

LEI DA ANISTIA: JUSTIÇA E PERDÃO EM JACQUES DERRIDA

AMANDA CORRÊA TORTATO¹

Resumo: A partir das contribuições do filósofo franco - argelino Jacques Derrida a respeito dos conceitos de justiça e perdão, o presente ensaio propõe, através de uma análise sobre a justiça de transição, compreender algumas nuances da Lei da Anistia brasileira. Abordaremos a questão da efetividade do perdão em um contexto de graves violações aos direitos humanos, apoiados nas críticas derridianas sobre a função do direito e da justiça. Para tal, tomaremos como exemplo o trabalho da Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR) na África do Sul, instaurada devido à ruptura com o regime do *apartheid* (1995). Com a intenção de ampliar os debates sobre as limitações do direito e os impasses da memória dialogaremos com os teóricos Giorgio Agamben e Paul Ricoeur, reforçando a necessidade de combater os abusos do esquecimento e valorizando uma política da justa memória.

Palavras-Chave: Justiça; Perdão; Anistia.

Abstract: From the contributions of franco-Algerian philosopher Jacques Derrida about the concepts of justice and forgiveness, this essay proposes, through an analysis of transitional justice, understand some nuances of the brazilian Amnesty law. We will discuss the question of the effectiveness of forgiveness in a context of serious violations of human rights, supported in derridianas criticism about the role of law and justice. To this end, we will take as an example the work of the truth and Reconciliation Commission (TRC) in South Africa, due to the break with the apartheid regime (1995). With the intention to expand discussions on the limitations of the law and enter into memory bottlenecks with Giorgio Agamben theorists and Paul Ricoeur, reinforcing the need to combat the abuses of oblivion and valuing a policy of just memory.

Keywords: Justice; Forgiveness; Amnesty.

1. Mestranda na linha de pesquisa Arte, Memória e Narrativa, do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR), graduada em História, Memória e Imagem pela mesma instituição e em Direito pela Universidade Positivo (UP). A pesquisa em andamento intitula-se "Papst e Kindermann: O Epílogo de um crime e seus discursos na Curitiba e Porto Alegre dos anos 1930", financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: amanda.tortato@yahoo.com.br.

1 INTRODUÇÃO

A defesa dos direitos humanos engloba a necessidade de um esforço conjunto - especialmente entre os sujeitos políticos - de posicionamento e interpretação que, de forma reflexiva, preservem o rol das garantias fundamentais. Tais garantias, muito além de um elenco de direitos dispostos em uma cártula, são atributos universais, dotados de historicidade e indispensáveis à vida de qualquer pessoa. Nos casos de violação a esses direitos, a exemplo de crimes contra a humanidade, surgem medidas necessárias para o apaziguamento de um passado traumático, marcado por violações e abusos que devem, de algum modo, vir à tona.

Tal esforço mostra-se imperativo ao pensarmos no conceito de Justiça de Transição, reconhecido pelo Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), por meio do Relatório s/2004/616, da seguinte forma:

A noção de "justiça de transição" discutida no presente relatório compreende o conjunto de processos e mecanismos associados às tentativas da sociedade em chegar a um acordo quanto ao grande legado de abusos cometidos no passado, a fim de assegurar que os responsáveis prestem contas de seus atos, que seja feita a justiça e se conquiste a reconciliação. Tais mecanismos podem ser judiciais ou extrajudiciais, com diferentes níveis de envolvimento internacional (ou nenhum), bem como abarcar o juízo de processos individuais, reparações, busca da verdade, reforma institucional, investigação de antecedentes, a destituição de um cargo ou a combinação de todos esses procedimentos (ANNAN, 2009, p. 325).

62

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 importante para o entendimento da justiça restaurativa e da função social da memória. Nesse sentido, outras sociedades também buscaram lidar com um passado de violações aos direitos fundamentais a fim de construir um futuro democrático e pacífico, promovendo formas de reconciliação e reparação que concretizariam, a seus modos, o direito à verdade e à justiça.

A inquietação que origina o presente ensaio tem como pano de fundo o tema 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 marcadamente injusto, como exemplo, os crimes cometidos na ditadura militar. Ao lançarmos um olhar para esse passado não tão

distante da História Brasileira, esbarramos com a Lei da Anistia, representando parte do processo que marcou a redemocratização do país.

Dentre as inúmeras problematizações que permeiam a Lei da Anistia, buscaremos encontrar apoio nas contribuições do filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Pensador engajado, Derrida interessou-se por questões contemporâneas, o que o levou a militar, 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 intelectual fez-se presente, eis que acompanhou de perto o funcionamento da comissão, especialmente interessado na questão da impunidade e das atitudes tomadas em relação aos crimes cometidos contra a humanidade. Nesse sentido, Derrida lança mão de debates em torno do perdão e da justiça, conceitos que nos interessam para exercer as reflexões propostas no presente ensaio.

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 ideia 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, nesse sentido, já nasce contendo intrinsecamente aquilo que o extingue. Não seria essa uma circunstância problematizadora da criação das leis e sua ideia utópica de justiça? Tais considerações parecem pertinentes para o estudo do tema aqui proposto. Desse modo, amparados nas feições derridianas sobre o perdão e a justiça, bem como em outros teóricos que o complementam, buscaremos apontar certas nuances do perdão, seus limites e potencialidades, no contexto da Lei da Anistia brasileira.

2 UMA MEMÓRIA INCONVENIENTE

A História da segunda metade do século XX na América Latina carrega consigo, com exceção de alguns países, a herança de governos ditatoriais. Entre 1964 e 1985 os brasileiros viveram sob uma ditadura militar, período em que o país enfrentou torturas, perseguições políticas, assassinatos, sequestros dentre outros crimes cometidos por agentes estatais. Ao fim desses regimes, os países latino-americanos tinham um problema em comum: como lidar com esse passado recente

marcado por graves violações aos direitos humanos? Cada democracia encontrou suas respostas para o problema, destacando-se a criação das leis de anistia. Essas soluções legais, ainda que diferentes entre si, apresentavam um ponto em comum: instaurar o esquecimento e fortalecer o perdão.

No Brasil, a Lei da Anistia (nº 6.683), aprovada pelo Congresso Nacional em 28 de agosto de 1979 e assinada pelo então presidente João Baptista Figueiredo, foi o primeiro marco jurídico do processo de redemocratização. Nos termos da lei, a anistia contemplava a todos que, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, tivessem sido acusados de subversão política contra o regime, mas também aos agentes estatais que praticaram atos de violência e demais excessos passíveis de punição. Ao perdoar todos que cometeram “crimes políticos ou com eles conexos” no período citado, lideranças políticas, artistas, intelectuais e militantes que estavam exilados puderam retornar ao país.

O intuito de encerrar essa memória traumática e inconveniente da história do país acabou por desconsiderar um trauma histórico do período até hoje não resolvido: a punição dos torturadores e o esclarecimento do paradeiro das pessoas que desapareceram em decorrência do regime. Diferentemente de países como o Chile e a Argentina, onde os processos de investigação e julgamento dos acusados de fato ocorreram, no caso do Brasil, a inércia e o desinteresse pela busca da “verdade” estão relacionados ao fato de que o processo de anistia foi conduzido pelo próprio regime, prevalecendo a ideia de enterrar acontecimentos marcadamente desumanos. Na busca por colocar em pé de igualdade vítimas e torturadores, a lei apresentou-se parcial e restrita, defendendo uma ideia que, em si, não se sustenta. Como sugere Paul Ricoeur, a anistia põe fim a graves desordens políticas que afetam a paz civil, incluindo mudanças violentas de regime políticos, violência essa que a anistia, presumidamente, interrompe. Isto é “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”. (RICOEUR, 2018, p. 460).

Nesse sentido, foi instituída uma forma de “anestesiá-lo” esse passado através do esquecimento. Esquecer implicava em congelar uma história vergonhosa, garantindo uma memória pública que suspendesse as atrocidades que marcaram esse período em prol da construção de um presente que viabilizasse um futuro pacífico e democrático. Por óbvio, esse processo não foi aceito sem que houvessem vozes discordantes. As dificuldades vivenciadas, tanto pela comunidade nacional como pelas vítimas do corpo político, de constituir a memória de um acontecimento tão traumático de forma apaziguada não seria uma tarefa fácil. Mas até que ponto inserir o verbo anistiar em um dispositivo legal garante a efetividade da dívida histórica da

ditadura? Homens e mulheres que sofreram na pele seus abusos deveriam contentar-se em relegar ao esquecimento esse capítulo traumático das suas vidas? O direito à verdade e à memória são prerrogativas que não foram devidamente consideradas na solução imposta para o problema.

Decorridos quase 40 anos, a Lei da Anistia ainda gera polêmica quanto a seu alcance. A celeuma sobre a revisão ou reinterpretação da sua constitucionalidade envolve disputas jurídicas entre a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), o Supremo Tribunal Federal (STF), a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) bem como a Comissão Nacional da Verdade (CNV) e demais setores interessados, como a família das vítimas e grupos militantes. Foi justamente nessa atmosfera de frustração que o processo de justiça de transição foi implementado no Brasil, o que nos leva ao questionamento do conceito de justiça e seus alcances. Uma política que impossibilita o acerto de contas com o passado e, igualmente, não garante um exercício de memória crítico, que traga à tona o enfrentamento dos seus fantasmas, estaria apta para garantir a sua devida exorcização?

3. A DESCONSTRUÇÃO E A JUSTIÇA

Em outubro de 1989, em Nova York, a *Cardozo Law Scholl* 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, o direito, embora fale em nome da justiça, não a espelha, pois é infinitamente re-interpretável, "que o Direito seja desconstrutível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico" (DERRIDA, 2007, p. 26). 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 cerne 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 ao respeito à justiça:

O direito não é a justiça. 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 da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra (DERRIDA, 2007, p. 30).

Derrida 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 nos ajuda a entender que a justiça extrapola o campo do direito, podendo inclusive existir à margem dele. Considerando tal hipótese, poderíamos ampliar nossas possibilidades de justiça para além do domínio da lei. 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 peso 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 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 delinea:

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 Paulo César Duque - Estrada:

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 exigência 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 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:

67

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 nos levam 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, 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 com força de lei.

Giorgio Agamben na obra *O que restou de Auschwitz* 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. A seu ver:

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, 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, “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” (AGAMBEM, 2008, p. 28).

68

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 a vida dessas 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 busca 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 da paz pública, impossibilitando o rememoração e a problematização dos fatos. Tal atitude, embora atendidos os limites da legalidade, pode ser considerada justa?

Quase após 30 anos do fim da ditadura, 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 de rompimento da legalidade, o caso brasileiro também aderiu à justiça de transição. Entre a dificuldade de voltar aos confins de um passado traumático e vergonhoso e a recusa em punir os agentes responsáveis, o “direito ao esquecimento” foi instituído no ordenamento jurídico. De um lado, um movimento de trazer à tona, resgatar a memória, em constante embate com um movimento de tentar calar, uma política do apaziguamento. A experiência da tortura foi trazida para o presente através dos inúmeros depoimentos das vítimas. O *dizer a dor*, experiência complexa, mas necessária ao enfrentamento do passado, não deixa de ser uma das formas de resistência, imprescindível ao dever de fazer justiça. Segundo Ricoeur “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” (RICOEUR, 2018, p. 101).

4. OS USOS E ABUSOS DO PERDÃO

Nenhum governo pode perdoar. (Silêncio.) Nenhuma Comissão pode perdoar. (Silêncio.) Somente eu posso perdoar. (Silêncio) E não estou disposta a perdoar (NASCIMENTO, 2005, p. 75).

69

A passagem acima 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 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 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?” (DERRIDA, 1996, p.17).

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, 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. 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” (DERRIDA, 1996, p.21). 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 dos erros 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, Paul Ricoeur nos 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, 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 sul-africano as bases para as suas considerações e críticas a respeito do caráter utilitarista dos processos de anistia. Segundo Derrida, quando Desmond Tutu, pastor anglicano líder da Comissão da Verdade e da Reconciliação, afirma a 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 “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.)” (NASCIMENTO, 2005, p. 84).

Contestando o aspecto utilitário e condicional do perdão, desqualificado por estar a serviço de uma determinada finalidade, Derrida 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, portanto, 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 operacionalidad 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 *singularidade* de lo que quiere que, a través del pensamiento, se pretenda respetar y hacerle justicia; aquí, en este caso, la singularidade 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 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.

72

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao buscarmos compreender algumas peculiaridades do perdão enfrentamos 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 marcadamente cruéis, como o regime do *apartheid* ou a crueldade dos períodos ditatoriais, 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, nos obrigando 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 se faz primordial, uma vez que o filósofo enquadró 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 nos 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 nos leva a soluções ideais para os problemas sociais.

Tendo como ponto de partida a justiça de transição, apontamos alguns aspectos da Lei da Anistia brasileira. 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 se faz presente mesmo decorridos quase 40 anos desde a entrada em vigor da lei, revelando as lutas pela memória oficial 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 transicional. Sem o devido acerto de contas com o passado, nos deparamos com a impossibilidade de solidificação da democracia, um processo em constante porvir. Demandas por justiça e verdade farão parte do nosso presente enquanto houver a necessidade de consolidação de políticas que revelem a gravidade do nosso passado.

Assim, a desconstrução. Palavra tão cara a Derrida e essencial para a busca de alguns sentidos para o tema da anistia e o conceito de perdão no presente ensaio. 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 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.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ANNAN, Kofi. O Estado de Direito e a justiça de transição em sociedades em conflito ou pós-conflito. Relatório S/2004/616 apresentado ao Conselho de Segurança da ONU em 23.08.04. **Revista Anistia Política e Justiça de Transição**, nº. 01, pp. 320-51, Brasília, jan/jun, 2009, p. 325.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- _____, Jacques. História da mentira: prolegômenos. In: **Estudos Avançados**, **10(27)**, <https://doi.org/10.1590/S0103-40141996000200002>, 1996, p. 7-39.
- _____. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evando. (Org.). **Jacques Derrida**: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 43-92.
- DUQUE-ESTRADA, P.C. Perdón, Historia y Justicia: Nota sobre la (Im)Posible Relación con el otro. In: CRAGNOLINI, M. B. (Dir.) **Por amor a Derrida**. Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 147-162.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.