencia del “nosostros”, y la exigencia de responsabilidad intrínseca a esta misma experiencia, quiere pensarla fuera del paradigma del todo y de la reconciliación. (ESTRADA, 2008, p. 152).

O posicionamento de Derrida (2007) funda-se na impossibilidade de se colocar lado a lado o perdão e a punição. Opõe-se, ainda, à confusão entre os termos perdão, culpa, remorso, desculpa e anistia. A instância do perdão excede a todo o aparato legal construído para inseri-lo em contextos vários no âmbito da política:

Mas como a ordem do prescritível ou do imprescritível não é do perdoável ou do imperdoável, os quais não tem nada a ver, em princípio, com o judiciário ou com o penal, então essa hipérbole do direito acena para um perdão, a saber, um excesso, um suplemento de transcendência (pode-se, ao mesmo tempo em que se condena, perante a corte de justiça, perdoar o imperdoável), ou ainda para uma reapropriação humanizante, uma reimanentização da lógica do perdão. (NASCIMENTO, 2005, p. 54).

Tais questionamentos derridianos levam-se a pensar a questão do perdão para além do espaço jurídico e político, inserindo-o no campo da ética. Quando se pensa na formulação da Lei da Anistia de 1979, em que momento se outorga o poder de fazer perdoar? Há a vontade do perdão? Onde se encontra a alteridade desse ato? O perdão, justamente por transcender a ordem jurídica – pairando sob uma dimensão ética – não deveria ser devido ou obrigatório e, no entanto, foi inserido no ordenamento jurídico com força de lei. Giorgio Agamben na obra *O que restou de Auschwitz* (2008) vê a impossibilidade de o direito esgotar a questão do nazismo. Para o teórico é necessário compreender que a questão factual não pode ser reduzida à questão jurídica. Assim, essa intervenção do direito é um equívoco na medida em que criou uma confusão tácita entre categorias éticas e categorias jurídicas, ou teológicas e jurídicas. Na sua perspectiva, o autor considera

Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição... Isso torna difícil usá-las sem precauções bem específicas. Como os juristas sabem muito bem, acontece que o direito não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça. Nem sequer ao da verdade. Busca unicamente o julgamento (AGAMBEM, 2008, p. 28).

No âmbito processual, tendo como exemplo o Tribunal de Nuremberg, ilustra-se o tom de uma política normativa – pois a finalidade da norma é produzir julgamentos – que não tem por objetivo fazer justiça ou estabelecer a verdade. O julgamento é em si mesmo a finalidade. Ou seja, após as sentenças poder-se-ia ter a ideia de que o problema estaria superado e as provas de culpabilidade devidamente estabelecidas. Agamben (2008), no entanto, desafia essa pretensão do direito de solucionar o problema. A força da coisa julgada, através da qual a sentença se vale, é o fim último do direito e supostamente supera demais contradições ou injustiças.

Assim, conforme Agamben (2008, p. 28), “[...] nessa criatura híbrida, a respeito da qual não é possível dizer se é fato ou norma, o direito encontra paz; além disso ele não consegue ir”. O julgamento, por sua vez, não é inócuo. O crime pressupõe a sua devida consequência: a punição. No entanto, o mal cometido, o trauma inenarrável que assolou diversas vítimas, jamais será confundido com concepção jurídica da verdade. Nessa aporia entre direito e justiça é que Derrida vê a “força da lei”:

Desse paradoxo decorre que em nenhum momento podemos dizer presentemente que uma decisão é justa, puramente justa (isto é, livre e responsável), nem dizer de alguém que ele é um justo e, ainda menos, que “eu sou justo”. No lugar de “justo”, podemos dizer legal ou legítimo, em conformidade com o direito, regras ou convenções autorizando um cálculo, mas com um direito cuja autoridade fundadora apenas faz recuar o problema da justiça (DERRIDA, 2007, p. 45).

No caso da anistia brasileira, a Lei nº. 6.683/1979, buscou desconsiderar crimes – e esquecer fatos – em razão dos motivos políticos que o guiaram, vinculando a resolução de um assunto notadamente delicado a um grupo geral e abstrato de pessoas. Não se individualiza o crime, pois a anistia é concedida a autores não conhecidos. O esquecimento forçado objetiva o restabelecimento de uma “paz pública”, impossibilitando o rememoração e a problematização dos fatos violentos do passado. Tal atitude, embora atendidos os limites da legalidade, pode ser considerada justa? Qual a relação da Lei de Anistia com o sentimento de justiça?

Após décadas do fim da Ditadura Militar, através da Lei nº. 12.528/2011, foi criada no Brasil a Comissão Nacional da Verdade. Na esteira de vários outros países que passaram por semelhante experiência autoritária de rompimento da legalidade, o caso brasileiro também aderiu ao processo de Justiça de Transição. Entre a dificuldade de voltar ao interior de um passado traumático e violento e a recusa em punir os agentes estatais responsáveis, o “direito ao esquecimento” foi instituído no ordenamento jurídico brasileiro.

De um lado, um movimento de trazer à tona, resgatar a memória, em constante embate com um movimento de tentar silenciar, uma política do apaziguamento. A experiência da tortura foi trazida para o presente através dos inúmeros depoimentos das vítimas e seus familiares. O dizer a dor, experiência complexa, mas necessária ao enfrentamento do passado violento, não deixa de ser uma das formas de resistência, imprescindível ao dever de fazer justiça. Segundo Ricoeur (2007, p. 101), “[...] é a justiça que, 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”.



OS USOS E ABUSOS DO PERDÃO FRENTE ÀS VIOLÊNCIAS DO PASSADO

Para Nascimento (2005, p. 75), “[...] nenhum governo pode perdoar. (Silêncio.) Nenhuma Comissão pode perdoar. (Silêncio.) Somente eu posso perdoar. (Silêncio.) E não estou disposta a perdoar”. Essa passagem foi mencionada no texto “O perdão, a verdade, a reconciliação, qual gênero?”, uma transcrição do seminário realizado por Derrida no Rio de Janeiro, em 2004. O autor nos apresenta um exemplo citado por Timothy Garton Ash em artigo traduzido do *New York Review of Books*. A fala é de uma mulher negra, cujo marido havia sido sequestrado e morto, que viria a escutar o testemunho dos assassinos. A impossibilidade do perdão na referida fala é analisada por Derrida:

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

O interesse pelo assunto acentuou-se com aquilo que o filósofo denominou de “globalização da confissão”. Com o fim da Segunda Guerra Mundial e da experiência vivida no Tribunal de Nuremberg, o mundo passou a observar um movimento de arrependimento e confissão, onde inserem-se os crimes cometidos contra a humanidade. Essas proliferações de cenas de arrependimento e pedidos de perdão representam, muitas vezes, além de uma urgência de memória, um caráter espetaculoso e performativo.

Derrida (1996, p. 17) não parece preocupado com o ato de perdoar em si, mas com o “simulacro” e a “hipocrisia” que esse ato pode representar quando imbuído de uma exposição que denota certa performatividade, o “teatro do perdão”. Esse tema o leva a questionar, no ensaio “A história da mentira”, sobre o luto de Estado quando se choram mortes que não são as de um chefe de Estado nem mesmo a de seus concidadãos, ao que pergunta “[...] como entender remorso ou desculpas estatais depois que o direito internacional definiu o crime contra a humanidade?”.

Para tal, traz à tona a recusa do presidente francês François Mitterrand – e mais seis presidentes da República francesa – em reconhecer a culpabilidade do Estado francês durante a ocupação nazista na deportação de judeus, junto à instauração de um estatuto de judeus e em inúmeras outras iniciativas que não foram tomadas apenas sob a coação de dirigentes nazistas. Tal culpabilidade, já configurada como um crime contra a humanidade, foi então reconhecida pelo presidente Jacques Chirac no ano de 1995. Com a declaração pública feita em nome do Estado francês, em um ato teatral e mundialmente divulgado pela mídia, a verdade proclamada pelo então presidente francês, segundo Derrida (1996), adquiriu o estatuto de uma verdade pública, nacional e internacional.

A questão passa a se colocar no papel da verdade e da mentira através do posicionamento dos chefes de Estado que não reconheceram a culpabilidade oficial do Estado francês. Estariam eles mentindo ou dissimulando? Segundo o filósofo, essa hipótese tem que ser avaliada tendo por referência o conceito jurídico de crime contra a humanidade, crimes que são invenções e, justamente por tal motivo, performativos. Em outras palavras, a problemática da mentira e da confissão não tinha sentido algum antes da definição do conceito jurídico nos Estatutos do Tribunal Militar Internacional de Nuremberg.

Assim, para o teórico, o que está em jogo na performatividade não é o ato de linguagem pelo qual um governante confessa uma culpabilidade, mas sim o próprio objeto das declarações: a legitimidade de um Estado supostamente soberano, a posição de uma fronteira bem como a identificação de uma responsabilidade. Para Derrida (1996, p. 21), o êxito da performatividade produz uma verdade criadora do direito e “[...] ao criar o direito, a violência performativa – a qual não é legal nem ilegal – cria em seguida o que é tido por verdade de direito, verdade pública dominante e juridicamente incontestável”. É nesse sentido que a verdade acaba por tornar-se uma legitimação, um consenso sobre o passado.

Após o pronunciamento de Chirac reconhecendo solenemente a culpabilidade do Estado francês durante a ocupação nazista seria possível insistir em uma versão contrária a essa? Em síntese, esse reconhecimento de violências do passado insere o conceito de perdão em um status de verdade, em um imbricamento teológico, político e jurídico, revelado nas falas dos chefes de Estado. Para além da questão das cenas públicas de penitência evocadas acima, as quais contêm em si uma suspeita de banalização e teatralização, Ricoeur (2007) convida a pensar na questão da legitimidade desse pedido:

Com que direito um homem político em função, ou o líder atual de uma comunidade religiosa podem pedir perdão a vítimas de quem, de resto, eles não são o agressor pessoal e as quais, por sua vez, não sofreram pessoalmente o dano em questão? Surge uma questão de representatividade no tempo e no espaço ao longo da linha de continuidade de uma tradição ininterrupta. O paradoxo é que instituições não tem consciência moral e são seus representantes que, ao falarem em seu nome, lhes conferem algo como um nome próprio e, com ele, uma culpabilidade histórica (RICOEUR, 2018, p. 485).

A exigência universal e infinita do perdão, apontada por Derrida (1996), acaba por esconder sob seu próprio fundamento uma cultura específica – designada pelo autor de “cristandade romana” – que embora pretenda-se ampla e global, carrega consigo suas limitações. O perdão inserido em uma linguagem religiosa é imposto à sociedade independentemente da tradição cultural, política e religiosa que a compõe, tornando-se assim uma “encenação”. Dentro dessa dimensão cristã da lógica do perdão, o autor encontrou no processo transicional da África do Sul as bases para as suas considerações e críticas a respeito do caráter utilitarista dos processos de anistia.

Segundo Derrida (2007), quando Desmond Tutu, pastor anglicano líder da Comissão da Verdade e da Reconciliação, afirmou acerca da necessidade de defender a unidade do corpo nacional sul-africano acima de qualquer outro imperativo de verdade ou de justiça, ele atém-se ao conceito cristão do perdão. Ao fazê-lo, procura nele a sua condicionalidade – o perdão em troca do arrependimento, do próprio pedido de perdão, da transformação do pecador – e assim, destaca Nascimento (2005, p. 84), “[...] ignora o perdão puro e incondicional, o que excede gratuitamente toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda economia, toda finalidade (psicológica, terapêutica, política.)”.

Contestando o aspecto utilitário e condicional do perdão, desqualificado por estar a serviço de uma determinada finalidade, Derrida (2007) tem como ponto de partida o imperdoável. Assim, questiona-se se aquilo que é imperdoável seria a única coisa a perdoar, eis que o perdão deveria anunciar-se, de antemão, como impossível, a única condição para que seja aceito. Os crimes contra a humanidade, com seus excessos, escapariam a medida de toda justiça humana. O perdão, de acordo com Duque-Estrada (2008), tem caráter excepcional, uma experiência do impossível:

Y sin embargo, es justamente ahí, al tornarse imposible, que Derrida ve brotar posibilidad de pensar el perdón digno de este nombre, “perdón”. Pues el perdonar que se formula a partir de una lógica bien determinada que regula las relaciones entre el reconocimiento de la culpa, la confesión, el pedir perdón, la punición, la reparación, el perdón concedido, la redención y la reconciliación; o sea, un perdonar que resulta de la operabilidad de toda esta lógica, no es perdón, sino más bien el resultado de un cálculo. El perdón “digno de este nombre” – expresión, además, que Derrida comenzó a usar con cierta frecuencia en sus últimos textos para realizar el hecho mismo de la singularidad de lo que quiere que, a través del pensamiento, se pretenda respetar y hacerle justicia; aquí, em este caso, la singularidad del perdón -, el perdón digno de este nombre, decía, se muestra ahora imposible. Y, sin embargo, sólo así, siendo imposible, puede acontecer (ESTRADA, 2008, p. 160).

Desse modo, a essência do perdão estaria em sua incondicionalidade absoluta, despido de qualquer pré-requisito ou regra que o assegure. Ao mesmo tempo, Derrida (2007) enfatiza que o perdão não está ligado ao esquecimento, mas ao contrário, perdoa-se para preservar a memória do acontecimento. Quanto aos crimes contra a humanidade, é certa a impossibilidade de equivalência ou retribuição de castigo, eis que o dano é irreparável. Daí o sentido aporético de que a única coisa a se perdoar é, justamente, o imperdoável.

Tradução Livre: E, no entanto, é justamente aí, ao tornar-se impossível, que Derrida vê surgir a possibilidade de pensar um perdão digno do nome de “perdão”. Pois bem, perdoar que se formula a partir de uma lógica bem determinada que regula as relações entre reconhecimento de culpa, confissão, pedido de perdão, punição, reparação, perdão concedido, redenção e reconciliação; ou seja, um perdão que resulta da operabilidade de toda essa lógica, não é perdão, mas resultado de um cálculo. Perdão “digno deste nome” – expressão, aliás, que Derrida passou a usar com certa frequência em seus últimos textos para perceber o próprio fato da singularidade daquilo que ele quer, através do pensamento, respeitar e fazer jus a ela; aqui, neste caso, a singularidade do perdão - o perdão digno deste nome, disse ele, agora parece impossível. E, no entanto, só assim, sendo impossível, pode acontecer.

CONCLUSÃO

Ao buscarmos compreender algumas peculiaridades do perdão enfrenta-se também a dificuldade de definir seu conceito e até mesmo a impossibilidade de explicá-lo em determinados contextos históricos. Especialmente no que se refere a acontecimentos violentos do passado, como o regime do Apartheid ou as graves violações de direitos humanos perpetradas durante os períodos militares na América Latina, o termo assume outros sentidos, ensejando maior debate e problematizações.

Independentemente da discussão em que está inserido, como no que se refere a sua legitimidade, a sua condicionalidade ou pureza, a força ou a ineficácia de seus efeitos, pensar sobre o perdão é um exercício necessário para a compreensão de seus limites éticos e o seu cabimento em um mundo marcado por constantes violações aos direitos humanos. O horizonte ético do perdão envolve sua inserção em demandas individuais e coletivas, obrigando-se a pensá-lo através do deslocamento de perspectivas, para além do sentido sobre o qual se funda e é incorporado pelos chefes de Estado.

Nesse sentido, o pensamento de Derrida (2007) se faz primordial, uma vez que o filósofo enquadrou o perdão em um campo do impossível que se possibilita. Só admitindo a existência do imperdoável, do que já nasce com a sua antítese, é que se pode falar do perdão. Apresentando essas aporias, o autor auxiliou a compreender o perdão sob outra perspectiva, através de seu caráter excepcional e desprendimento de qualquer instância que se diga apta a declarar a sua possibilidade. Já no campo do direito, percebe-se sua importância para a reorganização de determinada sociedade, junto à necessidade de olhar para frente por meio de uma perspectiva conciliadora, possibilitando o sentimento de justiça e reconciliação, essencial para o bom funcionamento de qualquer sociedade democrática.

O conceito de justiça, entretanto, é contestável, uma vez que essa não é sinônimo do direito. Um ato dotado de legalidade, do ponto de vista jurídico, que atende aos limites do ordenamento, não é necessariamente um ato justo. A justiça excede o direito, está dentro de outra esfera – a ética – o que nem necessariamente se leva a soluções ideais para os problemas sociais. Tendo como ponto de partida a justiça de transição, aponta-se alguns aspectos da Lei da Anistia brasileira de 1979. Os questionamentos que a envolvem, assim como outros crimes contra a humanidade aqui citados, perpassam os argumentos políticos, morais e jurídicos.

O embate sobre o sentido e a eficácia da anistia brasileira se faz presente mesmo decorridos mais de quatro décadas desde a entrada em vigor da referida lei, revelando as lutas pela memória desse período. Desse modo, o acerto de contas com um passado autoritário e as graves violações aos direitos humanos, continuam em aberto. Isto é, a instauração de uma política oficial de esquecimento adotada pelo Estado brasileiro, representa um obstáculo para o processo de justiça de transição.

Sem o devido acerto de contas com o passado, depara-se com a impossibilidade de solidificação da democracia, um processo em constante porvir. Demandas por justiça e verdade farão parte do atual contexto (o presente) enquanto houver a necessidade de consolidação de políticas que revelem a gravidade do recente passado violento. Assim, a desconstrução. Palavra tão cara a Derrida (2007) e essencial para a busca de alguns sentidos para o tema da anistia e o conceito de perdão no presente trabalho.

Diz-se busca, eis que não houve a intenção de encontrar respostas para as indagações aqui propostas. Os horizontes do perdão e suas inquietações no plano político buscaram apontar as tensões que estão além do seu uso tradicional e, até certa medida, óbvio. Derrida (2007) vai além, contestando cada uso – e abuso – de sua aplicabilidade, firmando aquilo que a sua teoria mais tem de valioso: a impossibilidade de uma existência sem questionamentos e sem referenciais. Duvida-se de tudo, busca-se a origem de tudo, e até mesmo o perdão, dotado de uma pureza e tradição cristã tão enraizada, merece ser desafiado e revisto.

AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. São Paulo: Boitempo, 2008.

DERRIDA, Jacques. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. História da mentira: prolegômenos. In: Estudos Avancados (1996).

_____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro. (Org.). Jacques Derrida: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Perdón, Historia y Justicia: Notas sobre la (Im) Posible Relación con el otro. In: CRAGNOLINI, M. B. (org.) Por amor a Derrida. Buenos Aires, La Cebra, 2008.

NASCIMENTO, Evandro (org). Jacques Derrida: Pensar a Desconstrução. São Paulo: Editora Estação Liberdade. 2005.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RUIZ, Castor M.M Bartolomé. (In)Justiça, Violência e Memória. O Que se Oculta pelo esquecimento tornará a repetir-se pela impunidade. In: DA SILVA FILHO, Jose Carlos Moreira (Org). Justiça de Transição nas Américas Olhares Interdisciplinares, fundamentos e padrões de efetivação. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

PALERMO, Pablo Galain. El proceso de justicia de transición em Uruguay. In: TOSI, Giuseppe. (Org.). Justiça de transição: direito à justiça, à memória e à verdade. João Pessoa: UFPB. 2014.

HERRY CHARRIERY DA COSTA SANTOS

Doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Del Museo Social Argentino (UMSA), com título de doutor reconhecido pela Universidade Estácio de Sá (UNESA), Rio de Janeiro. Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Graduado em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Professor Adjunto do Curso de Direito da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: herrycs@bol.com.br