

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

DAILOR DOS SANTOS

O DIREITO À MEMÓRIA EM FACE DAS VIOLÊNCIAS AUTORITÁRIAS:
OS RISCOS E OS DESAFIOS DA (RE)CONSTRUÇÃO DO PASSADO A PARTIR DAS
POSSIBILIDADES JURÍDICAS E PERSPECTIVAS ÉTICAS DA MEMÓRIA.

São Leopoldo
2010

Dailor dos Santos

O DIREITO À MEMÓRIA EM FACE DAS VIOLÊNCIAS AUTORITÁRIAS:
OS RISCOS E OS DESAFIOS DA (RE)CONSTRUÇÃO DO PASSADO A PARTIR DAS
POSSIBILIDADES JURÍDICAS E PERSPECTIVAS ÉTICAS DA MEMÓRIA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Área de Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientadora: Prof^a Dr^a Sandra Regina Martini Vial

São Leopoldo
2010

Ficha catalográfica

D237d Santos, Dailor dos

O direito à memória em face das violências autoritárias: os riscos e os desafios da (re)construção do passado a partir das possibilidades jurídicas e perspectivas éticas da memória. / por Dailor dos Santos, 2010.

179f.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010.

“Orientação: Prof^a. Dr^a. Sandra Regina Martini Vial, Ciências Jurídicas”.

1. Direitos humanos – Violências autoritárias – Brasil. 2. Violências autoritárias – Éticas da memória – Brasil. 3. Violência e poder – Brasil – Memória. 4. Anistia – Memória – Abordagem jurídica. I. Título.

CDU 342.7(81)

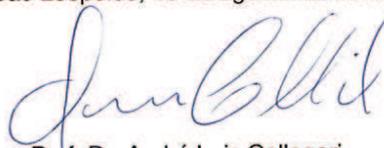
Catálogo na Publicação:

Bibliotecária: Carla Inês Costa dos Santos - CRB 10/973

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “**O direito à memória em face das violências autoritárias: os riscos e desafios da (re)construção do passado a partir das possibilidades jurídicas e perspectivas éticas da memória**”, elaborada pelo mestrando **Dailor dos Santos**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 16 de agosto de 2010.



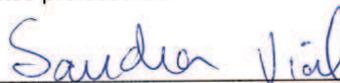
Prof. Dr. André Luis Callegari

Coordenador Executivo

do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

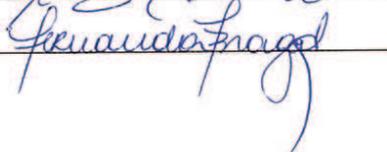
Presidente: Dra. Sandra Regina Martini Vial



Membro: Dr. Menelick de Carvalho Netto



Membro: Dra. Fernanda Frizzo Bragato



Pelo incentivo incondicional aos meus estudos,
pela formação humana que me deram, pelo exemplo de honestidade e
pela sinceridade e emoção com que compartilharam cada uma de minhas conquistas,
dedico esta dissertação aos meus pais, Antônio e Zila.

Pela paciência, pelo estímulo, pelas horas ao meu lado,
pelas palavras afetuosas, pelo sorriso constante,
pelo amor que dividimos e pela vida construída em conjunto,
dedico este estudo à minha esposa, Thiana.

AGRADECIMENTOS

Já era noite quando parei aqui a lembrar de toda a jornada. O rosto de todos subitamente apareceu. Fui levado, então, por essas inquietantes e sensíveis *memórias*...

À minha orientadora, Prof^a Dr^a *Sandra Regina Martini Vial*, pelo incentivo e lição de vida que, desde a graduação, inspiraram-me e moldaram grande parte do que sou. Lembro, como se fosse hoje, das aulas de sociologia jurídica e do seu modo ímpar de ensinar... Sem a sua disponibilidade para orientar-me e as suas precisas ponderações – sempre humanizadas – sobre tudo o que estava em jogo neste estudo, este caminho não teria sido percorrido.

Ao Prof. Dr. *José Carlos Moreira da Silva Filho*, que despertou o impulso inicial para que este estudo fosse encarado, bem como pela oportunidade do estágio de docência.

Ao Prof. Dr. *Antônio Carlos Nedel*, pela sabedoria de suas aulas, por sua contagiante alegria e pelo enfrentamento sincero dos dilemas do direito, da filosofia e do transcendente.

Às amigas *Daiane Aguiar*, *Gabrielle Kolling*, *Clarissa Tassinari* e *Ana Seffrin*, por todo o convívio e todos os debates durante o tempo – infelizmente curto – do mestrado.

Ao *Programa de Pós-graduação em Direito* (e não poderia esquecer a disponibilidade irrestrita da *Vera*), pela oportunidade e pela confiança depositada neste estudo.

À minha esposa, *Thiana*, pelas trocas acadêmicas e pela sua disposição em auxiliar-me sempre que precisei e mesmo quando insisti que não era preciso.

Aos meus *colegas do mestrado*, pelo companheirismo; aos meus *amigos e familiares*, pelo convívio adiado e a *todos* que de algum modo incentivaram este estudo.

Ao *nonno*, à *nonna*, ao *Vô Chico*, ao *Jordalino*, à *Maria*, à *Regina*, ao *Carlinhos*... e a tantos outros... Ao falar sobre a *memória* sempre recordo de vocês.

*Ofegando - mas de alguma forma ainda vivo
Essa é a última resistência feroz de tudo que sou
Ofegando - Morrendo - Mas de alguma maneira ainda vivo
Essa é a última resistência de tudo que sou
Por favor, lembre-se de mim.
(Morrissey; Johnny Marr. Well I Wonder – The Smiths)*

*Sob a história, a memória e o esquecimento.
Sob a memória e o esquecimento, a vida.
Mas escrever a vida é outra história.
Inacabamento.
(Paul Ricoeur)*

RESUMO

O presente estudo analisa os riscos e os desafios para a atribuição de sentidos ao direito à memória. Parte da rememoração das práticas violentas admitidas pelo regime ditatorial que tomou o poder no Brasil entre 1964 e 1985 para examinar as distinções entre a violência e o poder e elucidar as repercussões políticas e jurídicas da anistia construída no Brasil em 1979. Pesquisa o vínculo entre a história e a memória, discute o formato transdisciplinar da memória, aponta o seu substrato político e delinea a sua conformação sociológica. Examina as perspectivas jurídicas da memória a partir das dificuldades e dos riscos de sua afirmação como direito. Analisa os vínculos entre a memória e a verdade, aponta o fundamento ético que permite a construção jurídica da memória e enfrenta os paradoxos do direito à memória quando é confrontado pela ideia de um possível perdão, pela imposição de esquecimentos, pelas deficitárias compreensões que lhe dá o direito e pelas exigências da justiça de transição. O método de abordagem dessa problemática é o fenomenológico. O estudo aponta que a violência e o poder diferem em suas aspirações e em suas possibilidades. Diz que as violências cometidas pela ditadura militar brasileira constituem o paradigma da barbárie no Brasil. Afirma que a anistia política proposta em 1979 não se encontra concluída ou superada. Considera que a memória, autêntica prática política, surge como a resposta do tempo presente às violências do passado e como apelo de todas as vítimas. Admite uma construção conjunta da história e da memória. Visualiza a transdisciplinaridade da memória. Compreende a memória em sua referência ao pertencimento social. Questiona e informa os riscos da correlação entre a memória e a verdade. Reconhece o tempo da memória – preocupado com todas as vítimas da história do progresso – como a perspectiva ética para a construção do direito à memória. Aceita a possibilidade de um perdão construído pelo exercício compartilhado do direito à memória. Aponta os limites para a construção de anistias políticas e repele a ideia de que o esquecimento pode ser imposto. Refuta o posicionamento da Corte Constitucional brasileira sobre a anistia de 1979. Valoriza as práticas da justiça de transição e defende que o direito à memória contribui para a consolidação dos Direitos Humanos. Propõe uma autocrítica do próprio direito, a partir da dinâmica de um direito fraterno.

Palavras-chave: Direito à Memória. Poder e violência. Ética e memória. Direito Fraterno. Justiça de Transição.

ABSTRACT

The present study analyses the risks and challenges for attributing senses to the right to memory. It starts from the remembrance of violent practices accepted by the dictatorial regime that took power in Brazil from 1964 to 1985 to examine the distinctions between violence and power and elucidate the political and juridical repercussions of amnesty built in Brazil in 1979. It searches the link between history and memory, discusses the transdisciplinary format of memory, points its political underbelly and outlines its sociological conformation. It examines the juridical prospects of memory from the difficulties and risks of its claim as a right. It analyses the links between memory and truth, points the ethical foundation that allows the juridical construction of memory and encounters the paradoxes of the right to memory when it is confronted by the idea of a possible forgiveness, by the imposition of forgetfulness, by deficient understandings that law provides and by the requirements of transitional justice. The approach to this problem is phenomenological methodology. The study suggests that violence and power differ in their aspirations and in their possibilities. It states that violence committed by the Brazilian military dictatorship is the paradigm of barbarism in Brazil. It asserts that the political amnesty proposed in 1979 is not completed or overcome. It considers that memory, authentic political practice, emerges as present time's answer to the violence of the past and as an appeal from all victims. It accepts a joint construction of history and memory. It visualizes the transdisciplinarity of memory. It understands memory in its reference to social belonging. It questions and informs the risks of the correlation between memory and truth. It recognizes the time of memory – concerned about all victims of the progress of history – as the ethical perspective for the construction of the right to memory. It accepts the possibility of a forgiveness built by the shared exercise of the right to memory. It points the limits for political amnesties and repels the idea that forgetfulness can be imposed. It refutes the position of the Brazilian Constitutional Court on the 1979 amnesty. It values the transitional justice practices and argues that the right to memory contributes to the consolidation of Human Rights. It proposes a self-criticism of law itself, from the dynamics of a fraternal law.

Keywords: Right to Memory. Power and violence. Ethics and memory. Fraternal Law. Transitional Justice.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
2 MEMÓRIA E VIOLÊNCIA: POR UMA RESPOSTA ÀS VÍTIMAS DOS ABUSOS DO PODER.....	17
2.1 DA TÊNUE DISTINÇÃO ENTRE A VIOLÊNCIA E O PODER.....	19
2.2 A VIOLÊNCIA DOS “ANOS DE CHUMBO”: O PARADIGMA DA BARBÁRIE NO BRASIL.....	33
2.3 VIOLÊNCIA, MEMÓRIA E RECONCILIAÇÃO: O TRAJETO INCONCLUSO DA ANISTIA POLÍTICA BRASILEIRA.....	49
3 A (RE)COMPREENSÃO DA MEMÓRIA: DESAFIOS PARA UMA ABORDAGEM JURÍDICA.....	60
3.1 PARA UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA: A NECESSIDADE DE REPENSAR AS DICOTOMIAS.....	72
3.2 O APELO AO SENSÍVEL: UMA COMPREENSÃO TRANSDISCIPLINAR DA MEMÓRIA.....	78
3.3 A MEMÓRIA COMO SUBSTRATO POLÍTICO.....	83
3.3.1 As Possibilidades Midiáticas e a Memória Subterrânea.....	87
3.4 PERTENCIMENTO E MEMÓRIA.....	90
4 A (DES)CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA: PERSPECTIVAS E DIFICULDADES PARA A AFIRMAÇÃO DO DIREITO À MEMÓRIA.....	96
4.1 HÁ UM DIREITO À MEMÓRIA. HÁ UM DIREITO À VERDADE?.....	98
4.2 POR UMA HISTÓRIA DOS VENCIDOS: O TEMPO DA MEMÓRIA COMO ALTERNATIVA ÀS VIOLÊNCIAS DO TEMPO DO PROGRESSO.....	111
4.3 A DIMENSÃO TRANSCENDENTAL E INEFÁVEL DO SER HUMANO: A MEMÓRIA DOS PRÓXIMOS.....	122
4.4 É (IM)POSSÍVEL UM ESQUECIMENTO?.....	127
4.4.1 Perdão e Esquecimento: A Difícil Equação da Memória.....	131
4.4.2 A Memória Anistiada: A Necessidade de uma (Re)Leitura Jurídica.....	139
4.4.3 A Justiça de Transição como Resposta ao Dever de Memória.....	147
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152

1 INTRODUÇÃO

O término da Segunda Grande Guerra impôs ao mundo uma mórbida impressão: pairava sobre a humanidade o espectro sombrio da violência. Os doentios experimentos dos campos de concentração nazistas, a burocratização das práticas de extermínio, a aceitação de exclusões e mortes, a banal dizimação de grupos étnicos; enfim, os mais repugnantes crimes contra a humanidade reclamavam uma nova racionalidade, disposta a iluminar o obscuro caminho que permitiu a prática de violências como rotina do poder.

Até mesmo a filosofia deparou-se com esse abismo ético, o que a conduziu à elaboração de novos paradigmas, dispostos a conferir atualizados sentidos às relações humanas: Theodor Adorno, com o seu imperativo de que Auschwitz não se repita, Emmanuel Lévinas, em sua compreensão da alteridade como questionamento à ideia de dominação e Walter Benjamin, na nova roupagem que confere aos atores e ao ciclo da história, ilustram com precisão a angústia que a violência sublimou. Esse soturno cenário retirou a memória de seu casulo retórico e solipsista – *o que significa ao sujeito-evocador ter ou buscar alguma lembrança* – para alocá-la em uma perspectiva ética e de cunho jurídico. São os primeiros passos de um direito atento à memória.

Confrontada pela barbárie, a memória passou a ocupar importante papel na fixação de sentidos aos Direitos Humanos e, graças às revelações sedimentadas em Nuremberg, por ocasião dos julgamentos dos criminosos nazistas, outorgou a promessa de que tudo deveria ser recordado como o alerta derradeiro para que as violências não se repetissem. A esperança nutrida, contudo, esbarrava na aspiração dos regimes autoritários, paradoxalmente disseminados em todo o mundo a partir da metade do século XX: todos eles sedimentaram a construção de códigos de esquecimento, em que *inimigos* e *indesejáveis* à marcha do progresso poderiam ser eleitos e exterminados, excluídos e vitimados até o próprio esquecimento. Os regimes totalitários, tiranos e ditatoriais alicerçavam-se na supressão da memória como uma medida necessária à ocupação do poder.

Na contramarcha desse processo, a memória e a construção histórica da verdade apresentaram-se como a casamata dos *vencidos* e dos *excluídos*. A possibilidade de reconstrução do passado emerge, assim, como confrontação ao poder autoritário; o alerta da memória em suas cores políticas passa a ser traduzido como uma luta que desafia a violência.

No Brasil, a memória também passa a ser encarada como resistência. O legado do regime ditatorial militar que tomou o poder em terra brasileira entre 1964 e 1985 trouxe consigo os números imprecisos da violência e a certeza dos excessos de poder impingidos aos opositores do autoritarismo: assassinatos, torturas, desaparecimentos forçados, sequestros, estupros, perseguições políticas, cassação de direitos e menosprezo por qualquer Direito Humano. Sem consulta à memória e ignorando a necessidade de encarar a barbárie cometida em solo brasileiro, a Lei da Anistia de 1979 implantou o desejo da reconciliação nacional a qualquer custo. Tudo deveria ser esquecido, inclusive os abusos inexplicáveis daqueles que, alargando as ranhuras de um precário poder, pautaram na violência a atuação do Estado.

A memória política no Brasil a duras penas firma-se como um direito. Mais do que confrontar as violências do tempo presente, ainda exige – porque essas violências permanecem inconclusas – o esclarecimento da barbárie que o regime ditatorial militar presenteou à democracia inaugurada em 1988. Desde então a evolução legislativa, apoiada na contínua atividade de grupos sociais devotados ao resgate das mazelas autoritárias, confronta a anistia desenhada em 1979. Nesse caminho, a memória jamais deixou de ocupar espaço central, como resposta às vítimas e a seus familiares; ao revés, em 2009 foi anunciada pelo Estado brasileiro, em seu Programa Nacional de Direitos Humanos, como um direito humano da cidadania e dever estatal, devendo ser efetivada como direito para promover a reconciliação nacional e fortalecer a democracia.

Nesse cenário, e a partir do que informa a realidade brasileira, situa-se o presente estudo. O objetivo não reside na defesa de um direito à memória – perspectiva em inevitável consolidação – e tampouco busca questionar a afirmação da memória como um direito, o que viria de encontro à construção histórica dos Direitos Humanos desde o final da Segunda Guerra. Não se trata, portanto, de um manifesto favorável ou contrário ao direito à memória.

O intuito é pontual e assim buscará se manter durante todo o percurso: delimitar os riscos e os desafios que o direito enfrenta para a compreensão e a afirmação da memória. Parece ser pouco – e essa é a premissa – simplesmente afirmar que *há* um direito à memória a ser protegido. Delimitar o horizonte para o qual a memória, em sua compreensão política, estende os seus limites, situar o papel da memória diante das violências, compreendê-la em face da historiografia oficial e confrontá-la com a verdade e com as suas possibilidades éticas: eis, aqui, as construções limítrofes ao anúncio do direito à memória que não podem ser meramente desprezadas.

Apenas o firme propósito de enfrentar essa problemática permitirá ao final situar a memória diante do direito, bem como as possibilidades que este confere àquela. Novamente não se trata de afirmar a inabalável existência de um direito à memória. O caminho prossegue sendo alternativo: que direito pode dar abrigo à memória? Devem ser encarados os riscos da apropriação jurídica da memória que, embora seja seletiva, não pode ser excludente. Importam, assim, os limites da associação entre direito, memória e verdade, os equacionamentos possíveis entre a memória e o perdão anunciado pelas anistias, a abertura ética do papel dos *vencidos* e de uma história alheia ao progresso na afirmação do direito à memória e, finalmente, as correlações entre a justiça de transição, a memória e o direito.

O *objeto* sob enfoque é, portanto, a composição do próprio *direito à memória*, construção relativamente recente nos âmbitos jurídico e político. O tema focado, porém, limita-se já em seu princípio: foge do conforto das simples defesas ou das apressadas negações e sugere – desvelando com isso o *objetivo principal* deste estudo – *analisar, apontar e compreender as perspectivas, os desafios e os riscos da afirmação, da construção e da defesa do direito à memória, tendo como pano de fundo as violências admitidas e praticadas pelo Estado brasileiro durante o regime ditatorial militar, que tomou para si o poder entre 1964 e 1985.*

A temática apenas encontrou a sua delimitação a partir dos subsídios teóricos de Ricoeur (2007) e, de modo especial, de Todorov (2000). Parte deles a compreensão da memória como processo político e os dilemas que a defesa ou a crítica intransigente e

impensada da memória pode suscitar, tanto sob a forma de abusos da memória como sob o perigo dos abusos do esquecimento. A influência desses autores fez-se decisiva para o presente estudo, a ponto de determinar a própria divisão dos capítulos propostos e fundamentar o curso imaginado para o enfrentamento dos paradoxos de uma defesa e de uma crítica irrestritas do direito à memória. Dessa perspectiva geral, outros *objetivos específicos* fatalmente defluirão e integrarão cada um dos capítulos propostos.

Nenhum dos três capítulos concebidos para enfrentar esses desafios nasce com a ilusão de que o tema será definitivamente esgotado. A eles pertence uma única crença: de que introduzem uma ininterrupta abertura a novos questionamentos sobre a dinâmica da memória.

O primeiro passo será compreender que eventos dão ensejo à manifestação política da memória. Será confrontado, assim, o objeto da própria rememoração, que o presente estudo almeja situar nas violências praticadas como decorrência dos abusos de poder. Se o recurso à memória e a sua construção jurídica consolidam-se historicamente como resistência aos autoritarismos, talvez seja o momento de averiguar quais violências (ou seriam quais vítimas?) efetivamente exigem – e permitem – rememoração. *Aqui, o objetivo específico será estudar as imbricações entre as práticas de poder, a violência exercida a partir de motivações políticas e a preservação da memória.* Acredita-se que apenas a partir dessa compreensão será possível atribuir sentidos ao direito à memória. Para tanto, a fundamentação teórica encontrará os seus alicerces fundamentalmente em Arendt (1989; 2007 e 2009) e Girard (2008).

Almeja-se delinear, portanto, ainda que em linhas gerais, a distinção entre as práticas do poder e a violência que exige rememoração. A compreensão acerca da violência e das suas aproximações e distinções com a prática do poder e da autoridade possibilitará a catalogação dos atos de barbárie, institucionalizados e concretos, praticados no Brasil entre 1964 e 1985, quando o regime militar tomou o poder e fulminou a democracia. Nesse momento serão analisadas as práticas violentas dos *anos de chumbo* no Brasil, com ênfase nos áridos limites dos Atos Institucionais.

Após, mediante o confronto da Lei da Anistia de 1979, construída em pleno governo militar, com as normas que sucederam à Constituição Federal brasileira de 1988, será possível averiguar se a memória persistiu ou, ao revés, foi derrotada. *O objetivo específico, aqui, será compreender as práticas violentas do regime militar brasileiro, as implicações da anistia construída no Brasil em 1979 na afirmação e defesa da memória e as compreensões políticas da anistia após o advento da Constituição Federal de 1988.* Para tanto, Mezarobba (2006) e os relatos da Secretaria Especial dos Direitos Humanos (2007) e da Arquidiocese de São Paulo (2009) ocuparão papel de destaque na fundamentação teórica.

Entendidas as interconexões entre o poder e a violência e as especificidades dessa dinâmica durante o regime ditatorial militar brasileiro, essa análise da evolução legislativa posterior à Lei da Anistia de 1979 e à Constituição da República de 1988 possibilitará uma revigorada compreensão acerca das possibilidades da memória, em seu viés político. Permitirá, além disso, dar um novo passo, a fim de que se encare a memória em sua intrínseca composição, em suas particularidades e em suas manifestações. Estarão em jogo os desafios, que o direito geralmente ignora, para uma abordagem jurídica da memória.

O palco da análise será a pós-modernidade, que deverá, também em breves linhas, ser compreendida. O risco a ser enfrentado – paradoxal anúncio de novas possibilidades – reside na extrema dificuldade da sociedade pós-moderna em conceder algum sentido ao luto e aos ritos de compreensão e superação da morte, práticas unidas à própria memória. Disso fatalmente decorrerão algumas intercorrências: A memória pode ser concebida apenas como a mola propulsora da história, em uma apropriação dicotômica? É possível defender a construção política da memória? Em plena pós-modernidade, qual é o lugar e quais são as possibilidades de manifestação das reminiscências sufocadas e que se supunham esquecidas? A partir dessas reflexões, fundamentais para a fixação do caráter transdisciplinar – e do aporte transcultural – da memória (outra perspectiva que o direito em suas linhas positivistas desconhece), a rememoração ocupará o seu espaço como manifestação social, na perspectiva sociológica que a concebe como afirmação autorrecorrente no vínculo com o pertencimento.

Almeja-se com isso dar alguma resposta às catalogações da memória, que se limitam a defini-la como uma manifestação coletiva, individual ou intersubjetiva, menosprezando o fato

de que a pluralidade dos processos mnemônicos e a inexatidão de suas fronteiras caracterizam o seu traço distintivo e permitem a sua real manifestação. *O novo objetivo específico será desafiador: examinar – sob o influxo das possibilidades aceitas pela sociedade pós-moderna – as possibilidades e as dificuldades do processo de luto para a construção transdisciplinar e transcultural da memória.* Com isso será possível entender a dinâmica da memória como um processo consolidado na idéia de pertencimento.

Os alicerces teóricos para a tarefa proposta repousam nas concepções de Bauman (1998), Timm de Souza (2000) e Edler (2008) sobre as dificuldades pós-modernas no enfrentamento do luto e elegem os pensamentos de Ricoeur (2007), Catroga (2001) e Morin (1999) como base para a compreensão do processo da memória como uma manifestação aberta, plural e inclusiva, mesmo em suas conexões com a história, o perdão e o esquecimento. Alicerçam-se em Elias (1994) para o exame da memória como dinâmica intrínseca ao pertencimento e retomam Coll (2002) e Pollack (1989) para a compreensão das perspectivas transcultural, transdisciplinar e subterrânea da memória.

Uma memória consolidada na diferença e na pluralidade poderia, contudo, contentar-se com apreensões jurídicas estagnantes? A letargia das classificações imutáveis e a natural inércia do desejo racionalista em atribuir um fim para cada manifestação humana não condizem com o combate às violências e a resistência aos autoritarismos que definem a prática da memória e dão formato ao direito à memória. Surgem, aqui, novos obstáculos para a afirmação de um direito à memória.

O objetivo até então era (re)compreender, inclusive como processo político e substrato histórico, a dinâmica da memória em face dos abusos do poder, da violência e das vítimas. Agora, será preciso (des)construir essa mesma memória, mas com as ferramentas cortantes do direito. Junto aos obstáculos, porém, emergem perspectivas; se a memória como possibilidade jurídica exige, no Brasil, novos significados, talvez seja o momento de se colocar em pauta a disposição do direito em dar espaço à memória. *O objetivo específico será, então, compreender a dinâmica da memória diante da racionalidade do próprio direito.* Para tanto, a retomada de Ricoeur (2007) e as contribuições de Resta (2004) com a aposta em um novo direito serão de fundamental importância.

Algumas apropriações fatalmente serão confrontadas, inclusive a que vincula, como fez o Brasil em seu Plano Nacional de Direitos Humanos, a memória à verdade. O foco serão os riscos dessa aproximação e não a tentativa de desqualificá-la, dado o seu evidente e já consolidado aporte político. A seguir, será o momento de questionar a apropriação da história como curso do progresso. Não será nessa encruzilhada que digladiam os críticos e os defensores do direito à memória? A escolha ética far-se-á inadiável e a hipótese do estudo reside na defesa do direito à memória como derivativo do tempo da memória, em que os *vencidos*, as *vítimas* e os escombros do passado violento renascem como a alternativa ao tempo do *progresso* e como recusa a uma história excludente. Novo *objetivo específico emerge: analisar a adequação do vínculo entre a memória e a verdade e traçar um aporte ético que supere as aspirações excludentes da história, que permita um novo compromisso do direito com as vítimas da história e com a superação da barbárie*. Arendt (2007), Foucault (2009), Löwy (2005) e principalmente Benjamin (2008) – como escolha ética – integram o alicerce teórico das análises propostas.

As vítimas, contudo, embora continuamente se apresentem ao tempo presente como herança para sempre inacabada, dizem mais aos seus próximos. Trata-se, aqui, de circunscrever a exigência da memória como apelo inefável dos entes queridos, aos quais o instante do sofrimento por suas vítimas, para que rememorem tudo o que lhes foi obstado e mesmo o transcurso das violências sofridas, lança-se como uma inabalável invocação. *O novo objetivo específico será, aqui, examinar as peculiaridades da memória reclamada pelos próximos*. Ricoeur (2007) e Vovelle (2010) constituirão privilegiado alicerce teórico para o enfrentamento dessa problemática.

Haverá um último obstáculo: o combate se dá diante do esquecimento. Deve-se analisar de que modo correlacionam-se a memória, o perdão e o esquecimento para, a partir disso, examinar a forma como ainda hoje, no Brasil, é compreendida a Lei da Anistia de 1979. O exame das intrincadas relações entre a memória e o esquecimento – e para o presente estudo interessam os riscos daí advindos – possibilita situar a dinâmica entre as práticas transicionais, a memória e o direito, inclusive para verificar de que modo a construção pública e conjunta do direito à memória importa à consolidação dos Direitos Humanos. *O objetivo específico, portanto, será compreender as interconexões entre a memória, o perdão e o esquecimento e verificar as suas interconexões na construção do direito à memória*.

Desse objetivo, outro fatalmente decorrerá: *a necessidade de estabelecer uma autocrítica do próprio direito a partir das inovações procedimentais da justiça de transição*. Os estudos de Sikkink e Walling (2007) sobre o vínculo, não meramente retórico, entre a recuperação da memória como pressuposto transicional necessário à consecução de Direitos Humanos e à diminuição da violência, associados tanto ao alerta ético de Benjamin (2008) como à construção da memória de Ricoeur (2007) e aos correlatos receios de Todorov (2000), pavimentarão o caminho a ser percorrido.

Para as abordagens propostas, o método escolhido é o fenomenológico: examinar o direito à memória, integrante da realidade já dada, confrontável e disposta diante do sujeito que busca conhecê-la para, a partir disso, e com base na carga cultural e na tradição depositadas no tempo presente (instante que situa tanto o momento da análise como o resgate do fenômeno pesquisado), elucidar as perspectivas e os riscos da construção jurídica da memória.

A pesquisa bibliográfica, partindo dos fundamentos teóricos já delimitados, indica a metodologia utilizada neste estudo. Ela também permitirá a construção de uma análise empírica – através do estudo de caso brasileiro, ou seja, das violências sofridas pelos cidadãos brasileiros durante a ditadura militar e dos desdobramentos legislativos e políticos da anistia construída em 1979 – que não se dará de modo quantitativo, mas a partir da revisão teórica dos discursos e dos sentidos atribuíveis tanto à violência e à anistia como à aceitação da memória e de seu correlato direito. Busca-se, com isso, responder às especificidades das pesquisas no âmbito das ciências sociais, às mutáveis catalogações impostas à memória e aos escassos contributos qualitativos do direito para o enfrentamento desse tema.

Como última observação, ainda introdutória: a afirmação do direito à memória parece exigir mais do que a sua autorrecorrência. É essa perspectiva que solicita respostas e conduz a análises que apontem tanto os riscos como as possibilidades jurídicas da memória.

2 MEMÓRIA E VIOLÊNCIA: POR UMA RESPOSTA ÀS VÍTIMAS DOS ABUSOS DO PODER

A construção de quaisquer sentidos atribuíveis ao direito à memória – e de seus supostos vínculos com um imaginado direito à verdade – passa necessariamente pelo enfrentamento das relações que o poder entretém com a violência. Somente o esclarecimento satisfatório desse vínculo será capaz de trazer à tona as peculiaridades da atividade mnemônica e apontar o caminho que a própria rememoração percorre em solo jurídico.

Trata-se de dar guarida à memória como prática política e não como mero reduto solipsista, em que acontecimentos personalíssimos, que formam cada um dos passados individuais, podem ser indefinidamente trazidos à tona. Desnuda-se, de pronto, que a via escolhida liga-se à rememoração dos atos de violência praticados por motivações políticas. Logo, qualquer exame dessa dinâmica deve delimitar os pontos de interseção entre o poder exercido e a violência que este refletiu, gerou ou permitiu.

Deve-se, ainda, evitar o lugar comum das definições que se anunciam completas já em sua formulação e que, por via reflexa, objetivam a construção de um discurso que aloca a memória como um verdadeiro rito de passagem, capaz de milagrosamente unir a recuperação das vítimas e das mazelas de um passado sombrio (embora o filtro dessa qualificação nem sempre seja claro e no mais das vezes alicerce-se em escolhas ideológicas) à construção de um futuro redentor (ainda que ninguém jamais tenha anunciado o que se deve esperar desse imaginado tempo vindouro, impossibilitando afirmar se ele algum dia foi atingido ou, o que é ainda pior, como poderá ser identificado sob esse qualificativo).

A análise proposta, portanto, objetiva compreender a intrincada relação entre o poder e a violência, não para que sobre essa dinâmica sejam reconstruídas ou retomadas todas as teorias existentes, o que seria impossível, mormente sobre o poder, ou apresentada qualquer consideração inovadora sobre o fenômeno da violência, mas apenas para fixar os limites das relações sociais (de poder ou de violência) que reclamam e permitem rememoração.

Descortinar o palco dos abusos do poder, e com isso dissipar as sombras das violências, significa colocar à prova a autoridade e a legitimidade invocadas por quaisquer aparelhos repressivos estatais. O uso da violência como opção burocrática – em seu mais banal reduto, portanto – e a retomada do trajeto inconcluso das vítimas, de todas elas, dão o formato às considerações desenvolvidas, inclusive como a única maneira de situar a problemática da memória eleita como um direito. Interessam, portanto, as aproximações e distinções entre a violência e o poder, bem como o que isso repercute na atribuição de sentidos à memória e à defesa de um direito à memória.

Para dar conta desse objetivo, e sem perder de mira a realidade brasileira, três etapas são propostas. Primeiramente, serão esclarecidos os pontos de encontro entre o poder e a violência a fim de situar, pela distinção entre os termos, o real alvo da rememoração em seu viés político. Após, situar-se-á a problemática do exercício do poder e o subsequente emprego de práticas violentas durante o regime ditatorial militar que marcou o Brasil entre 1964 e 1985. Serão examinados, então, os abusos político-institucionais desse período como forma de compreender a dinâmica entre o poder e a violência que a recente história brasileira testemunhou. Por fim, analisar-se-á o problema da anistia política a partir do seu vínculo com a ideia de um perdão ou de um acordo político, bem como a possibilidade de que ela, assim entendida, possa instituir uma nova violência, refletida no esquecimento das vítimas e na equiparação destas a seus algozes.

Nenhuma das etapas propostas busca suplantiar ou preceder as demais. As divisões sugeridas formatam um conjunto que deve ser analisado em sua totalidade e não, sob qualquer aspecto, decomposto em subdivisões que certamente seriam insatisfatórias, pois não abarcariam a totalidade dos movimentos inerentes à prática da memória.

Trata-se, apenas, de uma divisão formal, preocupada em facilitar o entendimento da rememoração e em situar o problema da prática jurídica da memória a partir da tríade *violência – poder – anistia*, sempre tendo como pano de fundo os abusos que o regime ditatorial militar brasileiro, entre 1964 e 1985, legou ao tempo presente.

2.1 DA TÊNUE DISTINÇÃO ENTRE A VIOLÊNCIA E O PODER

Não basta simplesmente eleger a memória como um escudo suficientemente robusto para dar resposta às práticas violentas. Antes disso é imprescindível compreender as distinções e aproximações entre o poder e a violência, o que permitirá, ao final, situar o objeto da própria rememoração: se as escolhas políticas – com os riscos ideológicos que essa opção mnemônica traria consigo – ou se a totalidade da violência, pelas repercussões, na história, de qualquer ato de barbárie.

Para tanto, inicialmente há que se fixar uma linha de entendimento da própria violência. Esse é o primeiro percalço, principalmente quando se tem presente que a compreensão de algumas palavras apresenta-se como um verdadeiro paradoxo, no exclusivo sentido de que sobre elas faz-se difícil, senão impossível, a delimitação de um conceito ou, ao menos, a fixação de definições unânimes. São expressões que atualizam o próprio sentido na mesma velocidade em que os elementos ou eventos que buscam distinguir sofrem atualização ou correlacionam-se com outros elementos do cotidiano. Correspondem a signos linguísticos que não apresentam clara distinção, para usar a consagrada conceituação de Saussure (1995), entre significado e significante. A violência é um peculiar exemplo dessa classe de palavras.

De fato, qual o significado (conceito) que o seu significante (impressão psíquica) transmite para formar, enfim, o signo *violência*? Não é incorreto, de modo algum, delimitar a violência a partir da sua correlação, em um dado evento, com o uso (ou o sofrimento) de uma força desmedida ou desproporcional ao próprio acontecimento focado. Daí porque se compreende com relativa facilidade a adjetivação de catástrofes naturais como circunstâncias violentas, muito embora tais fatos, justamente porque escapam a qualquer controle volitivo – e ainda que repercutam grande sofrimento à sociedade ou mesmo a determinados indivíduos –, jamais integrem o plano da análise ética. Afinal, a violência, nesses casos, não é humana. Por essa razão, essa espécie de violência não integra os objetivos deste estudo.

Concomitantemente a isso, a violência também associa o seu significado a atos – humanos, portanto – que exorbitam uma ordem preestabelecida ou inovam, abusiva e arbitrariamente, em relação à moral e ao direito vigentes. Também aqui figura a presença da força descabida, da coerção, do abuso e do constrangimento, físico ou moral, que submetem, aprisionam, cerceiam e humilham; que, enfim (e daí o paradoxo da própria palavra), violentam.

Nesse caso, a qualificação da violência liga-se intimamente à deflagração de um ato que menospreza as ordens, moral e jurídica, vigentes. As consequências, então, serão diversas: o plano moral e o plano jurídico caminham no mesmo sentido e permitem (quando não exigem), cada qual ao seu modo, a responsabilização (atribuição de culpa, portanto) daquele que por seu ato de força, abuso ou coação, deu ensejo à violência.

Não se ignora, com isso, o pertinente alerta de Agamben (2008) para quem a noção de responsabilidade e culpa em face das violências perpetradas constituem compreensões que principiam em solo jurídico para, somente depois, darem passo além do direito¹. Por tal motivo, faz-se arriscada qualquer fundamentação ética com base no primado da culpa ou na ideia de responsabilidade, tentativa que, ademais, geraria sérias dificuldades para separar a ética do direito.

Diz Agamben (2008, p. 33): “Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito”. Esse aviso toca de modo profundo na atribuição de um sentido ao direito à memória e, particularmente, na sua vinculação com a verdade e a correlata justiça de transição.

¹ Segundo Agamben (2008), para quem os julgamentos de Nuremberg apenas comprovaram que as violências nazistas ainda permanecem latentes e não foram definitivamente resolvidas pelo direito, faz-se imprescindível reconhecer a assunção de uma responsabilidade como um gesto, já em sua origem, manifestamente jurídico e estritamente vinculado à ideia de culpa, por ele vista como a imputabilidade de um dano. Responsabilidade e culpa, afirma Agamben (2008, p. 32), “exprimem, assim, simplesmente dois aspectos da imputabilidade jurídica e só num segundo momento foram interiorizados e transferidos para fora do direito”. Foi a partir dessa aparente confusão, como se o fato de assumir uma culpa no plano moral pudesse redimir a culpa jurídica, que inúmeros atos de violência passaram a ser justificados, valendo como exemplo a afirmação de Eichmann, responsável pelo extermínio de judeus durante a Alemanha nazista, apregoando que se sentiu culpado perante Deus, mas não em face da lei. A pretensão do algoz nazista, ao proferir tal anúncio, era clara: expiar moralmente a si próprio, num anúncio que – se a alocação da responsabilidade e da culpa no plano ético restasse aceita – mitigaria qualquer imputabilidade jurídica acerca dos danos que causou.

A par disso – e desse percuciente comunicado –, não há que se perder de vista que o fenômeno da violência, embora tome a dianteira como algo a ser inevitavelmente recordado no tempo presente já em construção, forma-se em um determinado momento, a uma certa época e num dado lugar. Em outras palavras, talvez mais apropriadas, não há como afastar o caráter cultural que molda o sentido e os limites da violência.

Ainda que soe repulsiva aos supostamente civilizados olhos ocidentais a prática, comum em certos grupos africanos, da amputação ou dilaceração do clitóris de meninas, pouco se poderia dizer a respeito sem que, antes de tachá-la como um ato violento, fosse compreendido o seu alicerce cultural (BOYLE, 2002). O que eleva essa rotina – como tantas outras – ao tênue patamar da violência constitui, inclusive para que seja questionada, uma questão que compete à ética, com todas as implicações que ela igualmente traz consigo. O mesmo pode ser dito a respeito de outras violências, como a dizimação dos povos e das culturas indígenas, a segregação dos afrodescendentes, as abominações de Auschwitz e o cerceamento da liberdade de etnias ou de grupos que professam um agir moral próprio². Há, portanto, um fundo ético que, diante dessas circunstâncias, nelas permite ver a própria compreensão da violência.

² A violência, de fato, parece inerente à própria evolução humana. Embora sempre seja injustificável, a dinâmica da violência por vezes se torna particularmente repulsiva, aterrorizante e inexplicável. Talvez o mais conhecido exemplo seja o extermínio de milhares de judeus pela Alemanha nazista, justamente porque esse episódio, além das vítimas e do sofrimento gerados, revelou o emprego da violência como uma mera rotina burocrática, refletindo-se na própria banalidade do mal, expressão cunhada por Arendt (2000) em face dos crimes de extermínio de que tomou parte Eichmann durante o totalitarismo nazista. Antes disso, contudo, a violência não se fez ausente da história humana. Durante a ocupação da América Latina pela Espanha, o debate centrou-se – enquanto o extermínio dos povos indígenas era levado às últimas consequências – sobre a dúvida de os índios serem, ou não, humanos. Conforme a resposta dada, simplesmente admitir-se-ia a dizimação de tais povos ou mesmo a sua escravidão. Os debates de Valladolid, em 1550, entre Juan Ginés de Sepúlveda – que afirmava a inferioridade dos índios – e Bartolomé de Las Casas – frei dominicano defensor da natureza humana dos povos indígenas –, são verdadeiros emblemas da dificuldade humana – e particularmente europeia – de compreensão das diferenças e da própria alteridade (TODOROV, 1991). Mesmo após as práticas de extermínio nazistas e a dizimação dos povos indígenas pelos espanhóis, e contrariando qualquer ideia de evolução, desejo comumente nutrido pelo senso comum, centenas de afrodescendentes norte-americanos submeteram-se a uma nova e incompreensível forma de violência, num aperfeiçoamento silencioso da própria rotina burocrática, agora refletido num experimento científico: entre 1932 e 1972 o serviço público de saúde dos Estados Unidos realizou inúmeras pesquisas com afrodescendentes a fim de verificar os efeitos e a evolução da sífilis no organismo humano. O denominado *Estudo Tuskegee*, nome dado em homenagem à instituição em que foi realizado, selecionou 600 homens negros (desses, 309 estavam infectados com sífilis) e não forneceu tratamento a nenhum deles, tampouco informou aos doentes o seu real estado de saúde. O objetivo real do experimento repousava na mera investigação clínica das reações do corpo humano a um mal que já à época tinha um prognóstico conhecido. Não bastasse isso, os nomes dos indivíduos pesquisados foram disponibilizados a todas as instituições de saúde norte-americanas, a fim de que não lhes fosse dado qualquer tratamento (UNIVERSITY OF VIRGINIA, 1996; USA, 2010). Inúmeras outras violências, traduzidas sob suas mais diversas manifestações, do extermínio ao próprio esquecimento, poderiam ser referidas.

Emergem, como claro reflexo do anteparo ético e cultural que as permitem, as infindáveis classificações das violências perpetradas pelo agir humano, que podem ser, de acordo com a ótica que se lhes dispensa, qualificadas como institucionalizadas, sociais, políticas ou revolucionárias (ODALIA, 2004).

A diversidade de compreensões é igualmente compartilhada por Albornoz (2000), que delimita as violências – sem almejar a construção de um arcabouço conceitual exaustivo – como estruturais, interestatais, estabelecidas, legais, insurrecionais ou pessoais. Pode-se ainda citar a compartimentação de Fromm (1970), para quem a violência apresenta-se como recreativa, reativa ou compensatória. Daí a oportuna advertência de Albornoz (2000, p. 15), para quem “a multiplicidade empírica impossibilita atingir exaustivamente o universo em questão”, o que torna desnecessário, aqui, investigar cada um dos conceitos atribuídos à violência, tanto pela precariedade das classificações propostas como pela impossibilidade de circunscrever a violência a uma linearidade conceitual.

De todo modo – e sob uma redefinidora perspectiva –, Girard (2008) deu novas cores ao fenômeno da violência, contemplando-o como um atributo inerente aos homens e para o qual (a fim de que fosse superado) far-se-ia indispensável o sacrifício de determinadas vítimas. Intrínseca à organização humana, a violência e os sucessivos conflitos sociais que ela gera (e que a geram) somente poderiam ser abrandados – o que não significa superação – pela apropriação simbólica da vítima, expiada em prol do próprio grupo. Contemporaneamente, o sistema judiciário constituiria a válvula de escape – já que os mitos foram suplantados – para a modulação da violência. Em um atualizado ritual, ele permitiria e daria sentido a uma nova violência (na punição legitimada socialmente, a fim de que se desse a esperada reconciliação), única forma de racionalizar a violência que se espera superar.

Para Girard (2008), porém, a estrutura judiciária, tanto quanto o fizeram os meios preventivos (sacrifícios) e as regulações (composições e duelos), responderia à violência de um modo paliativo e insuficiente, instaurando por seus próprios métodos – que disfarçam, em nome da justiça, a vingança – uma relação de poder e legitimidade entre o ato violento e a violência legitimada que o sucede, apoiada e aceita na suposição de que somente foi praticada para servir como temporária repressão e represália coletiva.

Consequentemente, a violência persistiria na própria dinâmica do sistema judiciário, que não percebe – já que foi instaurado para tanto – a distinção entre justiça e vingança. Diz Girard (2008, p. 36):

No final das contas, o sistema judiciário e o sacrifício têm portanto a mesma função, mas o sistema judiciário é infinitamente mais eficaz. Só pode existir se associado a um poder político realmente forte. Como qualquer outro progresso técnico, ele constitui uma arma de dois gumes, servindo tanto à opressão quanto à liberação. É sob este aspecto que ele se mostra aos primitivos que, neste ponto, têm sem dúvida um olhar bem mais objetivo que o nosso.

Desnuda-se, portanto, a vinculação da violência com a busca, a prática ou a própria legitimação do poder. De fato, esse vínculo é tanto mais forte quanto mais evoluídos os meios de apropriação (e reparo) da violência. O espírito de vingança característico dos meios sacrificiais repousava na autoridade de quem podia incorporá-los; a ação curativa de regulações, composições ou duelos refletia-se na legitimidade prévia que investia de autoridade a prática dessas escolhas e mesmo a eficácia do aparato judiciário residiria na força do poder político que a alberga.

A vingança à violência – justiça transversa para Girard (2008) – mune-se de sua prerrogativa política do exercício de outra violência, exclusivamente sua e paradoxalmente violenta, na mesma medida que qualquer outro ato abusivo, mas que se legitima na perspectiva de reconciliação apresentada como justiça. Tais ritos serão, portanto, políticos em sua essência e albergarão em seu âmago os limites conferidos ao próprio poder.

Da perspectiva política que conjuga o jogo entre poder e violência decorre que a imposição da força pode ser vista, a partir da perspectiva daqueles a quem visa submeter, como ato de violência ou ato de autoridade, compreensões que perambulam em uma tênue fronteira, demarcada justamente – e novamente – a partir das distinções e aproximações entre a violência e o poder, em um limite encoberto pela opacidade dos processos de legitimação do ato praticado (se violento-e-não-aceito ou se violento-e-aceito).

A associação entre violência e poder torna ainda mais desafiador o exame daquilo que as violências, em qualquer tempo, almejam (des)construir. Afinal, quando inicia a violência e termina o poder? Em outras palavras: faz-se viável admitir uma violência do próprio poder ou uma violência apoiada na autoridade?

O maior dos desafios na busca de uma resposta para tal indagação talvez resida na constatação de que a violência não compõe um elemento neutro num discurso. Quando referida, sempre retoma o que alguém ou um determinado grupo (ou mesmo o Estado), investidos de poder ou autoridade, fez. Uma acusação, portanto. De fato, ao ser referida a violência invariavelmente adjetiva-se: a pessoa violenta, o ato violento, o governo violento. Não neutra, a violência anunciada (e ela sempre o será sob a forma de uma acusação em face de abusos praticados) repercutirá na atribuição de sentidos ao próprio poder, nos limites deste e na confrontação de sua autoridade e legitimidade. Essa falta de neutralidade, na acusação que cerca o próprio anúncio da violência, bastaria para elucidar que quando o poder é tachado de violento ele, então, passa a ser algo diverso do que o mero exercício do poder.

Uma afirmação integradora aparentemente resolveria esse impasse: por vezes, o poder exorbita a si próprio, vangloria-se de ter criado os limites para a sua autoridade e delibera sobre a violência como o meio necessário, ou a prerrogativa ideológica indispensável, para manter-se constituído. Não parece, contudo, que seja apenas isso; do contrário, limites ao poder, para que supostamente não se torne o reduto da prática violenta, poderiam ser erigidos com relativa facilidade. A evolução humana revela, todavia, que essa barreira jamais conseguiu ser construída e, por vezes, sequer foi considerada, servindo como peculiar exemplo o assombro de Auschwitz, “a lição decisiva do século” (AGAMBEN, 2008, p. 21).

Não basta a fácil adjetivação da violência como política (ODÁLIA, 2004) para dar conta dessa inter-relação. Essa compreensão, embora traga à tona as mazelas de práticas violentas que o Estado e a sociedade patrocinam ou recusam-se a suplantar (guerras, assassinatos com fundo ideológico ou político e mesmo a crueldade da exclusão social), peca justamente por admitir que o exercício do poder confunde-se ou admite, em sua mecânica, a própria violência. Poder e violência integrariam, assim, um mesmo espaço, bombardeado pelo

influxo de processos sociais e geopolíticos que optam por delimitar a violência ora como justificativa do poder, ora como seu derivativo, em uma confusão insolúvel.

A mesma correlação entre violência e poder é inerente à ideia de violência estrutural. Essa influência do ambiente, na composição das (des)igualdades e como processo deflagrador da violência, igualmente aloca a prática violenta na rotina do poder, sendo difícil – para não dizer impossível – precisar onde o poder é exercido como prática legítima e onde persiste apenas pela violência que o sustenta.

Melhor resposta é dada pela ideia de uma violência estabelecida contra a qual pode emergir a violência insurrecional (ALBORNOZ, 2000). Nesse particular, admite-se a superveniência de um poder despótico (violento em sua origem), carente de legitimação, contra o qual pode ser oposta resistência, ainda que por meio de novos atos violentos, mas aceitos, justamente porque objetivam restaurar o momento da não violência. De todo modo, e mesmo aqui, o que permitiria filtrar os limites de uma ou de outra violência? Até que ponto a violência insurrecional poderia ser empregada sem, com isso, deturpar por suas escolhas ideológicas, o próprio poder que almeja construir?

A definitiva ruptura dessas classificações – ou ao menos a decisiva tentativa de delimitar se o poder, ao apropriar-se da violência, persiste como tal – foi proposta por Arendt (2009). Para ela, violência e poder, embora perambulem na mesma fronteira, integram compreensões distintas. A sua crítica principia pelo enfrentamento da corriqueira identificação entre violência e poder: “Será que todos, da direita à esquerda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-tung, deveriam concordar a respeito de um aspecto tão básico da filosofia política quanto a natureza do poder?” (ARENDRT, 2009, p. 54). O problema seria, na verdade, a simplificação de tais relações, vale dizer, ou a violência seria uma manifestação do poder (ele somente existiria na possibilidade de sua emanção violenta) ou, então, o poder exercido seria consequência da violência, ainda que mitigada ou estruturada.

Para essas concepções, a política traduzir-se-ia na clássica, embora incompleta, ideia de domínio e submissão do homem pelo homem, perspectiva que encontrou o seu ápice na

dominação burocrática, da qual indivíduo algum consegue escapar e que se esclarece justamente como o “domínio de Ninguém” (ARENDT, 2009, p. 55), afirmação que Kafka (2005, p. 212 e p. 222), eternizou: “A sentença não vem de uma vez, é o processo que se converte aos poucos em veredicto [...] Por que deveria querer alguma coisa de você? O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”.

Arendt (2009) rompe com a interdependência poder-violência, embora não despreze as suas recíprocas interpenetrações. Daí porque o presente estudo busca integrar as concepções de Hannah Arendt e Renè Girard a respeito do fenômeno da violência: para ambos o contínuo jogo mantido com o poder é de fundamental importância para detectar a faceta política que cerca inúmeros atos violentos.

Para Arendt (2009), o poder não se limita à mera submissão de uns a outros. A sua constatação a esse respeito é incisiva (2009, p. 56-57):

Quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência e que não identificava poder e domínio ou lei e mando. Foi para esses exemplos que os homens das revoluções do século XVIII se voltaram quando vasculharam os arquivos da Antigüidade e constituíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem, o que eles pensavam ser um governo “próprio a escravos”.

Tal constatação, é bem verdade, deve necessariamente responder à sacralização da violência de Girard (2008), para quem, como visto, a violência toma parte no próprio comportamento humano que, por sua vez, vê nos ritos a possibilidade de sua aplacação (e paradoxalmente de sua perene repetição), perspectiva que entroniza os próprios procedimentos do sistema judiciário como práticas violentas de expiação destinadas ao controle da violência combatida.

Ainda que Girard (2008) pareça dar melhor resposta às implicações da violência no corpo social e ao modo como este vinga (através da aparente justiça) a violência que sofre, Arendt (2009) tem o inegável mérito de retirar da prática do poder a vinculação subjacente – e aparentemente imprescindível – com a manifestação da violência: se a resposta à violência geralmente se dá pela violência ritualizada, não será isso sinônimo necessário de poder.

O poder, para Hannah Arendt (2009), e aqui está a inovação de seu raciocínio, repousa justamente no apoio coletivo às instituições. Trata-se, nada mais nada menos, do que o consentimento com as práticas políticas. Assim, segundo ela (2009, p. 57), “Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas se petrificam e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las”.

Daí porque o poder não é um reflexo necessário da violência, nem esta invariavelmente prestar-se-á para legitimar aquele. A dinâmica é justamente oposta, e igualmente desafiadora: onde a violência anuncia-se como prática de governo já não há poder.

Compreende-se, assim, que o poder difere do vigor, da força e mesmo da autoridade. O poder compete a um grupo, não é individual e necessita da união para legitimar-se. O vigor é atribuível a uma pessoa e corresponde à influência inata de seu próprio caráter. A força corresponde à energia inerente aos movimentos sociais ou físicos. Por fim, a autoridade, de que alguns são investidos, presume o reconhecimento do grupo, ou de parte dele, quanto ao respeito devido àquele a quem se deve obedecer (ARENDR, 2009). A confusão entre os termos não é arbitrária e tampouco atemporal. Ao revés, deve-se justamente à crise política que caracterizou o mundo moderno (ARENDR, 2007), que contemplou atônito a emergência de regimes totalitários, pródigos em professar a necessidade do uso da força e mesmo da violência como medidas imprescindíveis à preservação do próprio poder, bem como para a salvaguarda de toda e qualquer autoridade e do próprio Estado, discurso bem concatenado com as aspirações de setores sociais conservadores e de conhecido apelo populista.

Entretanto, como esclarece Arendt (2007, p. 129), a verdadeira “[...] autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou”. Daí a perspicaz observação de Alborno (2000, p. 18): “A violência intervém na sombra do poder, no vazio deixado por ele, quando a institucionalização política legítima vem a faltar; é um meio caprichoso, uma armadilha, com resultado imprevisível porque não serve bem ao fim que persegue”. Neste jogo, a violência é, apenas, uma prática instrumental e, por isso mesmo, nada justifica, tampouco jamais poderá ser qualificada como legítima (ARENDR, 2009). Enfim,

politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não violência; falar de um poder não violento é de fato redundante. A violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo. (ARENDR, 2009, p. 73-74)

É essa violência (ou melhor, essa correlação entre poder e violência) que interessa ao presente estudo, como pressuposto intransponível para a fixação de um sentido à memória. Trata-se, pois, em paráfrase a Arendt (2009) – e é essa a concepção aqui adotada –, de compreender a violência como prática instrumental, ou seja, aquelas violências que o Estado, por meio de seus instrumentos burocráticos de governo, impõe ou permite que sejam impostas (mesmo como represália, e num princípio de ação, a seus abusos) a fim de justificar a apropriação destrutiva do poder. É esta violência, dita instrumental, que o presente estudo retoma e à qual continuamente se refere.

Essa compreensão da violência, desenvolvida por Arendt (2009) e conjugada com a proposta de Girard (2008), não exclui, em absoluto, a inovadora – e paradoxalmente pouco explorada – concepção de violência trabalhada por Benjamin (1986), que rompe com a dinâmica da violência que inaugura ou mantém o direito (o Estado) para insistir na ideia de uma violência situada fora do direito (não aceita pelo Estado), a única que não restará tolerada, justamente porque esfacelará o próprio direito.

Ora, como visto, não é o reduto do direito o único ritual capaz de dar formato às violências socialmente aceitas? Os ritos jurídicos destinam-se justamente a modular a prática violenta, sob o codinome da justiça. Como logo adiante será visto, é em resposta – ainda que inconsciente – a essa particularidade, na tentativa de alocar no direito a permissividade dos atos de exceção, que o regime ditatorial buscará a sua constante legitimidade, minando o solo jurídico com base em seus próprios interesses.

Para qualquer análise que se dispõe a investigar as implicações jurídicas da rememoração como processo político preocupado em dar resposta à violência, essas compreensões são de peculiar importância.

Não bastasse a evidência de que o presente estudo é erigido sob o pano de fundo da existência de um direito à memória em face dos abusos cometidos pelo regime militar que governou o Brasil entre 1964 e 1985, a rememoração, por sua própria natureza de retrospectiva, sempre se ocupa de eventos passados, não de sua ocorrência, pura e simples, mas das repercussões que imprimem no tempo presente.

Logo, o que parece importar não é o poder outrora exercido, mas as violências que ele permitiu ou patrocinou. Fosse de outro modo, a defesa de um direito à memória e de medidas transicionais sequer faria sentido. A justificativa da memória como processo que rompe e ao mesmo tempo inaugura paradigmas na ordem política só obtém respaldo quando delata as práticas de governo que, no passado, optaram pela violência como meio de autoafirmação.

A memória, assim, anuncia-se como um valor comprometido com a dinâmica pulsante do tempo presente e não, apenas, com o momento da recordação de algo já passado. Eis a razão por que importa, no fundo, a resposta que a memória pretende oferecer às violências, àquelas adotadas pelo Estado em sua imaginada autolegitimação e àquelas que o embate político testemunhou.

Toda escolha, porém, implica custos. Não seria diferente com a opção pela memória como resposta à violência (e não apenas às práticas ou ideologias políticas). Como a

resposta que a rememoração objetiva alcançar foca as violências que regimes de exceção testemunharam, trata-se de retomar as violências e não filtrar a memória com base em “violências do poder” ou “violências insurrecionais”, estas últimas destinadas justamente a restaurar (ou inaugurar) o Estado de Direito.

É claro – e sequer necessita de maiores explicações – que a insurreição surge como um autêntico (talvez o mais robusto) direito cívico. Ignorar isso equivaleria a proibir a resistência a abusos ditatoriais, negando-se que a violência eventualmente praticada pelos opositores do regime surge, apenas, como consequência da violência que o próprio regime impôs.

Entretanto, quando a violência, sob qualquer de suas modalidades, ditatorial ou insurrecional, atinge indivíduos que não compõem as forças políticas em disputa e mesmo quando justifica a sua prática na pretendida apropriação ou justificação do poder, daquele então constituído ou de um poder vindouro, alicerçado nos ditames ideológicos que conduziram os grupos insurrecionais – também ela, ainda que insurrecional, estará sujeita à rememoração. Afinal, segundo Arendt (2009), a violência jamais poderia aspirar à criação do poder. Pode, apenas, destruí-lo; jamais poderá concebê-lo.

Isso não significa, por outro lado, que todas as memórias necessariamente integrarão o discurso político. A política trabalha com filtros próprios, típicas possibilidades de escolha (BAUMAN, 2000), que oscilam de acordo “com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas [...]” (BOBBIO, 2004, p. 38). Desse modo, as violências que passam incólumes a um determinado momento político permanecem latentes e não serão simplesmente apagadas do curso da história. O fato de não serem rememoradas neste instante não significa que serão esquecidas.

Consequentemente, e esse preço nem sempre é levado em conta no orçamento da defesa de um direito à memória, não é possível optar – tomando-se em conta a dinâmica da memória – pelo que deve ser lembrado e pelo que deve ser esquecido. A violência, em toda a sua extensão e independentemente de quem a causou e de quem ela atingiu, é que se submete

à rememoração. Não é o poder ou a resistência àqueles que dele se apropriam o que está em jogo; é a violência, em si, com as suas vítimas e os seus excessos, o que interessa à rememoração. Esta não se presta para a distinção (a mesma que, em sentido contrário, a história dos *vencedores* construiu) entre as vítimas que “importam” e as que “não interessam”. Do contrário, a memória não será seletiva, mas excludente e, assim, igualmente violenta.

Compreende-se, portanto, que distinguir violência e poder não se trata de uma simples escolha ou de um preciosismo conceitual; ao revés, o entendimento da dinâmica que continuamente aproxima e distancia o poder da violência – e essa perspectiva deve orientar qualquer análise acerca do que se passou no Brasil durante o período ditatorial militar entre 1964 e 1985 – faz-se imprescindível para que se perceba a real amplitude da rememoração que se objetiva estender às práticas violentas de outrora, pelo inevitável reflexo que elas projetam no tempo presente.

Da correlação entre violência e poder – ou, em uma correta acepção, da deturpação do poder em violência – surgiram inúmeras compreensões acerca dos limites das práticas abusivas de governo. A violência, fantasiada de poder, passou a designar regimes totalitários, tiranos, ditatoriais, autoritários ou simplesmente de exceção. Tais qualificativos, que não gozam de uma compreensão unânime, indicam o exercício de governos arbitrários, alheios às práticas legais que os antecediam e, na maior parte das vezes, fundados na violência como meio capaz de estabelecer, ainda que pelo contínuo temor, o respeito e a submissão à ordem que impõem.

A palavra imposição, aqui, diz muito. Todos os regimes citados, no sem-número de suas qualificações, são impostos e impõem. Não são escolhidos e defendem essa dinâmica. Como não gozam de autoridade (ARENDR, 2009) socorrem-se de aparentes inimigos, internos ou externos, para justificarem perseguições políticas, abusos físicos e morais, censuras, supressões de direitos, sequestros, desaparecimentos forçados, banimentos, assassinatos, extermínios; enfim, violências. A insólita mecânica que constroem nada mais busca do que lhes assegurar uma pretensa autoridade.

Tais regimes não são, portanto, ilustrações do exercício do poder, na compreensão arendtiana antes examinada; ao contrário, constituem, quando muito, um conglomerado administrativo que incorpora em sua dinâmica, para nutrir as suas megalomânicas aspirações de dominação, práticas de governo que, como a história já cansou de demonstrar, admitem o uso da violência como um simples expediente burocrático e instrumental. A violência de tais regimes emerge como verdadeira prerrogativa, constituindo um dado quase matemático, frio e irrelevante. Aliás, no discurso autoritário, os atos violentos somente são praticados para o resguardo de um fim nobre, geralmente a urgente preservação do próprio Estado e de suas instituições, para o que se faz indispensável combater supostos inimigos, alegadamente perigosos e que todos, hipoteticamente, conhecem e temem.

O repugnante alerta de Julius Streicher³ ilustra de modo dramático o abominável entendimento dos regimes autoritários sobre o conceito de humanidade: “ao exterminar 4 milhões de judeus – eles dizem 5 ou 6 milhões neste julgamento, mas é tudo propaganda, estou certo de que não passaram de 4,5 milhões –, transformaram aqueles judeus em mártires” (GOLDENSOHN, 2005, p. 306).

Talvez se torne claro, então, que o poder não é sinônimo necessário de violência e que esta, quando fantasiada de poder, corresponde apenas a uma prática violenta institucionalizada, a um governo violento que, graças a isso, deixa para trás qualquer autoridade e deturpa a si próprio, afetando sua legitimidade. A ditadura militar brasileira, entre 1964 e 1985, foi pródiga ao confundir práticas do poder com manifestações violentas. Desta particularidade tratará o ponto seguinte.

³ Fundador e editor do jornal antissemita *Der Stürmer*, publicado na Alemanha entre 1923 e 1945. Foi considerado culpado por crimes contra a humanidade pelo Tribunal de Nuremberg e, em virtude disso, enforcado em 16 de outubro de 1946 (GOLDENSOHN, 2005).

2.2 A VIOLÊNCIA DOS “ANOS DE CHUMBO”: O PARADIGMA DA BARBÁRIE NO BRASIL

Sem ignorar o arcabouço teórico até então delineado, mas, ao revés, utilizando-o para a análise das particularidades da ditadura militar brasileira, pretende-se, situar a problemática do exercício do poder e o subsequente emprego de práticas violentas no Brasil, entre 1964 e 1985. Interessa, portanto, e por essa razão tais fatos integram o plano central das análises, a delimitação dos abusos político-institucionais do período ditatorial militar brasileiro, a fim de que, uma vez compreendidos, seja possível esclarecer como, e por quais fundamentos, podem ser rememorados.

Não há notícias, no Brasil, da existência de campos de extermínio, de câmaras de gás ou de dizimações étnicas patrocinados pelo Estado, como testemunhou o mundo na Alemanha nazista, após a Segunda Guerra. Sabe-se, contudo, que entre 1964 e 1985 vigorou em terra brasileira um regime ditatorial militar igualmente disposto a calar os seus dissidentes por meio do uso de práticas violentas. São os “*anos de chumbo*”, denominação popular cujo significado fala por si⁴.

Entretanto – inclusive para que a história e a memória não se resumam a um episódio, e para que a importância conferida a um evento não suprima a relevância de outras violências ainda inconclusas, cujas vítimas não foram rememoradas por opções políticas, realidades culturais ou mesmo inaptidões jurídicas no plano dos Direitos Humanos –, é importante

⁴ O presente estudo não ingressará na análise acerca da origem e dos meandros históricos que conduziram à tomada do poder pela junta militar. Tampouco examinará as peculiaridades históricas do regime ou de suas idiosincrasias. Igualmente não se preocupará com o modo como a burocracia do aparelho repressivo foi formatada. Para tal fim, inúmeras narrativas, embora não sejam definitivas, bem explicitam a organização do Estado Brasileiro entre 1964 e 1985 e os motivos que determinaram o golpe orquestrado pelos militares, a escolha de sua dinâmica burocrática e a posterior abertura política: ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2009; MEZAROBBA, 2006; GASPARI, 2002a, 2002b, 2003, 2004 e BRASIL-SEDH, 2007. Em todas essas obras, aliás, é utilizada a expressão *anos de chumbo* – cuja origem, como se sabe, remonta à qualificação dos períodos repressivos na Europa, em especial na Alemanha, França e Itália – para definir o período ditatorial brasileiro. A opção deste estudo, por sua vez, é pela investigação das violências que caracterizaram o regime ditatorial militar e das correlatas repercussões para a afirmação de um direito à memória. Em virtude disso, duas linhas de análise constituíram a escolha: as violências institucionalizadas (entendidas como tais as que o Estado deliberadamente legalizou por meio de Atos Institucionais) e as violências ditas concretas (as que derivaram da institucionalização legal ou que corresponderam às práticas burocráticas ditatoriais).

referir que o Brasil, no decorrer de sua história política, experimentou inúmeras outras medidas de exceção, além daquelas patrocinadas pela ditadura militar. A violência, portanto, não é exclusividade de um único regime e tampouco se resume às vítimas que ele gerou.

Para citar um único exemplo, já que o objetivo deste estudo não é a construção de uma história da violência e muito menos a dissecação da história do Brasil a partir de seus retratos violentos, basta mencionar a peculiar e pouco debatida posição política e ideológica do Brasil durante a Segunda Guerra Mundial, período em que descendentes de alemães, italianos e mesmo japoneses, simplesmente porque falavam os seus dialetos e ostentavam as suas próprias manifestações culturais, eram vítimas de investigações policiais sumárias, de abusos de poder, de prisões desmotivadas e mesmo da exclusão social, patrocinada ou admitida pelo aparato governamental brasileiro.

Como se sabe, a Constituição da República de 1937 (BRASIL, 1937) prestou-se para assentar as bases do governo ditatorial centrado na figura do presidente, Getúlio Vargas. Embora admitisse o regime federativo (art. 3º), afirmasse o direito à liberdade, à segurança individual e à propriedade como garantias de todos os cidadãos e assegurasse o direito de manifestação do pensamento (art. 122), o fato é que a Carta de 1937 anunciava, logo em seu preâmbulo, que foi outorgada para sufocar desordens sociais, demagogias políticas, infiltrações comunistas e, com isso, apaziguar quaisquer apreensões populares.

O Estado Novo fundado pela Constituição de 1937 assentou-se justamente no seu anúncio autoritário e conservador. Tanto isso é verdade que, embora o art. 166 da Carta Constitucional permitisse ao Presidente da República a declaração do estado de emergência apenas em casos de ameaça externa ou na iminência de perturbações internas que colocassem em perigo a própria segurança do Estado ou dos cidadãos, o art. 186 das Disposições Transitórias constitucionais expressamente o estabeleceu (BRASIL, 1937), como se os fatos capazes de o caracterizarem fossem autoevidentes e desde sempre estivessem presentes na realidade social brasileira.

A motivação para isso era evidente. Pelo estado de emergência e pela exceção que ele trazia consigo, reconhecida na própria Constituição (que confessava, ao final das contas, a sua incapacidade para instituir uma ordem minimamente democrática), todos os poderes estariam conservados na figura do Presidente: “[...] o Presidente da República tinha o poder de expedir decretos-leis sobre todas as matérias da competência legislativa da União!” (SOUZA JUNIOR, 2002, p. 55).

Concomitantemente ao intuito autoritário, a Carta Constitucional de 1937, em seu art. 2º (BRASIL, 1937), igualmente impôs, em sua vertente político-ideológica, forte apelo nacionalista – no claro intuito de incutir na população a ideia de que o Brasil, pela via autoritária, progrediria –, extinguindo bandeiras, hinos, escudos e armas de todos os estados federados e municípios, sob a promessa de uma aparente unificação nacional. Apenas os emblemas nacionais, da República, poderiam ser festejados.

Foi sob esse ideário, nacionalista e ditatorial, que o Brasil se deparou com o assombro do nazismo e do fascismo na Europa. Daí porque se compreende, embora esse tema ainda careça de análises mais robustas, que o pensamento vigente no Estado Novo primava por selecionar os seus inimigos, primeiramente os comunistas, através da dualidade patriotas ou antipatriotas e, após, os descendentes de alemães, italianos e japoneses.

Os supostos inimigos poderiam ser sumariamente investigados, ter a sua liberdade cerceada e mesmo aprisionados porque falavam uma língua própria e tinham vínculo congênito com os países que professavam ideias nazi-fascistas. A equiparação construída, como se todos esses cidadãos fossem adversários em potencial, gerou sensíveis repercussões na prática política brasileira e impôs inúmeras violências que, ainda hoje, não foram devidamente lembradas.

Apenas porque manifestavam uma cultura própria, milhares de cidadãos, de ascendência germânica, italiana ou japonesa (os “substitutos” dos comunistas inicialmente eleitos como inimigos pelo Estado Novo, em sua megalomania nacionalista) foram sumariamente detidos e enviados a campos de concentração sob o anúncio de que estavam

presos e deveriam ser investigados. Também era corriqueira a prática burocrática – e nitidamente violenta – de invasão domiciliar para apurar se os investigados contribuíam efetivamente para o nazismo ou o fascismo e os imaginados inimigos igualmente nada podiam fazer contra a devassa da privacidade de suas vidas: muitos tiveram que simplesmente aceitar as execrações e as humilhações, muitas vezes públicas, que a violência dos órgãos policiais admitia (WEIZENMANN, 2008). Somente com o final da Segunda Grande Guerra essa situação de exclusão, admitida e incentivada pelo governo brasileiro, chegou ao seu final. As vítimas, contudo, já haviam sido produzidas⁵.

Diante dessa evidência, anunciando que os vícios das relações entre poder e violência não são exclusivos do regime ditatorial militar brasileiro entre 1964 e 1985 e considerando que outras violências, igualmente repulsivas e ainda não lembradas em sua totalidade, ilustraram a recente história do Brasil, emerge um questionamento desafiador: por que eleger o período ditatorial de 1964 a 1985 como o momento a ser lembrado e qualificá-lo como o paradigma da barbárie no Brasil?

Inúmeras são as respostas que podem ser dadas. A ditadura militar que governou o Brasil entre 1964 e 1985 é o último episódio autoritário e antidemocrático da recente história brasileira. Esse período rompeu de modo completo, como nenhum outro, com todas as garantias e direitos individuais dos cidadãos, utilizando a violência como um expediente de sua própria rotina burocrática. Além disso, a esse período foram dirigidas – embora ainda pendam de efetiva análise – as mais contundentes e ainda atuais denúncias e produzido o

⁵ O Brasil – e essa realidade ainda é desconhecida em sua real amplitude, o que bem comprova a falta de uma autêntica lembrança desses episódios políticos e de suas correlatas violências – de fato patrocinou, durante o Estado Novo, campos de concentração destinados a encarcerar supostos inimigos da pátria, imaginados colaboradores do comunismo, do nacional-socialismo, do fascismo e mesmo do integralismo. Segundo Weizenmann (2008, p. 57), “Muitos acusados políticos, suspeitos de espionagem e de conspiração, foram transferidos pela polícia gaúcha a um campo de concentração, conhecido como *Colônia Penal Daltro Filho*”. Conforme o mesmo autor (2008), os suspeitos que não eram levados a essa prisão simplesmente se submetiam à detenção em delegacias locais e a procedimentos investigatórios desprovidos de qualquer anteparo legal, o que ensejou práticas violentas e a muitos conduziu, pela vergonha impingida diante dos demais membros da comunidade, ao cometimento de suicídio. Não fosse isso suficiente, inúmeros presos políticos eram obrigados a se submeter a sessões de fotografias, a fim de ilustrarem, entre outros, o periódico *Vida Policial*. Com essa imposição, e sem que soubessem, eram alvos de comentários jocosos sobre suas vidas, como este, grafado ao lado da imagem do rosto de Harry Steiner, logo após ter sido detido: “E deu ‘vivas’ a Hitler! Declarou que fez tal coisa por se achar em estado de embriaguez – ‘Por que bebes tanto assim, rapaz? Chega, já é demais!’” (WEIZENMANN, 2008, p. 219). Essas violências ainda exigem lembrança, o que talvez se dê a partir da disposição do Brasil, pelo PNDH-3 (BRASIL, 2010), na nova redação que lhe deu o Decreto nº 7.177/2010, em reconstruir a “história da repressão ilegal relacionada ao Estado Novo (1937-1945)”, ação programática fixada no Objetivo Estratégico I da Diretriz 24 do Plano Nacional de Direitos Humanos.

maior número de relatos e documentos dando conta dos desaparecimentos políticos, assassinatos e abusos do poder, peculiaridade que os demais períodos de exceção, até mesmo pela impossibilidade, à época, de afirmação e defesa dos Direitos Humanos, não observaram. Além disso, e como novo fundamento para a escolha, qualquer análise das violências permitidas pelo regime ditatorial militar dar-se-á a partir do que estabeleceu a nova (e atual) ordem constitucional brasileira, inaugurada com a Carta de 1988, a denominada Constituição Cidadã, cuja característica primordial repousa justamente na tentativa de ruptura com a pretérita organização ditatorial. Por fim, pode-se dizer que apenas com o fim do regime ditatorial instaurado em 1964 o cenário jurídico brasileiro passou a admitir a categorização de um direito à memória, vinculado à rememoração das vítimas que a ditadura militar produziu e preocupado – como nunca antes a história do Brasil presenciou – com a recuperação do real sentido a ser dado a uma anistia política.

Esse período da história brasileira – na verdade a última, mas não a única ditadura que a vida política brasileira experimentou – contemplou a consolidação de um governo ditatorial, acepção que, segundo Hannah Arendt (1989), não se confunde com regimes totalitários ou mesmo com a clássica compreensão atribuída à tirania.

Para o governo totalitário a presença de um líder agregador de todo o poder – justamente por isso capaz de dar sustentação ao bloco monolítico almejado – far-se-ia indispensável. Mais do que isso, o totalitarismo ignoraria e desprezaria tradições sociais, legais e políticas para instaurar uma dinâmica exclusiva, preocupada com a sua própria ideologia e insensível a quaisquer processos individuais. Para tanto, contudo, não menosprezaria a existência de leis; ao revés, buscaria justificar os seus abusos legalizando-os, em instrumentos normativos editados em proveito próprio. Do mesmo modo, o totalitarismo deveria ser pensado a partir do isolamento que propõe à ideologia que defende, seu componente estrutural, pelo qual uma nova história e um novo indivíduo poderiam ser construídos. Daí porque apenas as experiências nazistas e stalinistas fariam jus a essa denominação (ARENDR, 1989).

A tirania, a seu turno, identificaria a prática do governo regida exclusivamente pelo arbítrio do detentor do poder (ARENDR, 2009). Aqui, não interessaria qualquer limite

normativo ao seu exercício; a suposta autoridade do tirano tudo permitiria, inclusive o completo menosprezo, quantas vezes fossem necessárias, às normas instituídas. A vontade do tirano teria eficácia por si só; ela seria a própria lei.

A ditadura, por outro lado, não se filiaría necessariamente à figura de um déspota. Tampouco objetivaria mitigar processos individuais, mas apenas limitá-los como forma de assegurar o exercício do próprio poder. Para tanto, a violência constituiria um privilegiado expediente, para ser empregado como garantia de manutenção do governo imposto. Além disso, apelos imperialistas, que inaugurariam ideias totalitárias, não dariam cores à ditadura, cuja dinâmica de governo contentar-se-ia com o exercício do poder (violência, na verdade) em um âmbito, territorial e mesmo temporal, mais restrito (ARENDR, 1989).

Tais distinções não podem ser tomadas de modo absoluto. Poderia alguém dizer que o regime totalitário não congrega, em sua própria dinâmica, ou em suas primeiras manifestações, características ditatoriais? Não seria a ditadura, sob certo aspecto, um governo igualmente tirânico por centralizar a autoridade no chefe de Estado? O tirano, desse modo, não seria um ditador? Essas questões demandam cautela ao se afirmar – e ao se censurar – quaisquer denominações atribuídas aos regimes de governo que se alicerçam na violência. O melhor talvez seja propugnar que esses regimes governamentais – importando lembrar que a tirania fixa o exercício do poder independentemente de qualquer limitação legal – revelam uma faceta autoritária. Ainda que circunscritos por leis, e na maioria das vezes, como no caso do Brasil, inclusive por uma ordem constitucional pretérita, tanto os regimes ditatoriais como os regimes totalitários, avocam para si uma autoridade externa e superior ao próprio poder que almejam exercer. O tirano, a seu turno, admite essa autoridade no simples autodesígnio (ARENDR, 2007). Nas palavras de Arendt (2007, p. 134):

A diferença entre tirania e governo autoritário sempre foi que o tirano governa de acordo com seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que mesmo o mais draconiano governo autoritário é limitado por leis. Seus atos são testados por um código que, ou não foi feito absolutamente pelo homem, como no caso do direito natural, dos mandamentos divinos ou das ideias platônicas, ou, pelo menos, não foi feito pelos detentores efetivos do poder.

No caso brasileiro, e tomando como ponto de análise a ditadura militar entre 1964 e 1985, pelos motivos já expostos, tão logo toma o poder, o Comando Supremo da Revolução, como se autointitula no Ato Institucional inaugural do novo governo (AI-1), apresentado aos cidadãos brasileiros pelos Comandantes-em-Chefe do Exército, da Marinha e da Aeronáutica em 9 de abril de 1964 –, anuncia a que veio: “a revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte [...] como Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo” (BRASIL, 1964). Percebe-se claramente que o regime de exceção, autoritário em sua origem, atribui ao “poder constituinte”, à necessidade imperiosa do “novo governo” e à própria emergência da “revolução vitoriosa” os fundamentos normativos de sua pretensa autoridade.

O Comando Supremo da Revolução, portanto, autoinstitui-se no poder e assume, de pronto, e por suas próprias palavras, o viés autoritário. O problema é que todo autoritarismo – porque não é sinônimo de autoridade – admite a prática violenta (em suas mais diversas e indefiníveis manifestações) para que permaneça no exercício do governo. No Brasil não foi diferente.

Em seu primeiro ato institucional, o regime militar escancara a violência que admite. Além do abuso inerente à usurpação do poder, em desrespeito à Constituição Republicana de 1946, frustrando qualquer perspectiva democrática, o novo regime imposto, no que deu início à perseguição política de eventuais – e muitas vezes imaginados – opositores, estabelece (§ 2º do art. 7º do AI-1) que por investigação sumária podem ser demitidos ou dispensados servidores públicos que atentem contra a segurança do país, o regime democrático e a probidade da administração pública (BRASIL, 1964).

Também suspende os direitos políticos pelo prazo de 10 (dez) anos e cassa inúmeros mandatos legislativos, sem possibilitar a apreciação judicial desses atos (BRASIL, 1964). A violência, agora institucionalizada na redundância de sua autodescrição, ganha forma.

Usurpado o poder constitucional, admitida a perseguição política de supostos dissidentes e estabelecida a perda de direitos políticos de quaisquer opositores, o regime

ditatorial persiste na prática da violência institucionalizada, nomenclatura empregada em referência aos atos institucionais que a permitem sob as vestes de uma imaginada legalidade. Afinal, era preciso à ditadura dar alguma satisfação à sociedade brasileira e mesmo à comunidade internacional.

Assim, tudo passava a ser praticado (ou era assim que todos deveriam acreditar que era feito) a partir do que os textos legais – redigidos pelo próprio Comando Supremo da Revolução – estabeleciam. Se violência havia, era uma característica da norma e não, jamais, a manifestação volitiva de quem incorporava as práticas de governo.

Ao Ato Institucional nº 1 (AI-1), assim chamado apenas depois da edição do Ato de nº 2 (AI-2) em 27 de outubro de 1965, seguem-se, até 14 de outubro de 1969, outros dezesseis, num total, durante o regime ditatorial militar brasileiro, de 17 Atos Institucionais. O considerável número não é sinônimo de uma sucessão de novas ordens normativas. Ao revés, ainda que algumas disposições fossem reformuladas, todos os Atos, no sem-número de suas disposições, constituem, ao cabo, um único conjunto normativo, sistematizando a orientação ditatorial.

O AI-2, reiterando a usurpação violenta e assumidamente antidemocrática do novo governo, assinala que o Poder Executivo tem a prerrogativa de editar “normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória, pois graças à ação das forças armadas e ao apoio inequívoco da Nação, representa o povo e em seu nome exerce o Poder Constituinte de que o povo é o único titular” (BRASIL, 1965).

Fica claro, uma vez mais, o apelo a uma imaginada autolegitimação como justificativa para as violências patrocinadas pelo Estado. Pelo AI-2, a democracia que até então vigorava em terra brasileira sofre duro golpe: todos os partidos políticos são dissolvidos e resta estabelecida a eleição indireta – sem a participação popular – para a presidência da república. Além disso, o chefe do executivo, ouvido o Conselho de Segurança Nacional (órgão vinculado à presidência) pode suspender, sem as limitações constitucionais, os direitos políticos de quaisquer cidadãos, bem como cassar mandatos legislativos. A expressão

“subversão da ordem” passa, então, a ilustrar o imaginário dos agentes do governo, simplesmente porque permite – embora não goze de qualquer significação minimamente aceita – a suspensão de direitos políticos e mesmo a intervenção federal.

Como se não bastasse, o AI-2 determina que estão imunes à apreciação judicial todos os atos institucionais, inclusive o que inaugurou a “revolução”, em 9 de abril de 1964. Ou seja, o governo então estabelecido busca, pela criação de um pretense arcabouço normativo (institucionalizado, na verdade), legalizar e supostamente legitimar as violências necessárias ao novo governo.

Ora, a norma – ainda que editada pelo próprio Poder Executivo – não toma parte da realidade de um modo meramente enunciativo. Os seus reflexos, como logo adiante será visto, estendem-se a práticas concretas e efetivas na busca dos inimigos do regime, pessoas comprometidas com a “subversão da ordem” ou que simplesmente não se enquadram nos estreitos limites comportamentais e ideológicos aceitos pelo governo militar. Daí a razão de compreender os atos institucionais: a violência, se isso pode ser dito, é normativa (por meio de atos institucionais) e, ao mesmo tempo, concreta (na perseguição e ataque incondicional a todos que se opõem ao ideário do regime). Os Atos Institucionais e os correlatos Atos Complementares legalizavam, portanto, a concretude da violência.

Ao AI-2 sucede-se o Ato Institucional nº 3 (AI-3), em 5 de fevereiro de 1966. A democracia é novamente desafiada: agora as eleições indiretas, sem a participação popular, atingem também os governadores dos estados federados e os prefeitos das capitais estaduais (BRASIL, 1966).

Em 7 de dezembro de 1966 é dado outro duro golpe nas pretensões democráticas do Brasil. Com o Ato Institucional nº 4 (AI-4) o Congresso Nacional é convocado em regime extraordinário para redigir, sob os comandos do governo militar, a nova Constituição Federal.

Os objetivos ditatoriais são claros: a Constituição de 1946 – que preconizava a eleição direta do Presidente da República, fortalecia a noção do Estado Democrático de Direito,

revigorava a participação do Poder Judiciário na apreciação de qualquer lesão a direito individual e fornecia evidente reação aos preceitos, nem sempre democráticos, do pretérito Estado Novo – já não se presta aos ideais do governo instaurado em 1964 por meio das armas.

O próprio AI-4, na exposição de seus motivos, é intransigente quanto a isso: “considerando que o governo continua a deter os poderes que lhe foram conferidos pela Revolução [...] se tornou imperioso dar ao país uma Constituição que, além de uniforme e harmônica, represente a institucionalização dos ideias e princípios da Revolução” (BRASIL, 1966).

Sobre a Constituição de 1967, promulgada sobre tais alicerces, pouco é preciso dizer. Basta lembrar, como peculiar constatação da violência que o Estado, mesmo em sua função legislativa, passou a admitir, o fato de que a Constituição, embora contemplasse um capítulo destinado aos Direitos e Garantias Individuais, admite, no § 11 de seu art. 150, na redação que lhe foi dada em 1969, que não há “pena de morte, de prisão perpétua, de banimento, ou confisco, salvo nos casos de guerra externa psicológica adversa, ou revolucionária ou subversiva nos termos que a lei determinar” (BRASIL, 1967). A ordem constitucional, portanto, admite a submissão do seu próprio texto – em casos de privação de liberdade e mesmo de imposição de pena de morte, temática inegavelmente ligada à dignidade humana – a simples leis federais.

Ainda que se ignore isso, não é exagero nenhum afirmar que a Constituição de 1967, nos poucos dispositivos em que busca albergar alguma garantia aos cidadãos, igualmente faz-se letra morta, pulsante apenas para o resguardo da intervenção ditatorial.

Tanto isso é verdade que mesmo após o advento da Constituição de 1967 o Brasil submete-se, certamente, ao mais violento Ato Institucional que sua história política testemunhou: o Ato Institucional nº 5 (AI-5), que veio à tona em 13 de dezembro de 1968 e foi qualificado na clássica obra *Brasil: Nunca mais* (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2009, p. 68), como “a face mais ostensiva da ditadura”.

É ele, portanto, um verdadeiro divisor de águas. A violência institucionalizada – que até então obtinha crédito em manifestações fantasiadas de legalidade e que se submetia, por setores do próprio governo, a tentativas de abrandamento (mormente com a promulgação da Constituição de 1967 e suas, ainda insatisfatórias, garantias individuais) – resta escancarada, sem qualquer escrúpulo, sob o conveniente pretexto de servir como resposta às reações populares contrárias ao regime militar ditatorial.

Mesmo os tímidos acenos das garantias individuais da Constituição de 1967 são completamente suprimidos com o AI-5. Agora, a segurança nacional, em seus mais intransigentes apelos patrióticos, anuncia-se como valor preponderante e os inimigos, contrários ao regime, devem ser deliberadamente caçados.

A amplitude do AI-5 fala por si e explica as suas nefastas qualificações: o presidente da República pode decretar o recesso do Congresso Nacional e avocar para si a atividade legislativa; estados federados e municípios podem sofrer intervenção independentemente das limitações constitucionais; quaisquer cidadãos podem ter suspensos os seus direitos políticos; mandatos eletivos podem ser cassados; a garantia histórica do *habeas corpus* é suprimida para crimes políticos, contra a segurança nacional, a ordem econômica e social e a economia popular e, por fim, quaisquer atos praticados sob as cores do AI-5 estão imunes à apreciação judicial (BRASIL, 1968). A violência, que já tinha corpo e forma, ganha, então, mobilidade. Nenhum outro Ato equipara-se, nos limites da violência permitida pelo governo, ao AI-5.

O Ato Institucional nº 6 (AI-6) aumenta o elenco de violações políticas do AI-5, permitindo, apenas para citar um exemplo, que a Justiça Militar julgue crimes ditos contra a segurança nacional praticados por civis (BRASIL, 1969a). Os Atos Institucionais nº 7 (AI-7) a nº 11 (AI-11) não inovam substancialmente nas violências permitidas pelo AI-5. Trazem à tona, apenas, limitações de cunho administrativo e mesmo eleitoral.

Revelando a ausência de comprometimento com as suas próprias normas e mesmo com a Constituição de 1967, a junta militar edita, em 31 de agosto de 1969, o Ato Institucional nº 12 (AI-12). Por meio dele, veda-se que o vice-presidente, Pedro Aleixo,

enquanto perdurasse o afastamento do presidente militar Marechal Arthur da Costa e Silva por motivos de saúde, exerça a chefia do Poder Executivo. Para tanto – e novamente amparados no fantasioso espírito revolucionário – os militares delegam a função aos Ministros da Marinha de Guerra, do Exército e da Aeronáutica (BRASIL, 1969b). Nova violência, portanto, no já corrompido cenário legislativo do Brasil.

Insatisfeito com a crescente atuação de órgãos dissidentes, contrários às práticas ditatoriais, o regime militar edita os Atos Institucionais nº 13 e nº 14 (AI-13 e AI-14), ambos em 5 de setembro de 1969 (BRASIL, 1969c; BRASIL, 1969d). Trata-se de uma resposta ao sequestro do embaixador norte-americano Charles Burke Elbrick⁶, expediente utilizado por opositores do regime para a libertação de presos políticos.

A partir de então, em novo menosprezo da ordem constitucional imposta pela própria ditadura e no aperfeiçoamento da violência legalizada pelo AI-5, a busca por opositores políticos foi instituída como rotina burocrática e a violência, enfim, ganhou o seu formato definitivo. Os dois Atos estabelecem, respectivamente, as penas de banimento e de morte. Todos os inconvenientes, nocivos ou perigosos à segurança nacional podem ser coagidos a deixar o país. A Constituição foi, então, retificada: “não haverá pena de morte, de prisão perpétua, de banimento, ou confisco, salvo nos casos de Guerra Externa, Psicológica Adversa, ou Revolucionária ou Subversiva nos termos que a lei determinar” (BRASIL, 1969d).

Os Atos Institucionais que se seguiram já não tinham muito em que inovar. As limitações que propugnam são de ordem administrativa e eleitoral. As perseguições políticas, as prisões desarrazoadas, as penas de banimento, a censura e o cego apego à segurança nacional, em detrimento dos próprios cidadãos, já estavam institucionalizados, mormente pelos AI-4, AI-5, AI-13 e AI-14.

Esses traços legislativos apontam para certas particularidades da ditadura brasileira, comungadas – obviamente não na mesma medida – pelas ditaduras existentes nos demais

⁶ O filme O QUE É ISSO COMPANHEIRO? (BARRETO, 1997) expõe em minúcias o sequestro realizado, tomando como ponto de partida o livro homônimo de Fernando Gabeira, um dos sequestradores.

países da América do Sul e que vicejaram no mesmo período (mais especificamente a partir de 1960): a ordem legal também era compreendida pelo seu caráter instrumental. Através dela almejava-se, ao mesmo tempo e sob a mesma compreensão, vincular a norma como elemento característico dos próprios interesses nacionais e, com isso, obrigar – aos olhos dos cidadãos – o próprio regime governamental a obedecê-las, o que permitiria à ditadura, ao seguir as suas próprias leis, legitimar-se no poder. O problema, contudo, é que mesmo as normas editadas em proveito próprio foram menosprezadas pelo regime ditatorial, o que aproxima a ditadura dos elementos comumente atribuídos aos totalitarismos:

O problema com os regimes totalitários não é que eles joguem a política do poder de um modo especialmente cruel, mas que atrás de suas políticas esconde-se um conceito de poder inteiramente novo e sem precedentes, assim como atrás de sua *Realpolitik* jaz um conceito de realidade inteiramente novo e sem precedentes. Supremo desprezo pelas conseqüências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não o nacionalismo; desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse; “idealismo”, ou seja, a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder – tudo isso introduziu na política internacional um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão. (ARENDDT, 1989, p. 467-468).

Essa concepção explica em parte o alerta de Agamben (2004, p. 13) ao vincular o estado de exceção a uma realidade latente de emergência, atributo que permitiria, mesmo aos regimes democráticos, optarem – com base em critérios de escolhas políticas geralmente questionáveis – “a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político”. Talvez esse tenha sido o pior dos legados dos regimes autoritários, pois impuseram – mesmo à democracia – uma aparente impossibilidade de conjugação do poder com as liberdades individuais. Tudo seria, de fato, um permanente e indefinido estado de exceção e Agamben (2004, p. 20) novamente é decisivo: “[...] as medidas excepcionais, que se justificam como sendo para a defesa da constituição democrática, são aquelas que levam à sua ruína”.

Qual foi, contudo, o saldo dessa nefasta ordem legislatória que marcou o regime ditatorial brasileiro instaurado em 1964? Se a violência institucionalizada ganhou corpo, o que se pode dizer da violência concreta, efetivamente praticada nos porões da ditadura, quando encontra-se submetido ao alzo o prisioneiro político? Sem lei para socorrê-lo e aprisionado pelo mero ato de pensar de modo próprio, o que restava à vítima?

Ainda que sejam vários os relatos de violências praticadas por agentes do governo contra cidadãos brasileiros, nem mesmo o levantamento efetuado pelo Estado brasileiro após a ditadura militar (BRASIL, 2007) conseguiu superar a sensibilidade do relato-testemunho do Arcebispo Metropolitano de São Paulo, Paulo Evaristo Arns (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2009). Trata-se de um documento tocante acerca dos castigos degradantes impostos aos perseguidos políticos. São dissecados os aparelhos de tortura empregados pelos agentes do Estado, as agressões impingidas a crianças, menores de idade, mulheres e mesmo gestantes que, por força dos abusos, experimentaram a dolorosa experiência do aborto. São delimitadas, com cores chocantes, as crueldades que o Estado alcançou a seus cidadãos. Uma única citação, para evitar o lugar comum das descrições já conhecidas, dá a tônica das narrativas e do doentio cenário construído pela ditadura militar:

A bancária Inês Etienne Romeu, 29 anos, denunciou:

(...) A qualquer hora do dia ou da noite sofria agressões físicas e morais. “Márcio” invadia minha cela para “examinar” meu ânus e verificar se “Camarão” havia praticado sodomia comigo. Este mesmo “Márcio” obrigou-me a segurar o seu pênis, enquanto se contorcia obscenamente. Durante este período, fui estuprada duas vezes por “Camarão” e era obrigada a limpar a cozinha completamente nua, ouvindo gracejos e obscenidades, os mais grosseiros (...) (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2009, p. 47)

As descrições indicam, ao menos, o grito sufocado da indignação das vítimas. Por suas palavras sobrevivem, ao menos como alerta, as dores impostas e o desejo de reparação e respeito. Entretanto, além das torturas e sevícias, o aparato ditatorial brasileiro igualmente foi pródigo ao presentear os seus cidadãos com mortes e desaparecimentos políticos. Para essas pessoas, muitas das quais têm o seu paradeiro até hoje desconhecido, sequer o desabafo foi

permitido. Outros relatos têm o mérito de sintetizar a cruel mecânica do sistema ditatorial, apontando para a violência institucionalizada como meio de manutenção do próprio regime:

Constituído para eliminar a subversão interna de esquerda e restabelecer a “ordem” no país, o regime instalado em 1964 classificava de inimigos do Estado todos aqueles que se opunham às suas idéias. Para reprimi-los, não economizou punições e extrapolou violência. Entre as penas adotadas com mais frequência estavam o exílio, subdividido nas modalidades de confinamento, banimento ou mesmo asilo e refúgio, a suspensão de direitos políticos, a perda de mandato político ou de cargo público, a demissão ou perda de mandato sindical, a perda de vaga em escola pública ou a expulsão em escola particular e a prisão. Embora formalmente não pudesse ser considerada punição, na prática a inclusão dos nomes de opositores do regime nos arquivos dos órgãos da repressão funcionava como tal. Havia também a pena de morte. Estabelecida pelo Ato Institucional nº 14, oficialmente ela nunca foi utilizada. Para eliminar seus adversários, o governo optou por execuções sumárias ou no decorrer de sessões de torturas, sempre às escuras. Em um regime que institucionalizou sistemas capazes de deliberadamente produzir e disseminar o terror, a prática fez a sociedade brasileira, especialmente sua elite política e intelectual, mergulhar em um estado de medo permanente. (MEZAROBBA, 2006, p. 17)

A violência, contudo, ainda que tenha encontrado o seu formato definitivo nas mortes e desaparecimentos que provocou, igualmente estendeu-se às prisões abusivas que o regime militar patrocinou. O próprio Estado brasileiro admite (BRASIL, 2007) que durante a ditadura 50.000 pessoas foram detidas já nos primeiros meses da repressão militar, 10.000 cidadãos viveram no exílio, 130 pessoas foram banidas do Brasil, 4.862 submeteram-se à cassação ou restrição de seus direitos políticos, 6.592 militares, contrários à ideologia ditatorial, foram punidos e 245 estudantes foram expulsos de suas universidades. O clima de terror, portanto, era completo e irrestrito.

Sobre os desaparecidos políticos, as estatísticas da violência, ainda incertas, dão conta de que durante a ditadura militar no Brasil no mínimo 125 pessoas desapareceram ou foram mortas por agentes do Estado (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2009). Esse número não é preciso, importando ressaltar que o próprio Estado Brasileiro, por meio da Lei nº 9.140, de 4 de dezembro de 1995, expressamente reconheceu 136 pessoas como mortas, anteriormente declaradas desaparecidas, em virtude de participação em atividades políticas entre 1961 e 1969 (BRASIL, 1995). Esse número restou ampliado – e ainda não se mostra

definitivo – graças à atuação da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), instituída pela mesma lei de 1995. Por ela foram apuradas 339 denúncias de mortes e desaparecimentos políticos do regime ditatorial. Dessas, 221 (além dos 136 casos já reconhecidos legalmente) restaram acolhidas (BRASIL, 2007). O desaparecimento político, a farsa construída pelo aparato ditatorial, torna-se uma dolorosa realidade:

Afinal, a um caso de desaparecimento não é possível aplicar os dispositivos legais que garantem a liberdade pessoal, a integridade física e a própria vida do indivíduo. Ao valer-se de expedientes desse tipo, regimes autoritários conseguem extrapolar ainda mais a já precária legalidade praticada. Retiram indivíduos da sociedade para torná-los simulacros de uma realidade que, na maioria das vezes, não é dada a conhecer. Como localizar alguém que foi capturado pelo aparato da repressão se o próprio aparato nega a existência de determinada prisão? Como avançar nas buscas sem o acesso às informações oficiais? Como transitar em um mundo artificialmente construído, onde a farsa ignora a dor e confere ainda mais poder à repressão? Na lógica do regime militar, o desaparecido político vira quase uma peça de ficção, um não-ser [...] (MEZAROBBA, 2006, p. 69).

A violência, portanto, institucionaliza-se e concretiza-se. Sua prática, justamente porque o apelo violento não tem, em sua origem, qualquer limitação ética, desborda a previsão dos abusos legalizados. A força do regime passa a permitir novas violências, mesmo à margem da doentia permissividade do aparelho burocrático. Os limites dos abusivos Atos Institucionais são incapazes de impedir a superveniência de novas práticas cruéis, capazes de impor o regime pelo terror que este, por sua própria mecânica, repercute⁷.

O cerco violento do regime militar também impôs a sua cor sombria ao vitimar os dissidentes armados da denominada Guerrilha do Araguaia⁸, movimento que reuniu aproximadamente 70 opositores da ditadura, aquartelados nas florestas do interior do estado

⁷ Inclusive determinados setores da sociedade civil participaram ativamente do financiamento da tortura no Brasil. O documentário CIDADÃO BOILESEN (LITEWSKI, 2009) relata a história real de Henning Albert Boilesen, empresário, de nacionalidade dinamarquesa, que apoiou as práticas de tortura da ditadura militar, auxiliou financeiramente a repressão política e teve participação direta na elaboração de um novo mecanismo de tortura, que ministrava choques em presos políticos, não por acaso chamado de *pianola boilesen*.

⁸ Para uma melhor compreensão da Guerrilha do Araguaia, tema cuja amplitude sabidamente desborda dos limites deste estudo, e de sua repercussão no ideário do regime ditatorial, é de peculiar importância o levantamento histórico da Comissão Especial Sobre Mortos e Desaparecidos Políticos – CEMDP (BRASIL, 2007). Outro relato igualmente revelador, inclusive pela pesquisa de campo que coordenou, traz à tona inúmeros testemunhos acerca de alguns dos opositores políticos do Araguaia: MARIA DE SOUSA, 2006.

brasileiro do Pará, bem como inúmeros habitantes da região. Entre 1972 e 1975, de 3.000 a 10.000 agentes do governo foram encarregados de pôr fim ao movimento oposicionista. A violência empregada, cujas práticas não diferiam daquelas já utilizadas, teve, porém, um sinal característico: os dissidentes deveriam ser simplesmente eliminados (BRASIL, 2007).

Com a eliminação propugnava-se, como recompensa aos dissidentes, o total esquecimento. A violência contra eles imposta seria aplacada pelo curso do tempo e ainda que este não conseguisse dar fim ao relato dos abusos, a supressão dos restos mortais dos opositores – e a vedação do subsequente luto – evitariam qualquer rememoração dedicada àqueles que combateram o regime ditatorial.

O imaginado esquecimento surgia, assim, como a derradeira violência. Não se tratava de não deixar rastros que levassem ao crime cometido; ao revés, buscava-se não deixar vestígios da vítima para que não pudesse ser rememorada. A vítima, já submetida à tortura, aos castigos e à própria morte, espantosamente era novamente vitimada: do seu paradeiro e de sua história ninguém, jamais, deveria saber ou cogitar. Estava consolidado o paradigma da barbárie no Brasil.

2.3 VIOLÊNCIA, MEMÓRIA E RECONCILIAÇÃO: O TRAJETO INCONCLUSO DA ANISTIA POLÍTICA BRASILEIRA

O ponto precedente preparou o terreno para a compreensão do vínculo entre a anistia e a reconciliação (vista no Brasil sob a ideia de um perdão recíproco, supostamente aceito pelos ditadores e pelos dissidentes; admitido por aqueles que incorporaram a violência como rotina burocrática e pelos que optaram pela violência insurrecional). Faz-se imprescindível compreender, portanto, as repercussões da anistia imposta pelo regime ditatorial militar e se a imaginada conciliação que ela traria consigo efetivamente se concretizou ou, ao revés, tratou-se de uma tentativa de esquecimento e, portanto, de nova violência, subsumida na equiparação das vítimas da ditadura a seus algozes.

O renitente apelo social diante das mazelas patrocinadas pelo regime ditatorial colocou o Brasil no rumo da democracia, percurso necessário para que a anistia integrasse a própria pauta política. Não se tratou de um transcurso simples e sem contratempos; incontáveis vítimas pagaram um alto preço pelo retorno à liberdade física, de pensamento e de opinião, bem como pela retomada das rotinas democráticas.

Desde 1974, com o governo militar nas mãos de Ernesto Geisel (BRASIL, 2007), operou-se a distensão do regime ditatorial, com o abrandamento progressivo, embora não definitivo⁹, de suas práticas legais e burocráticas. Apenas em 1985, como resultado direto da maciça pressão popular por eleições diretas e graças à própria ineficiência de suas práticas administrativas, os militares despedem-se do governo e entregam o poder à sociedade civil.

Antes de 1985, porém, um ato marcou de forma contundente a transição democrática brasileira. Para a passagem a esse novo momento político era imprescindível, à sociedade e aos militares, dar um destino às vítimas do período ditatorial e, com isso, apaziguar os ânimos sociais, inclusive como o único modo de permitir que os opressores estabelecessem as suas vidas no país que negaram a seus adversários. Agora, ao contrário do que antes era preconizado, perseguições deveriam ser obstadas a todo custo. A anistia que os opositores do regime militar reclamavam – ampla, geral e irrestrita – constituiu um formidável pretexto para que o governo ditatorial concedesse, a partir de sua compreensão do que ocorrera, a própria versão da anistia. Pode-se qualificar a anistia pretendida, portanto, como um “esquecimento comandado” (RICOEUR, 2007, p. 459).

Para o ideário democratizante, atento tanto às crescentes demandas sociais como ao colapso administrativo que experimentava o próprio regime ditatorial, uma resposta positiva ao pedido de anistia reclamado pelos perseguidos políticos revelar-se-ia uma medida de salutar importância. Permitiria, do mesmo modo, que todas as violências cometidas, sob suas mais variadas formas, fossem deixadas para trás, como se um novo tempo e uma nova história, sem um passado sombrio a ser vasculhado, pudessem ser apresentados. Assim, sob os

⁹ A distensão do regime ditatorial não significou a supressão das práticas violentas, que continuavam sendo levadas a efeito pelo aparato governamental, inclusive em casos de repercussão nacional, como o assassinato sob torturas do jornalista Vladimir Herzog em 1975, na sede de um órgão da repressão policial e o atentado Riocentro, em abril de 1981 (BRASIL, 2007).

auspícios da famigerada Constituição de 1967 e dos sucessivos Atos Institucionais, em 28 de agosto de 1979 veio à tona a lei nº 6.683, conhecida como Lei da Anistia:

Art. 1º É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexos com estes, crimes eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos Servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares.

§ 1º - Consideram-se conexos, para efeito deste artigo, os crimes de qualquer natureza relacionados com crimes políticos ou praticados por motivação política.

§ 2º - Excetuam-se dos benefícios da anistia os que foram condenados pela prática de crimes de terrorismo, assalto, seqüestro e atentado pessoal. (BRASIL, 1979)

Conforme a perspicaz observação de Mezarobba (2006, p. 57), “a anistia surgia como uma espécie de ‘dádiva’ dos governantes e não uma conquista dos brasileiros”. O teor da lei, cujo artigo 1º foi acima transcrito, bem delimita a tentativa do governo militar de criar, por seus próprios méritos, o perdão e o esquecimento, na verdade um autoperdão e um autoesquecimento. Todas as mazelas das práticas violentas ficariam para trás e um novo tempo, construído com o advento dessa nova opção política, daria o rumo da harmonia pretendida com a opção democrática.

Não é à toa, portanto, que desde então – e mormente após o advento da Constituição Federal de 1988 – a sociedade brasileira discute profundamente a extensão da Lei da Anistia e, fundamentalmente, se a conciliação pretendida poderia abarcar crimes comuns (entre outros, torturas, estupros, assassinatos e desaparecimentos forçados, todos cometidos por agentes do estado nos porões da ditadura). Desse modo, à Lei da Anistia de 1979, e por força de pressões populares (mormente da Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos e do Grupo Tortura Nunca Mais) bem como de sucessivas denúncias de que corpos das vítimas da violência ditatorial eram encontrados e de que outros ainda permaneciam insepultos, seguiu-se a lei nº 9.140, de 4 de dezembro de 1995 (BRASIL, 1995), conhecida como a Lei dos Desaparecidos (MEZAROBBA 2006).

Pela nova lei, 136 pessoas, até então consideradas desaparecidas, foram reconhecidas como mortas. Isso não impedia, contudo, que a sociedade apresentasse novos nomes de desaparecidos por força de suas participações em atividades políticas supostamente contrárias à ideologia do regime militar. O Estado finalmente reconhecia a sua responsabilidade pelos abusos e excessos do período ditatorial militar que precedeu à consolidação democrática.

A grande novidade, contudo – a par da criação de uma Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos destinada a apurar os assassinatos, torturas e desaparecimentos políticos –, residiu no estabelecimento de uma indenização a ser paga pelo Estado diante dos desaparecimentos políticos devidamente comprovados pelo cônjuge, companheiro, descendente, ascendente ou colateral até o quarto grau das vítimas. O período da participação em atividades políticas, para fins de enquadramento no novel regime legal, também foi estendido: de 2 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979¹⁰.

Ainda que o art. 2º da lei de 1995 tenha tomado a precaução de afirmar que os novos dispositivos orientar-se-iam pelo princípio de reconciliação e pacificação nacional estabelecidos pela lei de 1979, o fato é que a nova norma trazia à tona um abrandamento da Lei de Anistia e impunha um novo paradigma reclamado pela sociedade brasileira: as violências praticadas nos *anos de chumbo* não foram esquecidas, inúmeras vítimas ainda persistiam insepultas e o desejo de reparação aguçava-se progressivamente. A tentativa de apaziguamento e de construção de um novo tempo começava a entrar em colapso.

Outra novidade, mitigando ainda mais o espírito conciliador anunciado pela Lei da Anistia, surgiu em 2002: A lei nº 10.536, de 14 de agosto. Por ela, foi dada nova redação à Lei dos Desaparecidos, reconhecendo-se como mortas as pessoas que “tenham sido acusadas de participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 5 de outubro de 1988, e que, por este motivo, tenham sido detidas por agentes públicos, achando-se, desde então, desaparecidas, sem que delas haja notícias”. Além delas, fariam jus ao mesmo reconhecimento aquelas “que, por terem participado, ou por terem sido acusadas de

¹⁰ Apenas para que não restem contradições, deve-se lembrar que a Lei nº 10.536/2002 ampliou ainda mais esse interregno: de 2 de setembro de 1961 a 5 de outubro de 1988 (data em que promulgada a Constituição Federal, que restabeleceu em sua plenitude a vida democrática no Brasil) – BRASIL, 2002.

participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 5 de outubro de 1988, tenham falecido por causas não-naturais, em dependências policiais ou assemelhadas” (BRASIL, 2002).

Concomitantemente à busca dos corpos daqueles que foram assassinados por agentes do governo militar e à regulação dos casos de desaparecidos políticos, um novo debate passou a integrar a pauta política brasileira: a necessidade de reparação daqueles que, graças às normas de exceção, foram frustrados no exercício de seus direitos políticos, na manutenção de seus cargos públicos e mesmo no regular desempenho do próprio trabalho.

Assim, no intuito de regulamentar o art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias¹¹, que desde 1988 aguardava normatização própria, veio à lume a Lei nº 10.559, de 13 de novembro de 2002. A Lei do Anistiado, como pode ser chamada, deu novo golpe na Lei da Anistia de 1979 e no imaginado esquecimento que ela traria consigo.

A Lei do Anistiado fixou a possibilidade de declaração da condição de anistiado político para, ao mesmo tempo, permitir a reparação econômica, sob a forma de indenização, àqueles que foram afastados de seus cargos públicos ou privados por motivos políticos. Admitiu, ainda como forma de reparação, a contagem, inclusive para fins previdenciários, do tempo em que o anistiado político esteve compelido ao afastamento de suas atividades profissionais por motivo exclusivamente político (BRASIL, 2002).

Igualmente permitiu que os vitimados pela perseguição política, na condição de estudantes, concluíssem os seus cursos em escolas públicas ou obtivessem o registro do diploma se o curso restou concluído em instituições de ensino no exterior. Por fim,

¹¹ Eis o teor do o *caput* do art. 8º do ADCT: É concedida anistia aos que, no período de 18 de setembro de 1946 até a data da promulgação da Constituição, foram atingidos, em decorrência de motivação exclusivamente política, por atos de exceção, institucionais ou complementares, aos que foram abrangidos pelo Decreto Legislativo nº 18, de 15 de dezembro de 1961, e aos atingidos pelo Decreto-Lei nº 864, de 12 de setembro de 1969, asseguradas as promoções, na inatividade, ao cargo, emprego, posto ou graduação a que teriam direito se estivessem em serviço ativo, obedecidos os prazos de permanência em atividade previstos nas leis e regulamentos vigentes, respeitadas as características e peculiaridades das carreiras dos servidores públicos civis e militares e observados os respectivos regimes jurídicos.

determinou a reintegração dos servidores públicos civis punidos por adesão à greve em serviço público, em manifestações de cunho político (BRASIL, 2002).

A anistia pretendida em 1979, em norma cunhada pelo próprio governo militar, sofria, então, novo abalo. O esquecimento projetado não se concretizou, simplesmente porque as violências instigadas pelo regime militar permaneciam – e permanecem – latentes: corpos insepultos, desaparecidos políticos, supressões de direitos políticos, perseguições políticas, torturas, prisões abusivas, proibição de acesso ao poder judiciário, sevícias das mais variadas espécies e normas editadas em proveito próprio. Tais violências não adquiriram o espírito da anistia sonhada pelo regime ditatorial. A memória diante das violências exigia respostas.

A Lei do Anistiado, de 2002, não impôs, é bem verdade, o afastamento da Lei da Anistia, de 1979. Com ela passou a conviver, apesar de indicar, em seu escopo, uma vertente nitidamente contrária àquela imaginada pelos militares em 1979.

A anistia, ampla, geral e irrestrita, apelo antigo da sociedade brasileira, apenas agora passava a ganhar corpo, tendo de conviver com os antigos resquícios de uma norma anacrônica, última manifestação de um período de exceção e que primava por anistiar, antes da retomada da democracia, os próprios algozes, que cometeram os seus atos de violência amparados, como visto anteriormente, em atos institucionais abusivos e, muitas vezes, ignorando até mesmo o que estes vedavam.

Outra salutar novidade trazida com a Lei do Anistiado de 2002, ainda em fase de incorporação à cultura político-jurídica brasileira, foi a criação da Comissão da Anistia, a fim de examinar os requerimentos de indenização e reparação dos perseguidos políticos¹². Suas

¹² Apenas para dar um único exemplo, pode-se citar a realização, pela Comissão da Anistia, das “Caravanas da Anistia”, através das quais, em diferentes cidades e estados da federação, são julgados os pedidos de reparação daqueles que foram perseguidos pelos agentes do regime militar. Nelas, o Estado expressamente pede perdão pelo mal causado a seus cidadãos e analisa publicamente os pedidos que são apresentados pelas vítimas. Segundo dados da própria Comissão da Anistia, “desde abril de 2008, as Caravanas já passaram por 17 estados, julgando mais de 800 pedidos de anistia nos locais onde ocorreram as perseguições. Todas as regiões do país já foram visitadas pelo projeto” (PRESIDÊNCIA-MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, EX-PERSEGUIDOS POLÍTICOS, 2010). Não é preciso muito esforço para visualizar, nesses julgamentos itinerantes, a tentativa de difundir o culto da memória como prática cidadã.

atividades, contudo, não se resumiram a pronunciamentos burocráticos; ao revés, pela Comissão da Anistia a temática de rememoração e indenização em face das violências impingidas pela ditadura militar passou a ganhar uma inovadora perspectiva.

Em 1º de junho de 2004, outra iniciativa do Estado brasileiro toma corpo: a Lei nº 10.875, que amplia o campo de atribuições da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, inicialmente fixado pela Lei dos Desaparecidos, de 1995. Desde então, podem ser investigados os casos de perseguidos políticos que faleceram de causas não naturais em dependências policiais ou vitimados em virtude de repressão policial ocorrida em manifestações públicas ou em conflitos armados com agentes do poder público. Também poderia examinar os casos de falecimento de perseguidos políticos em decorrência de suicídio praticado na iminência de uma prisão ou em decorrência de sequelas resultantes de atos de tortura praticados por agentes do governo ditatorial (BRASIL, 2004).

Não bastasse isso, novo debate político acerca dos limites da anistia e do imaginado esquecimento e perdão que impôs veio à tona em terra brasileira com o terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), aprovado pelo Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009 (BRASIL, 2009) e repaginado, sem substanciais alterações no que se refere à afirmação de um direito à memória e à verdade, pelo Decreto nº 7.177, de 12 de maio de 2010 (BRASIL, 2010)¹³. O esquecimento definitivamente não havia ocorrido e o perdão estava longe de se consolidar. As violências ainda reclamavam apuração e responsabilização.

A quem ignora a evolução legislativa até então examinada e despreza as graves consequências dos Atos Institucionais do período ditatorial é fácil qualificar os novos anseios políticos e sociais como atos de mero revanchismo. A perspectiva pulsante da memória, contudo, associada aos novos e revigorados relatos das vítimas e à retomada do sofrimento

¹³ O Decreto de maio de 2010, que apenas alterou a redação de alguns objetivos estratégicos e ações programáticas do Decreto de dezembro de 2009, reafirma o comprometimento do Estado brasileiro com uma política de Direitos Humanos voltada à construção jurídica da memória e da verdade, mormente em face das violências cometidas no período ditatorial militar (embora não exclua dessa possibilidade, como visto, os abusos do Estado Novo). Nesse sentido, e apenas a título ilustrativo, uma das ações programáticas é “Identificar e tornar públicos as estruturas, os locais, as instituições e as circunstâncias relacionados à prática de violações de direitos humanos, suas eventuais ramificações nos diversos aparelhos estatais e na sociedade, bem como promover, com base no acesso às informações, os meios e recursos necessários para a localização e identificação de corpos e restos mortais de desaparecidos políticos” (BRASIL, 2010).

dos oprimidos, numa perspectiva cidadã, rechaça por completo essa ideia. Não há revanchismo, tampouco vingança; há, apenas, a retomada de relatos e a recompreensão da própria história.

Com o PNDH-3 foi definitivamente incluída na pauta política brasileira a perspectiva da rememoração, sob o sugestivo título de *Direito à Memória e à Verdade*, como um dos eixos orientadores da sistemática de proteção e desenvolvimento dos Direitos Humanos no Brasil. A exposição dos motivos que justificaram a escolha, obviamente atenta ao influxo dos apelos populares que precederam ao advento da própria Lei da Anistia de 1979, é esclarecedora:

O Brasil ainda processa com dificuldades o resgate da memória e da verdade sobre o que ocorreu com as vítimas atingidas pela repressão política durante o regime de 1964. A impossibilidade de acesso a todas as informações oficiais impede que familiares de mortos e desaparecidos possam conhecer os fatos relacionados aos crimes praticados e não permite à sociedade elaborar seus próprios conceitos sobre aquele período.

A história que não é transmitida de geração a geração torna-se esquecida e silenciada. O silêncio e o esquecimento das barbáries geram graves lacunas na experiência coletiva de construção da identidade nacional. Resgatando a memória e a verdade, o País adquire consciência superior sobre sua própria identidade, a democracia se fortalece. As tentações totalitárias são neutralizadas e crescem as possibilidades de erradicação definitiva de alguns resquícios daquele período sombrio, como a tortura, por exemplo, ainda persistente no cotidiano brasileiro (BRASIL, 2009, p. 170).

O PNDH-3 – junto ao qual se desenvolveu o projeto, igualmente relevante, denominado *Memórias Reveladas*, de iniciativa da presidência da república e que buscou centralizar os documentos, estudos e informações referentes ao período ditatorial e disponibilizar para consulta popular os registros das violências praticadas durante o regime¹⁴ – tem como desafiador objetivo estabelecer o “reconhecimento da memória e da verdade como Direito Humano da cidadania e dever do Estado” (BRASIL, 2009, p. 173).

¹⁴ Sob o slogan “Para que não se esqueça. Para que nunca mais aconteça.”, o projeto *memórias reveladas* aponta a que veio: “Tem por objetivo tornar-se um espaço de convergência, difusão de documentos e produção de estudos e pesquisas sobre o regime político que vigorou entre 1º de abril de 1964 e 15 de março de 1985” (PRESIDÊNCIA-MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, MEMÓRIA REVELADAS, 2010).

Além disso, almeja a “Preservação da memória histórica e a construção pública da verdade”, bem como a “Modernização da legislação relacionada com a promoção do direito à memória e à verdade, fortalecendo a democracia” (BRASIL, 2009, p. 175-176).

A fim de dar conta dessa perspectiva, propõe-se a (a) apurar e esclarecer as violações a Direitos Humanos praticadas durante a repressão política, como modo de estabelecer a reconciliação nacional; (b) incentivar medidas para a preservação da memória histórica e para a construção pública da verdade sobre períodos de autoritarismo e, por fim, (c) suplantando do ordenamento jurídico normas do período de exceção que atentem contra os compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro e os princípios constitucionais (BRASIL, 2009). Claramente se percebe, com base nessas diretrizes e de acordo com os objetivos do PNDH-3, que a Lei da Anistia de 1979 sofre o seu definitivo golpe.

Não passaria de ingenuidade – certamente proposital – qualquer tentativa de visualizar na redação do PNDH-3 alguma possibilidade de manutenção, em seus termos originais, da Lei da Anistia. O ideário político, que não é necessariamente sinônimo da compreensão jurídica¹⁵, acena justamente com essa tentativa: a Lei da Anistia de 1979, ainda que não seja extirpada do ordenamento jurídico brasileiro em face de sua clara incompatibilidade com o ideário democratizante da Constituição Federal de 1988, precisa ser recompreendida para que seja dada alguma resposta às vítimas da ditadura. Desse modo, embora aponte nocivos efeitos sobre a atual realidade política, pelas escolhas que anuncia, a Lei da Anistia nada diz à rememoração das violências, dinâmica que persiste independentemente de qualquer decreto ou discricionariedade judicial.

Outrora, a reconciliação que se propunha repousava na crença de um esquecimento (confundido com um perdão); agora, a superação das violências transmuda-se em seu extremo oposto: é preciso rememorá-las. Somente pelo resgate das mazelas ditatoriais e pelo esclarecimento das violações a Direitos Humanos será possível, inclusive como estratégia política, albergar em toda a sua plenitude a democracia.

¹⁵ Neste ponto, basta lembrar que o Supremo Tribunal Federal, ao analisar a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 153, manteve por maioria de votos, ignorando toda a evolução legislativa concernente à matéria, a redação original da Lei da Anistia brasileira de 1979 e reconheceu a adequação da Lei da Anistia com o texto constitucional de 1988. Essa temática será retomada em seus pormenores no momento oportuno.

A memória, portanto, passa a ocupar importante espaço na vida política brasileira. A rememoração não mais se trata de um processo mnemônico inerente aos familiares das vítimas ou de um pretexto de ordem exclusivamente privada; ao revés, sua busca interessa ao Estado, importa à sociedade e diz respeito – ainda que muitos até hoje insistam em negar essa evidência – a todos os cidadãos brasileiros.

Não é nenhum exagero afirmar, à vista desse cenário de cores tipicamente brasileiras, que a anistia pretendida e anunciada pelos militares em 1979 como o momento da redenção, não conseguiu atingir a reconciliação almejada. As violências persistiram, não apenas como práticas, mas como memória viva e pulsante, apenas aguardando o momento – que a realidade política conseguisse assegurar – para virem à tona como o instante da verdadeira reflexão e reconstrução, em um tempo, ao contrário do que pretendeu a Lei da Anistia, que não é linear e tampouco recomeça, por força de uma mera ordem governamental, sem qualquer passado.

Mas o que esse quadro evolutivo, descrito em linhas gerais, realmente aponta? O que se poderia esperar, então, da Anistia, já que, como amplamente visto, ela não pode ser compreendida – ao menos diante das violências do regime ditatorial militar de 1964 a 1985 – como uma experiência já superada? O que de fato permite encontrar nela nova violência?

Para responder a esse questionamento importa retomar a compreensão antropológica da violência, nos moldes sugeridos por Girard (2008). Ainda que para ele a morte seja a pior das violências, justamente porque não pressupõe qualquer abrandamento pelo sacrifício e tolera, por si própria, nova expiação, o fato é que mesmo ela, a morte, possibilita que a violência sofrida seja assimilada pela comunidade.

Isso se dá pelo isolamento do morto e pela admissão da prática de ritos fúnebres, congêneres a todos os outros rituais, no único intuito de purificar e afastar a violência experimentada. Daí porque diz Girard (2008, p. 319) que “independentemente das causas e das circunstâncias de sua morte, aquele que morre sempre se encontra, diante de toda a comunidade, numa relação análoga à da vítima expiatória”.

O que isso, ao final, informa? Que ao contrário do que supunha Girard (2008), a morte não é a mais grave das violências, tampouco a última ofensa. O resultado da morte amplia-se e estende-se para toda a sociedade quando os subsequentes ritos de superação da violência não são adequadamente celebrados. Sem isso, a morte não ganha significado para a comunidade, simplesmente porque não foi possível rememorar o percurso das vítimas e superar a violência outrora vivida.

A morte não ritualizada, portanto, traz consigo uma violência latente e ainda maior: a não lembrança das vítimas e o acobertamento de qualquer perspectiva de superação da violência que o grupo social um dia almejou. O rito do luto, assim, é de fundamental importância e, para tanto, faz-se também indispensável saber como tudo se passou, a fim de ilustrar a morte por sua própria dinâmica, único modo de fazer com que o morto, vítima da violência, aproxime-se, enfim e no seu último momento, da comunidade à qual pertence. Foi isso, contudo, que a Lei da Anistia de 1979 buscou realizar: um esquecimento completo, a fim de que o passado e os seus mortos fossem esquecidos e, na remota hipótese de serem rememorados, permanecessem vinculados ao qualificativo de inimigos do Estado. A violência do luto inconcluso, porém, não se esgota nas vítimas caladas, mas se estende, como herança ainda não contabilizada, à sociedade presente.

Assim, para a dinâmica da memória, supostas anistias nada dizem. Quanto à Lei da Anistia de 1979 não há, de fato, como ignorar o contexto político em que emergiu e o significado que, à época, buscou construir. Apesar disso, também não há como ignorar a evidência – que a evolução legislativa brasileira comprova – de que, independentemente da (in)adequação da Lei da Anistia de 1979 ao texto constitucional brasileiro, ela não tem a capacidade de vedar o processo de rememoração das violências autoritárias. Como última palavra sobre os desafios que cercam qualquer projeto de anistia política – e isso obviamente vale para a anistia sonhada em 1979 no Brasil, e que a subsequente evolução legislativa bem comprovou não ter sido alcançada – basta dizer que “se uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tampouco será a de um mandamento, de uma ordem, mas a de um desejo no modo optativo” (RICOEUR, 2007, p. 462).

3 A (RE)COMPREENSÃO DA MEMÓRIA: DESAFIOS PARA UMA ABORDAGEM JURÍDICA

O ponto precedente buscou demonstrar, a partir do exemplo ditatorial brasileiro e da subsequente tentativa de uma anistia política, que as distinções entre poder e violência repercutem também no campo da rememoração. A defesa de um direito à memória implica, ainda que muitos discursos simplifiquem esse caminho¹⁶, um inevitável reencontro com as práticas violentas que marcaram o tempo passado. E para isso não haverá escolha: serão todas as violências que exigirão reprise na tela translúcida da memória, sem que sejam filtradas as violências previamente eleitas como “possíveis” de rememoração ou “desnecessárias” ao plano da memória.

Isso, é certo, não suprime a pertinência das escolhas políticas, que continuamente elegerão, cada qual a seu tempo, os fatos que repercutem no tempo presente e merecem salvaguarda. O que se afirma é justamente o oposto, ou seja, que a defesa do direito à memória não pode – porque nem o direito e a ética o permitem – escolher previamente, num exame meramente discricionário (e por isso mesmo insuficiente), quais violências – confundidas com práticas de afirmação, combate ou superação do poder – ou quais vítimas merecem recuperação e recordação.

¹⁶ A título meramente ilustrativo, basta mencionar que afirmações singelas como “o direito à memória com verdade, se desrespeitado, afeta a todos os cidadãos; influi no cotidiano de suas vidas” (BARBOSA; VANNUCHI, 2009, p. 57) preocupam-se em explicar as inúmeras repercussões, no plano político, da negação do direito à memória. Igualmente estão atentas aos reflexos do impedimento da rememoração, insistindo que “a proibição de restaurar a memória, com verdade, consiste em retrocesso social e configura conduta ilícita do agente público que assim proceder” (BARBOSA; VANNUCHI, 2009, p. 58-59). Evidenciam, portanto, a consequência, embora baseada apenas em argumentos retóricos, da supressão da memória na esfera política. Todavia, não apontam – no que impossibilitam a construção de um discurso coerente sobre a memória – os efetivos fundamentos que possibilitam alocar a memória como parte do processo político e jurídico que sucede a regimes totalitários. Igualmente não questionam, e essa problemática sequer é mencionada, o que conduz à eleição da memória como resposta às práticas violentas, aos legados autoritários e às trajetórias inconclusas das vítimas. Não há efetiva cautela no trato desse delicado tema, como se a memória existisse por si só e respondesse, com as suas próprias forças – que infalivelmente conduziriam à renovação da democracia – às violências pretéritas. Afirmar o direito à memória pressupõe o esclarecimento sobre o que de fato é a própria memória. Afinal, por que recordar e qual o fundamento político da rememoração? Que mistério insondável é esse que continuamente aloca a memória como particularidade inerente aos próprios indivíduos?

Deve-se examinar, portanto, qual é a dinâmica que leva a afirmar a existência de um direito à memória em face das violências praticadas por motivações políticas e, a partir disso, quais elementos da memória permitem que esta seja filtrada e transplantada para o plano jurídico. Cumpre analisar, em síntese, a memória propriamente dita, em sua intrínseca composição, em suas particularidades e manifestações. É disso que se ocupará o presente capítulo, concebido em sua totalidade sob o influxo dos processos sociais pós-modernos, que anunciam a extrema dificuldade em conceder algum sentido ao luto e aos ritos de compreensão e superação da morte, práticas intimamente unidas à própria rememoração.

O primeiro passo buscará esclarecer de que modo a compreensão dicotômica tecida entre a história e a memória pode ser (re)pensada, inclusive para que se entenda o anteparo transdisciplinar que define a rememoração. Após, será o momento de elucidar de que modo a política trabalha com a memória e como esta, por meio da recuperação de experiências sufocadas e reprimidas, consegue dar voz a um passado compartilhado que se supunha esquecido e mesmo marginalizado. Finalmente, a memória será examinada sob o enfoque do pertencimento, como condição inerente ao autorreconhecimento da sociedade.

De pronto surge uma dificuldade para que tais objetivos sejam alcançados, expressa na busca de uma resposta satisfatória às seguintes questões: À negação do luto, à institucionalização da barbárie, à supressão dos Direitos Humanos; enfim, à violência, o que é possível apresentar como resistência? Que palavras ainda podem ser pronunciadas diante da mais desoladora das abominações, traduzida como o próprio esquecimento? Aos vitimados, calados pela história, o que se pode e deve dizer?

As sensações indizíveis que a violência imprime na retina da sociedade (e que a história com exemplar paciência testemunhou) simplesmente persistem, como experiências não superadas e como avisos retumbantes ao tempo presente, ainda incapaz de encarar no luto o alerta de sua própria salvaguarda. Em uma análise pormenorizada, contudo, o que essas afirmações de fato permitem? Não soam, na verdade, como uma espécie de profecia a anunciar que à violência, continuamente engajada na negação do próprio luto, adviria o sublime e infalível plano salvífico da memória?

Em outras palavras: bastaria, como resposta à violência, anunciar o resgate da memória como perspectiva inevitável (verdadeiro dogma). Isso fatalmente impediria que o tempo presente ignorasse os abusos de episódios passados, declarando-se, então, capaz de solucionar os seus dilemas e extirpar a sua própria violência. Trata-se de uma compreensão muito simples, embora usual, para tão nebuloso problema.

Essa perspectiva ignora que a subjetividade adquiriu contornos próprios na pós-modernidade, tempo em que as faltas – ou impossibilidades – são suplantadas, encaradas apenas como perspectivas a serem atingidas em um futuro próximo (EDLER, 2008). Aos indivíduos pós-modernos, absortos no imediatismo de suas escolhas, nada mais se apresenta como inviável ou inatingível; ao revés, apenas aguarda solução ou realização. Vive-se o tempo das possibilidades meramente adiadas. Já não há, na formatação das subjetividades, um horizonte de perspectivas inalcançáveis.

Como acertadamente observa Edler (2008), a sociedade do consumo e da aparência, vinculada a valores de extrema competitividade e assoberbada pela urgente e interminável (in)satisfação que o espaço midiático oferece, reveste o luto de um significado próprio: não mais se trata de um processo a ser vivido e enfrentado como elaboração de uma perda; ao revés, caracteriza-se como um autêntico problema subjetivo, muitas vezes de apequenamento, apatia e insuficiência que, por isso mesmo, deve ser desprezado. De fato, a velocidade dos relacionamentos pós-modernos não permite que se desenrole o tempo necessário para a avaliação das privações que o curso da vida continuamente impõe.

Desse modo, quando a própria compreensão do luto é posta em questionamento e adquire um sentido diverso na formação da subjetividade, seria no mínimo apressado imaginar que o resgate da memória apresenta-se como a solução pronta, acabada e definitiva para as mazelas da violência que o passado generosamente legou. Daí a arguta observação de Bauman (1998, p. 36), ao anunciar que “essa é a identidade que se ajusta ao mundo em que a arte de esquecer é um bem não menos, se não mais, importante do que a arte de memorizar, em que esquecer, mais do que aprender, é a condição de contínua adaptação [...]”.

De fato, o esquecimento parece dar mais vazão às emergentes necessidades da veloz e intrinsecamente insatisfeita sociedade pós-moderna do que, ainda que a muitos custos, poderia oferecer a memória. O ato de esquecer revelar-se-ia, portanto, como uma das respostas possíveis – e talvez a mais ajustada ao imediatismo pós-modernista – ao problema da violência, confundindo-se (ou assim seria cômodo que o fizesse) com um suposto perdão diante de tudo o que se passou.

Afinal de contas, já não há mais tempo para que os escombros do passado sejam vasculhados, tampouco para que as vítimas sejam recordadas; ao contrário, só há tempo para que o esquecimento seja visto como o perdão, na rápida e fácil resposta para a violência, cujos vitimados sequer mereceriam, porque custoso e lento, um improvável e incerto luto.

A memória estaria fadada, assim, à melancólica prerrogativa de anunciar-se apenas como um inacabado e pretensioso projeto, distante do que deseja a sociedade pós-moderna? Enfim, resta examinar se a pós-modernidade ainda encontra algum sentido na rememoração para que, a partir disso, torne-se possível averiguar o que, de fato (e sem que se torne uma mera fábula ideológica), pode ser oposto como recusa ou como resposta à violência. Faz-se preciso, portanto (e ainda como passo inicial), situar a pós-modernidade.

Em instigante estudo, Timm de Souza (2000) apresenta os entendimentos que, sem a pretensão de esgotar o tema, reuniriam as compreensões usualmente atribuídas à pós-modernidade: pós-modernismo hegemônico, desesperado e desviante.

O primeiro enfoque, que constitui a visão hegemônica da pós-modernidade, a vincula ao capitalismo globalizado. Tudo estaria resumido à (re)configuração da ordem econômica, numa sociedade incapaz de lidar com o tempo e a história, o que culminaria na assunção de um indivíduo desarticulado consigo mesmo. A esse modo de compreensão do mundo contemporâneo, Timm de Souza (2000, p. 172-173) oferece crítica:

[...] em primeiro lugar, porque evidenciaria seu núcleo perverso e auto-destrutivo em contraste à sua promessa de conciliação universal, inviabilizando sua característica retórica de ‘meios-tons’ intelectuais [...] em segundo lugar, porque é exatamente nesta não-radicalidade que repousa a filosofia de seu marketing e de seu modelo de consumo e obsolescência programados: as paixões têm de ser controladas e enfim manietadas no âmbito estrito do circo das preferências, pois, em estado mais virginal – conexões e encontros súbitos e inesperados de energia – ainda são, apesar de tudo, perigosas!

A segunda concepção, que segundo Timm de Souza (2000) dá contornos ao desespero do tempo atual, atrela a pós-modernidade ao instante do vale-tudo, simplesmente porque, paradoxalmente, nada mais teria valor algum. Estabelece-se, a partir disso, uma íntima ligação entre funcionalidade e finitude: o questionamento acerca da relevância do indivíduo, alheio à configuração da realidade, que lhe é superior e que perdurará, espacial e temporalmente, independentemente de sua participação. Para essa compreensão, o esboço de um sentido, contudo, revelar-se-ia um contrassenso, simplesmente porque a defesa da recusa, escolha que a solidão da sociedade globalizada defende, uma vez que a realidade excede qualquer contributo individual, não tolera debates acerca dos porquês. O paradoxo seria claro: o indivíduo do vale-tudo apenas constatou, mesmo almejando a apoderação do tudo, que nada significa para a sociedade (TIMM DE SOUZA, 2000).

Finalmente, o terceiro enfoque dispensado à pós-modernidade a vê como um fenômeno desviante. Da dura estética capitalista e da desoladora concepção do vale-tudo admite-se, segundo Timm de Souza (2000, p. 164), o “desvio da ordem, da ordem do desencanto e da hegemonia, do mero delírio e da autodestruição”. Trata-se de um deslocamento do foco da racionalidade: a anacrônica e inesperada introdução da novidade onde se aguarda o óbvio e o usual, numa insuspeita valorização do inusitado e na contínua escapatória das raias do trivial, como se o que até então era visto como tradicional passasse a permitir uma contínua (re)invenção e (re)compreensão. Também para essa concepção a busca de um sentido revelar-se-ia improvável, pois a preocupação apenas giraria em torno de um perpétuo desvio, em que as novidades continuamente introduzidas nas raias do habitual (do que é comumente esperado) fundariam as atuais e continuamente insatisfatórias – porque desatualizadas já em sua origem – compreensões da realidade:

[...] o que significa provavelmente, em última análise, uma espécie de aposta paradoxal (a inquietação dos tempos a permitem): descobrir o sentido exatamente onde, muito provavelmente, segundo *todos* os indicativos de uma totalidade de sentido, *ele não se encontrará*. A questão é que a inquietação lateja; a névoa pode encobrir e confundir os fragmentos e objetos que se espalham em meio aos escombros, mas não pode aniquilá-los nem fazer com que nunca tenham existido [...] (TIMM DE SOUZA, 2000, p. 164)

Trazendo outras cores a esse quadro, Bauman (1998) questiona a possibilidade de o indivíduo pós-moderno, absorto em sua intrínseca liquidez e fugacidade, (re)compreender a sua perspectiva de imortalidade e de mortalidade. Ambas as facetas, inerentes à própria subjetividade, teriam sido diluídas pela aplacação do sonho da vida eterna, na dissimulação e banalização do ato de morrer; enfim, na ignorância, ou simples negação, do que até então se anunciava como transcendental¹⁷:

Se a modernidade se esforçou para desconstruir a morte, em nossa época pós-moderna é a vez de a imortalidade ser desconstruída. Mas o efeito global é a obliteração da oposição entre morte e imortalidade, entre o transitório e o duradouro. A imortalidade não é mais a transcendência da mortalidade. É tão instável e extinguível quanto a própria vida, tão irreal quanto se tornou a morte transformada no ato do desaparecimento: ambas são receptivas à interminável ressurreição mas nenhuma à finalidade. (BAUMAN, 1998, p. 203)

A pós-modernidade, portanto, reclama revigorados (e nem sempre assimiláveis) sentidos, que pouco dizem quando a qualificam como o tempo pleno do vazio. As visões hegemônica, desesperada ou desviante denunciam, em dolorosa síntese, a reconstrução de referências que se supunham inabaláveis e a necessidade de que as linearidades da história amoldem-se – eis aí a crise de sentidos – ao que se anuncia como globalizado, sem sentido e desviante. O mesmo se dá em relação ao sentido do luto, à compreensão da mortalidade e da imortalidade e, por via direta, ao papel da memória para o corpo social.

¹⁷ Nas palavras de Reale (2000, p. 101), e inclusive para evitar maiores digressões em tão instável tema, “o *transcendente* põe-se lógica e ontologicamente além da experiência; o *transcendental* é algo cuja anterioridade lógica em relação à experiência só se revela no decorrer da observação dos fatos, ou seja, *por ocasião da experiência mesma*. É só em função da experiência que o espírito se dá conta de ser portador de formas e categorias condicionantes da realidade cognoscível. O transcendental antecede, pois, lógica, mas não temporal ou psicologicamente, à experiência, a qual marca sempre o começo do conhecimento”.

O insólito episódio teatral que essas evidências anunciam não se trata, contudo, de um roteiro condenado a um final trágico. Nas oportunas palavras de Bauman (1998, p. 256-257), a política pós-moderna necessariamente deve ser conduzida “pelo tríptico princípio de Liberdade, Diferença e Solidariedade, sendo a solidariedade a condição necessária e a contribuição coletiva essencial para o bem-estar da liberdade e diferença”.

Tal compreensão – embora não seja de todo otimista – é ao menos reconfortante, simplesmente porque oferece a viabilidade de um projeto. Trata-se, portanto, da guarida necessária à perpetuação da liberdade, sem que se ignore a inexistência de soluções perfeitas e de resultados inevitáveis como quadro limite a circunscrever o mundo irrestrito de possibilidades da sociedade pós-moderna (BAUMAN, 1998). Para essa sociedade, o limite escancarado é justamente o grito angustiante da ausência de limites evidentes.

O projeto idealizado, entretanto, não aplaca a constatação: a fronteira pós-moderna para a memória é outra, curta – pelo tempo escasso que a realidade oferece – e paradoxalmente maleável ao gosto de reminiscências até então impensadas e que somente agora, diante da faceta desviante das narrativas, podem ser (re)interpretadas e (re)memoradas (a pós-modernidade sob o enfoque *desviante*). Aí está o luto, cujo prazo de validade, embora pareça breve, detém o implacável mecanismo de, a qualquer instante, retomar o projeto de enfrentamento das perdas.

A perda de referências que a sociedade pós-moderna experimenta toca de modo profundo no próprio ato da rememoração. As clássicas instituições da memória, entre as quais pode-se citar a igreja, a família e a própria nação, perdem a passos largos o status de reprodutoras do elo social (CATROGA, 2001). Por força disso, nas palavras de Catroga (2001, p. 33), “a ideia de futuro foi enfraquecendo, o que provocou um maior distanciamento entre o ‘horizonte de expectativas’ e o ‘campo de experiência’”. Ora, se a sociedade pós-moderna é incapaz de lidar com o tempo e com a história, o que enseja a assunção de um indivíduo desarticulado consigo mesmo, e se o homem pós-moderno, absorto em sua intrínseca liquidez e fugacidade, deixou de formular adequadamente uma perspectiva de imortalidade e de mortalidade, há algum espaço para que se construa um debate acerca da memória?

Em outras palavras: é possível, em pleno pulsar da pós-modernidade, e de seus aparentes (mas insatisfatórios) vazios, admitir um discurso acerca do sentido jurídico da memória e de sua pertinência para a sociedade (como processo político, portanto)? A busca de uma resposta a tais indagações – e o alcance de uma ilusória verdade não é a pretensão deste estudo – deve inaugurar qualquer debate em torno da pertinência da memória para ao direito.

Há, à vista disso, um questionamento prévio à pergunta *Há um direito à verdade e à memória?*: qual o sentido – se existe um – a ser conferido à memória para que ela possa ser eleita como uma escolha jurídica? Sob tais cores, e diante dessa dúvida, a pós-modernidade não se é tão sombria em suas possibilidades; ao revés, ela acena com um sorriso largo para que novas tramas consigam estampar, sem preconceitos ou véus, o tecido da memória; uma memória política, que não é sinônimo de uma memória ideológica.

Pode-se optar, obviamente, pela eleição da memória como algo por si só compreensível e desde sempre justificado, inerente aos indivíduos e à própria sociedade. O risco dessa decisão, porém, é evidente: o debate certamente seria reduzido a uma mera escolha entre lembrar e esquecer o que um dia ocorreu. De fato, a falta de um olhar sobre a base da memória admitiria a radicação de debates panfletários ou vazios, satisfeitos com a mera opção dos contendores pelas máximas *deve ser lembrado* (o passado deveria ser trazido à tona) ou *não deve ser lembrado* (o passado deveria ser deixado para trás).

Que o ponto em que se situa o observador indicará o que, do passado, será submetido a uma (re)construção da memória parece não haver dúvidas¹⁸. O problema principia quando se estabelece um preconceito quanto à própria possibilidade de revisitar todo o passado, ignorando-se o tempo presente – e contingente – que ele um dia foi e o futuro que anunciou.

O mero ato de rememorar – embora esta atividade mnemônica não siga a linearidade almejada pela metafísica racionalista, inaugurada ainda em 1637 com a publicação do

¹⁸ Nesse particular, Paul Ricoeur (2007, p. 106) adverte que “nem Platão, nem Aristóteles, nem qualquer dos Antigos considerou como uma questão prévia a de saber quem se lembra. Eles indagam o que significa ter ou buscar uma lembrança [...] [será a modernidade quem trará a problemática da subjetividade], de uma problemática egológica, que suscitou tanto a problematização da consciência quanto o movimento de retraimento desta sobre si mesma, até beirar um solipsismo especulativo”.

Discurso do Método de René Descartes – tomado em cotejo com a recusa do lembrar, como se o passado pudesse ser simplesmente deixado de lado, por si só constitui clara evidência de que já está em adiantado curso o próprio resgate da memória, para quem a anunciada dicotomia¹⁹ nada diz. Afinal, tanto aquele que lembra como aquele que recusa a lembrança – bem como quem defende um imaginado esquecimento, ainda que sob o emblema de uma suposta anistia – nada mais fazem do que refundar a dialética da memória.

Trata-se da visualização do tempo presente como o momento da constante recriação: o futuro imaginado, embora o que se tenha desejado nem sempre se concretize, indicativo de regozijo ou frustração, invariável e continuamente culminará em um novo e outro tempo presente. Nesse exato instante, as memórias que o acompanhavam no momento de sua concepção serão reinterpretadas (pelo incontável plano de possibilidades do futuro que então se concretiza e pelo infinito conjunto de expectativas em relação ao novo futuro que se anuncia) e novas memórias surgirão (pelo insondável espectro de reminiscências suscetíveis de resgate). O instante do agora transmudar-se-á na perene (re)compreensão do outrora e na aceitação de possibilidades para o adiante. Instaure-se, assim, uma espécie de espiral do tempo presente, que anuncia, em seu próprio rearranjo, que a rememoração não se dá como aviso ao futuro, mas como alerta ao próprio presente.

Mesmo a ação política submete-se a esse movimento, valendo para tanto a análise de Bauman (1998) ao indicar o erro comum, no âmbito das escolhas políticas, de negligenciar o presente verdadeiro em prol de um futuro ilusório. Isso ganharia repetição indefinidamente, quando o futuro que hoje se anuncia deixa de ser um evento meramente imaginado e transforma-se no novo presente a ser desatendido. Daí porque a atividade política pode ser limitada à urgência de alternativas disponíveis, regidas por critérios de escolha que oscilam segundo as pressões do mercado e por outras instâncias que refogem ao papel tipicamente regulamentador do Estado (BAUMAN, 2000).

¹⁹ Uma dicotomia, para ser considerada como tal, pressupõe uma distinção que compartimenta o universo em duas porções antagônicas e exaurientes, importando uma divisão total (todos os entes englobados pela distinção devem nela encontrar espaço) e principal (outras dicotomias convergem em sua direção) (BOBBIO, 2003).

Além disso, não se pode menosprezar a influência que as organizações não-governamentais (ONGs), as corporações transnacionais e mesmo as associações, dotadas de finalidades diversas (DURBÁN, 2004), exercem sobre a política, ao permitirem a criação e o rearranjo de possibilidades de escolha. Será o conjunto dessas forças, em última análise, que firmará os limites da liberdade de opção que cada indivíduo julga possuir e, na mesma medida, das possibilidades políticas da própria memória.

O jogo político, contudo, não pode ser resumido a um insatisfatório embate ideológico. A referência à palavra ideologia não é descuidada, pois, dentro dos limites deste estudo, objetiva questionar as corriqueiras apropriações dicotômicas que cercam a defesa do direito à memória em face das violências praticada pelo regime militar brasileiro. A precária construção maniqueísta (e não há ingênuos neste jogo), contenta-se em vincular a memória a uma escolha entre os “defensores da ditadura” ou os “esquerdistas antidemocráticos”, que se autointitulam, respectivamente, como os “defensores da ordem, da nação e da democracia” ou, no caso dos últimos, como os reais “idealizadores da democracia” pela resistência oposta aos abusos do regime autoritário. O debate, portanto, muitas vezes é resumido a uma falível e insatisfatória apreensão ideológica da realidade, como se conceitos opositivos pudessem abarcar a complexidade do entorno social²⁰.

Não se ignora – e não é o objetivo deste estudo ingressar nas minúcias dessa análise – que a compreensão do que vem a ser uma ideologia alicerça-se em imposições culturais e se dá com base em distintos significados, bem como de acordo com o arcabouço teórico utilizado, muito embora não seja incorreto admiti-la como a prática de dissimulação da realidade tendente a justificar, numa autêntica ilusão, o modo como se revelam as relações de sociabilidade, independentemente das condições sociais e históricas em que se desenrolam (CHAUÍ, 1997).

²⁰ Sobre as apropriações ideológicas da rememoração em face das violências praticadas pela ditadura militar brasileira, basta relembrar o debate, insuficiente já em sua origem, travado por dois membros do Poder Judiciário brasileiro, amplamente exposto pela mídia: enquanto para Fernando Mottola “os ‘heróis resistentes’ [aqueles que se opuseram às práticas ditatoriais] que hoje ditam as regras decretaram que a ilicitude desses atos depende da ideologia em nome da qual foram praticados. E é por isso que, bem recentemente, Cesare Battisti, um assassino ‘de esquerda’, recebeu o status de asilado, enquanto Manuel Cordero Piacentini, um assassino ‘de direita’, foi devolvido à prisão” (MOTTOLA, 2010), para Christiano Enger Aires é preciso dar fim “à impunidade histórica dispensada àqueles que, sob o manto da autoridade do Estado, violaram direitos fundamentais dos opositores ao regime de exceção instaurado pelo golpe de 1964” (AIRES, 2010).

Ainda que a compreensão do que vem a ser um ideologia dependa do liame teórico que a examina, não há dúvida de que a atribuição de um sentido às ideologias, quando o que está em foco são as violências admitidas por governos autoritários, passa necessariamente pelas contribuições de Arendt (1989), que se dedicou ao exame metuculoso do fenômeno totalitário, situando, nessa dinâmica, os problemas gerados pelas ideologias.

É interessante perceber, em paráfrase a Arendt (1989) que foi justamente o assombro dos regimes totalitários, nazista e stalinista, quem revelou as reais potencialidades das ideologias quando utilizadas em prol da manutenção de um pretense poder (violência, na verdade). Pouco importa, portanto, se é de “esquerda” ou de “direita” o pensamento ideológico (e a situação do observador jamais estará limitada a esses dois mundos, como se a imaginada dicotomia fosse, em sua origem, a própria realidade, da qual ninguém poderia se desvincular). O fato é que, em ambos os casos, e nas hipóteses que justificam arbítrios, violências, autoritarismos e um poder desmedido, as ideologias apenas “pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas idéias” (ARENDR, 1989, p. 521).

Nítidos, assim, os problemas que uma apropriação ideológica da rememoração das violências pode gerar. O foco deixará de ser a violência praticada e sofrida, para atingir – como se isso pudesse ser escolhido por algum argumento que não seja ideológico – as relações de poder e escolher, dentro dessa mecânica, aqueles, os bons, que merecem rememoração e os outros, os maus, que não fazem jus a essa prerrogativa. Não se trata disso quando se busca construir a memória como opção política, mas não poderia ser diferente ao se detectar que essa escolha é ideológica já em sua proposição. Afinal de contas,

As ideologias pressupõem sempre que uma idéia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung*²¹ não é tanto o risco de ser iludido por alguma

²¹ Expressão alemã que pode ser traduzida como “concepção ou visão de mundo, mundividência” (LANGENSCHIEDTS, 1988, p. 1.176).

suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto um força externa. (ARENDR, 1989, p. 522)

A compreensão da memória, quando se dá a partir de um viés ideológico, incide nos mesmos vícios das ideologias totalitárias. Primeiramente, julga compreender de modo pleno e absoluto o tempo presente e afirma ser capaz de modular as expectativas de compreensão do futuro. Concomitantemente a isso, é renitente ao anunciar a existência de uma realidade supostamente mais verdadeira e uma espécie de sexto sentido que deve ser continuamente exercitado a partir da autorreferência à doutrinação ideológica, a fim de que se torne possível, pelas premissas tidas como verdadeiras e absolutas, “libertar o pensamento da experiência e da realidade” (ARENDR, 1989, p. 523).

Além disso, as compreensões excludentes – e ideológicas – preocupam-se em dispor os fatos que lhes interessam segundo uma lógica própria, desenvolvida a partir de seus exclusivos interesses, a fim de que isso corresponda, aos destinatários da mensagem, à realidade verdadeira (ARENDR, 1989). O que se consegue com isso, quando essa dinâmica atinge o plano da rememoração, é a escolha das vítimas a serem recordadas e, por consequência direta, a exclusão – em nova e silenciosa violência – de todos os demais atos violentos que não passam por essa rigorosa seleção.

Delineados tais fatores, cruciais para que os pontos seguintes possam ser compreendidos, faz-se necessário o exame das aparentes distinções entre a história e a memória, a fim de elucidar, ao final, qual o espaço que cabe à memória no embate político com o poder e com as violências do passado.

3.1 PARA UMA APROXIMAÇÃO ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA: A NECESSIDADE DE REPENSAR AS DICOTOMIAS

As considerações até então apresentadas permitem dar um novo passo. Trata-se da compreensão da memória em face da história; uma fenomenologia da memória, que tome em consideração o substrato principiológico que a historiografia oficial, a quem comumente é atribuído o encargo de narradora oficial do passado, emprega e impõe (e a isso a pós-modernidade também parece opor salutar resistência). Enfim, e essa pergunta encerra o objetivo almejado, há realmente uma distinção entre a história e a memória?

Não se trata de estabelecer um conceito de história ou revisitar as teorias da memória, temáticas sobre as quais já se debruça, sem olvidar os pormenores que o tema suscita, a filosofia da história (CATROGA, 2001; HALBWACHS, 2006, RICOEUR, 2007; BENJAMIN, 2008). Essa temática, parece claro, excede aos objetivos deste estudo. O que se pretende é, apenas, verificar de que modo a memória correlaciona-se com a história e, retomando as narrativas da barbárie (mormente quando esta é institucionalizada como prática do Estado), perpassa os discursos construídos no tempo presente.

A fim de atingir tal perspectiva, e seguindo o arcabouço teórico preconizado por Catroga (2001), pode-se afirmar, como ponto de partida, a impossibilidade de uma fenomenologia da memória vinculada apenas à espontaneidade ou à autossuficiência do indivíduo que recorda.

Vale dizer, o *eu* não pode reclamar para si o monopólio da memória, atributo que também se revela a partir – e por meio da – interconexão social. Daí porque, segundo Catroga (2001, p. 16), o agir mnemônico ganha sentido na alteridade: “[...] as recordações radicam na subjetividade, embora cada *eu* só ganhe consciência de si em comunicação com os outros, pelo que a evocação do que lhe é próprio tem ínsitas as condições que a socializam”. De fato, essa consciência que o indivíduo faz de si a partir das memórias que continuamente irrompem no seu imaginário, remonta às camadas memoriais adquiridas que, por sua vez, principiam nas

narrativas efetuadas pelos outros. Daí o carácter eminentemente correlacional e intersubjetivo do processo da memória, consideração que deveria guiar – ao menos é isso que Catroga (2001) deixa latente nas entrelinhas – qualquer afirmação de uma memória individual meramente oposta a uma memória coletiva:

Deste modo, as memórias colectivas, com as suas pluralidades muitas vezes irreductíveis, inscrevem-se na memória social, fundo matricial que, mesmo quando aquelas se extinguem, permite acreditar na continuidade do tempo social e possibilitar a gênese de novas memórias colectivas e históricas. (CATROGA, 2001, p. 19).

Trata-se, portanto, de buscar um refúgio à comum e insatisfatória oposição entre a memória pessoal e a memória coletiva sem, ao mesmo tempo, desprezar as suas mútuas implicações. Se com Santo Agostinho (2002) o homem situa-se abaixo apenas da suprema coisa, Deus Trindade, e por isso reclama a si – e frui por ele mesmo – o ato de recordar como desígnio divino, não menos verdade é o fato de que a memória submete-se também a influências externas (HALBWACHS, 2006) e igualmente importa ao grupo que comunga de uma mesma identidade, bem como por vezes dele deriva para configurar a própria subjetividade mnemônica.

Ao analisar os modos de manifestação da memória, Ricoeur (2007) parte da clássica compartimentação em memória pessoal, em que retoma e agrupa as concepções de Santo Agostinho, John Locke e Husserl, e memória coletiva, alicerçada nas análises de Maurice Halbwachs.

No primeiro enfoque – memória pessoal – é esmiuçado o carácter essencialmente privado da memória, observado inclusive no uso da linguagem, como conectivos linguísticos que atribuem ao sujeito-evocador determinada recordação como exclusivamente sua. A observação de Ricoeur (2007, p. 107) a esse respeito é de singular curiosidade, pois, de fato, o emprego de um pronome reflexivo faz-se comum na atribuição de um sentido à memória: “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si”. O passado, nessa acepção, nada

mais é o do que aquilo que se passou com aquele que, no presente, defronta-se com as suas reminiscências. A memória daria forma a um único plano conjugado com a consciência, na trindade que esta compõe com a identidade e o ser, pouco importando seu suporte substancial. O passado, aqui, pertenceria ao sujeito que recorda ou, ao menos, poderia ser dissecado segundo as impressões que o sujeito-evocador faz de si próprio, no tempo que lhe significa a existência (RICOEUR, 2007).

A crítica de Ricoeur (2007) a essa acepção repousa justamente na ausência da alteridade a garantir a aplacação de um solipsismo mnemônico, preocupado apenas com impressões íntimas que ignoram aspectos culturais e mesmo políticos. Apesar disso, o filósofo francês deixa transparecer a possibilidade de uma releitura da memória pessoal, a fim de que se caracterize como uma memória intersubjetiva. Todavia, esse esforço não equivaleria à atribuição de um novo sentido, pretensamente revigorado, ao conceito de memória coletiva desenvolvido por Halbwachs (2006)?

Não para Ricoeur (2007), que intitula de audaciosa a tentativa de situar em um ente coletivo – a sociedade – a memória, ainda que reconheça a derrocada do solipsismo a partir dessa construção. Essa crítica ao segundo enfoque dispensado à memória, em sua aspiração coletiva, parece desprezar que a ideia desenvolvida por Halbwachs (2006) não obsta a construção de reminiscências privadas (e mesmo personalíssimas), mas apenas as situa e as limita em um plano, por assim dizer, público.

A Halbwachs (2006), Ricoeur (2007, p. 132) faz a desafiadora pergunta: “Mas Halbwachs não ultrapassaria aqui uma linha invisível, aquela que separa a tese do ‘nunca nos lembramos sozinhos’ da tese do ‘não somos um sujeito autêntico de atribuição de lembranças’?”. O objetivo é evidente e limita-se a desacreditar a ideia de uma memória coletiva. Para tanto, Ricoeur (2007) esclarece que mesmo a colocação em um grupo social supõe uma certa dose de espontaneidade, pois do contrário não existiriam atores sociais. O ato de recordar seria, desse modo, exclusivamente pessoal e componente da própria subjetividade.

Essa breve incursão sobre as críticas que tanto a memória pessoal como a memória coletiva podem receber – e o emprego do arcabouço teórico de Ricoeur (2007) fez-se de modo proposital pela autoridade de suas análises – serve como claro indicativo de que ambos os caminhos devem se submeter a uma dialética que, se não for capaz de congregá-los, ao menos esmiúce a possibilidade de um novo rumo.

Ainda que a ideia de memória coletiva não se trate de um simples determinismo social, como se os indivíduos constituíssem meros fantoches e nada pudessem diante da realidade social, há, de fato, algo que apenas lhe margeia sem gerar-lhe qualquer repercussão: as compreensões mnemônicas que o indivíduo faz de si próprio, num processo reiterado de afirmação e reconhecimento do próprio *eu*. Por outro lado, a concepção da memória sob um fundamento eminentemente pessoal ou privado peca por ignorar as influências que a contingência do tempo gera no corpo social. A afirmação de uma memória intersubjetiva (RICOEUR, 2007), embora soe agradável, igualmente nada informa, pois anuncia tanto quanto a ideia de uma memória coletiva.

A imperfeição que a ideia de memória privada traz consigo é justamente ignorar a presença do Outro a permitir o contínuo evoluir dos processos mnemônicos. Se a ideia de memória coletiva sublima tal fato, atribuindo exageradamente à sociedade o desenvolvimento dos processos mnemônicos, a ideia de memória pessoal, como visto, simplesmente mitiga tal correlação, ampliando em demasia o olhar do indivíduo sobre si próprio.

Está-se diante, pois, de um dilema. Nem a memória coletiva nem a memória privada indicam um caminho viável para a compreensão do que vem a ser a memória. Para tanto, são retomados os três níveis de memória propostos por Candau (1998) e parafraseados por Catroga (2001): a proto-memória, a memória propriamente dita e a metamemória. A tríade sugerida, cujas interpenetrações são recíprocas, parece contemplar com mais cautela tão controvertido problema. A primeira (proto-memória), reflexo direto da socialização, explica a involuntariedade de certas ações; a segunda (memória propriamente dita), igualmente espontânea, liga-se aos processos de recordação e, por fim, a metamemória, unida à memória histórica e seu vínculo com a procura de recordações, daria ao indivíduo elementos para formar a sua própria identidade no grupo social (CATROGA, 2001).

O processo da memória, portanto, não pode ser resumido a uma nova dicotomia que prevê uma inexistente linearidade – e oposição – entre uma dimensão pessoal e um substrato coletivo. Tais esferas obviamente interligam-se e formatam algo maior do que uma anunciada dimensão intersubjetiva.

Outra dificuldade reside na correlação entre a memória e a historiografia. Para a maioria das compreensões (FEBVRE, 1993; HALBWACHS, 2006), a história e a memória seriam distintas. Aquela, segundo Catroga (2001), seria um produto artificial, dotada de linguagem própria, uma espécie de filtro para desmistificar, laicizar e objetificar as narrações, a fim de dar a ideia de que a retomada do passado, sob certa compreensão, é verdadeira. A memória, a seu turno, espontânea por excelência e ligada ao verossímil, limitar-se-ia a sacralizar as recordações, não se preocupando em deixar de lado a emoção do “sujeito-evocador”. Assim, a memória seria “sempre axiológica, fundacional, sacralizadora e reactualizadora de um passado que tende a fundir, no presente, a subjectividade com a objectividade” (CATROGA, 2001, p. 39-40).

Percebe-se, desse modo, o fio condutor que pode levar o direito a conceder assento para a memória – e não simplesmente para a história – em sua atividade hermenêutica. De fato, a emergência do neoconstitucionalismo na esfera jurídica, processo inserto, no plano hermenêutico, a partir do giro linguístico e da consequente recusa do método como momento supremo da interpretação (STRECK, 2009), representa claro obstáculo à suposição de que é possível aprisionar o passado em uma compreensão normativa, lastreada em fatos históricos inconclusos, que se anuncia como verdadeira e desmistificadora. A memória responde com maior fidelidade a essa busca, ao novo ideário de um Estado que se anuncia Democrático de Direito e que, portanto, compromete-se a reconhecer a existência de um passado que imprime cicatrizes contínuas no tempo presente.

Além disso, é impossível afirmar que existe – exceto a uma visão meramente cientificista²² – uma separação radical entre memória e história. Trata-se do mesmo problema

²² Arendt (2007, p. 84) recorda – e esse alerta deve ser ressaltado – que “o fato fundamental acerca do moderno conceito de história é que ele surgiu nos mesmos séculos XVI e XVII que prefiguravam o gigantesco desenvolvimento das Ciências Naturais”.

verificado no âmbito jurídico, em que supostamente conflitam interesses públicos e interesses privados (SARMENTO, 2005; SANTOS, 2009). Tais dicotomias, que albergam uma visão positivista do mundo, nada mais fazem do que compartimentar a realidade, como se os acontecimentos pudessem ser apreendidos, em todas as suas decomposições e, a partir disso, descritos em categorias cujo mérito seria a perpetuidade. Em idêntico sentido segue a crítica de Catroga (2001, p. 40) a uma concepção dicotômica entre memória e história:

[...]

o certo é que outras características, apresentadas como típicas da memória (seleção, finalismo, presentismo, verossimilhança, representação), também se encontram no trabalho historiográfico, dado que, hoje, este não se cinge à busca de explicações por causalidade eficiente, e a visão linear, acumulativa, homogênea e universalista do próprio progresso dos conhecimentos sobre o passado é contestada. Afinal, a historiografia contemporânea também opera com uma perspectiva não contínua de tempo e reconhece a impossibilidade de se aceitar o vazio entre o sujeito-historiador e seu objecto, o que matiza as pretensões à verdade total e definitiva, meta ilusoriamente defendida por paradigmas ainda imbuídos de positivismo.

Consequentemente, não são as distinções entre memória e história que devem ser buscadas ou matizadas. O que se anuncia como diferença possui, na verdade, um claro apelo intercomunicativo. Não se tratam, pois, a memória e a história, de meras e antagônicas compreensões, mas de entendimentos complementares que se ocupam, em sentidos próprios e correlacionais, do mesmo passado. À história sempre deve ser oposta a emergência de novas memórias, não para que ela seja recontada, mas para que seja verdadeira e corajosamente (re)enfrentada. O que há entre a memória e a história, portanto, não é uma distinção, mas uma ponte, sobre a qual continuamente trafegam significados, imagens e reminiscências do passado, vistos e (re)vividos por um sujeito-evocador situado em uma determinada sociedade e refém de sua própria época e instante cultural.

A oposição entre memória e história é, nas oportunas palavras de Ricoeur (2007, p. 107) um “um mal-entendido radical”. Daí porque cada termo deve ser primeiramente compreendido em sua própria dinâmica para, após, ser associado numa tentativa de conjugação dos traços que lhes são complementares (RICOEUR, 2007). O que se anuncia como diferenciação caracteriza-se, na verdade, como um vínculo correlacional.

3.2 O APELO AO SENSÍVEL: UMA COMPREENSÃO TRANSDISCIPLINAR DA MEMÓRIA

A partir do que elucidou o ponto precedente, faz-se possível analisar a face transdisciplinar e transcultural que dá contornos à memória. A memória não se trata de uma disciplina ou de um aporte a uma área do conhecimento e igualmente não se destina a unir diversas disciplinas em torno de um objetivo comum. Também não é exclusividade de determinadas culturas, mas é cultuada como um valor que se posta acima e além de quaisquer compartimentações, trazendo consigo o próprio instante da indefinição, o que a torna ainda mais rica e humana. Daí porque desde já se anuncia – ainda que este seja o objetivo a ser tratado – que a memória é, em sua síntese, um apelo angustiado à dimensão do sensível.

A faceta desviante da pós-modernidade, pela qual novidades impensadas (e mesmo rechaçadas) trazem à realidade novos sentidos, deposita sobre a memória os mesmos efeitos, traduzidos como promissoras possibilidades. Afinal, no teatro da pós-modernidade, nem todos os espetáculos são vaiados pela plateia. Nas inquietações pós-modernas, período dos fundamentos abalados e dos sentidos incompletos, lateja uma nova memória, não mais dicotômica, nem apenas coletiva e tampouco simplesmente pessoal. Uma memória política (ainda que desfragmentada) disposta, nessa atividade pública, a dar cores próprias ao novo modo de sofrer o luto. Uma memória transdisciplinar, portanto: refém (e a isso ela rende reverências) de tudo que há de pós-moderno e, por isso mesmo, igualmente insatisfeita com os pretéritos e censuráveis modos de apreensão da realidade:

A História tornou-se uma ciência multidimensional, de facto polidisciplinar. Doravante, a História engloba a Economia, a Demografia, os costumes, a vida quotidiana, etc. Importou concepções oriundas de outras ciências ou disciplinas. Se a História, durante um certo tempo, esqueceu o acontecimento, julgando que não passava da parte superficial das coisas, actualmente reintrodu-lo. Em suma, a História é a ciência que situa tudo o que é humano no tempo. Estamos na História. Não podemos compreender-nos fora da História. Não podemos conceber o historiador acima da História, pois o historiador é ele mesmo historizado. (MORIN, 1999, p. 311)

Em paráfrase a Morin (1999), a história detém um importante caráter antropológico, pois mais do que mera sucessão de acontecimentos, ela congrega e permite manifestações diversas de potencialidades humanas e, com isso, coloca todas as pessoas em relação com o *anthropos*. Consequentemente, também possibilita a construção da ideia de pertencimento, tanto por quem em determinado tempo a experimenta como por quem a resgata. Por que, então, situar a memória fora da pós-modernidade, que não é necessariamente o instante do caos, mas a porta aberta à pluralidade dos projetos humanos?

Seguindo a linha de entendimento de Dosse (1999), não há dúvidas de que a construção de uma dicotomia entre história e memória revela-se – como já foi dito alhures – um nocivo contrassenso. Ao olhar supostamente distanciado da história – garantia de um posicionamento que se supõe crítico – alia-se uma recuperação do sentido, tendente a (re)apropriar-se do que legaram as gerações precedentes, mas sob um enfoque humanizador, em que ganha importância a reconstrução das reminiscências dos vencidos, das vítimas e dos esquecidos, personagens mudos que um dia deram fundamento à história.

É nesse enfoque – e sob esse fundamento – que o resgate da memória passa a ser justificado e pode (porque a pós-modernidade paradoxalmente o permite) dar alguma resposta, ainda que tênue, à problemática da violência.

Como alertou Ricoeur (1999), o passado só é conhecido pela história porque o disse a memória, intimamente ligada ao relato. Assim, a memória é a primeira abertura ao passado e, aqui, torna-se possível compreender que a memória coletiva, assim como a memória individual, assentam-se sob a força do testemunho, ao que se sucede o arquivamento desses vestígios mnemônicos. Daí a importância da retomada de relatos para que efetivamente se (re)assimile o que é intitulado de passado.

Por outro lado, também há um enfoque transgeracional da memória – o que, mediante a instauração de um discurso plural e atemporal, de fato possibilita o resgate e o preenchimento do foro político da memória – delimitado pelo convívio, no tempo presente, de várias gerações.

A memória, ademais, traz ao presente – e nisso também (re)fundamenta a história – a ideia de que somos herdeiros de nossos antecessores. São todos os que experimentaram o drama da existência e que igualmente encararam a angústia da finitude. Tratam-se daqueles que um dia integraram a espiral do tempo presente e nele, ainda hoje, reclamam o indispensável processo de luto. Daí a importância em lembrar não apenas os méritos de outrora, mas as suas mazelas e angústias, os seus medos e as suas exclusões. Trata-se de instaurar o agir mnemônico em prol daqueles que fizeram do seu tempo presente o alerta para este tempo presente.

Para todos os vitimados pela violência – e aqui interessa, como visto, a via autoritária patrocinada pelo próprio Estado – qualquer retorno faz-se impossível; é viável, contudo, como homenagem e como apelo ético, a recordação de suas agruras e de seus sofrimentos, como resposta ao luto a que faziam jus e do qual foram igualmente – e eis aí nova violência – ceifados. A sociedade do tempo presente, que continuamente é reprisado, sempre será devedora das realizações e conquistas que o passado não permitiu e de tudo que o passado igualmente – e indevidamente – obstou. Será refém da história que não foi contada, porque a catalogação das memórias e a oficialização documental do sofrimento dos vencidos não permitiu. Assim, a memória não é apenas o princípio da história, tampouco uma parcela de uma disciplina, mas integra uma narrativa maior, que congrega o próprio evoluir do tempo, situando-se além do que dele pode ser dito e compreendido. Pela memória, não se retoma uma disciplina, tampouco congregam-se fatores comuns a diversas áreas do conhecimento. Ela está além do passado e do futuro, que a configuram e, paradoxalmente, escapam de seu controle.

Para a violência mostra-se urgente uma resposta; para a violência submetida a um esquecimento faz-se imprescindível a lembrança. Conforme Ricoeur (1999, p. 321), “a dívida atravessa as gerações e estende-se, sem fim atribuível, em direção a um passado insondável; a dívida obriga, no sentido de que exige dos homens do presente que restituam, sob a forma de representação, aquilo que os antigos nos confiaram”. Aos projetos irrealizados e para as vidas suprimidas surge o tempo presente como herdeiro e devedor. Tudo que não foi realizado ou visto bate à porta do presente sem hora marcada e com pressa, com a mesma pressa que a pós-modernidade encara as suas perdas, mas das quais não consegue fugir.

Segundo Ricoeur (1999, p. 328), todo o passado persiste como realidade latente e de cores que jamais desbotam; afinal, “aquilo que foi o futuro irrealizado dos homens de outrora é para sempre inapagável. É esta característica que, em última instância, nos endivida e nos solicita”. O resgate das mazelas desse passado revigorado na espiral do tempo presente, portanto, nada mais faz do que acenar com a continuidade indefinida do tempo sobre o instante atual.

Divisões cronológicas pouco dizem à memória, simplesmente porque os acontecimentos já ocorridos compartimentam o tempo, mas não o definem nem o circunscrevem. Ao revés, continuamente irradiam, embora silenciosamente, os seus efeitos sobre o momento atual. Conforme Halbwachs (2006, p. 143), “Somos vítimas de uma ilusão quando imaginamos que uma quantidade maior de acontecimentos ou de diferenças significa o mesmo que um tempo mais longo. Isso é esquecer que os acontecimentos dividem o tempo, mas não o preenchem”.

Seria impossível ignorar, outrossim, a importância da memória ligada aos microcomportamentos e aos aspectos do cotidiano; a sua pertinência para a psicologia social, portanto. Nova denúncia, então, se apresenta: a história apoiada em documentos oficiais – e nisso a memória teria irrestrita e revigorada pertinência na construção de novos sentidos – não consegue contemplar o desenrolar dos sentimentos que conferem o formato dos episódios.

Essa memória dos antepassados, dado o influxo de gerações, constitui um importante mediador entre o que anuncia o tempo presente e o que efetivamente conta o tempo pretérito (ou o que sobre ele é contado). Aqui, a memória aparece segundo Bosi (2003, p. 15) como o “intermediário informal da cultura”, que não tem vínculos intransponíveis com a história contada ou com a história vivida. Nítido, assim, também o enfoque transcultural que cerca a construção e a retomada da memória.

Nesse ponto particular, como adverte Coll (2002), a cultura – que fomenta e dá contornos à memória – deve levar em conta os diferentes níveis da vida em sociedade. A proposta, portanto, é de uma cultura global, que congregue tanto a

dimensão lógico-epistêmica, como a dimensão mistérica (ligada ao que não se pode definir, mas que continuamente instiga a sensibilidade humana – pode-se situar, aqui, a memória reclamada pelos que são próximos, como adiante será visto) e a dimensão cosmoteândrica (a interação entre o homem, o cosmo e o divino – nessa esfera pode-se alocar a faceta transcendental da memória). Fornecendo um método para a interculturalidade, Coll (2002) anuncia a importância do resgate do sensível, como algo que se perdeu do humano. Os limites dessas invariantes – pontos comuns a todas as culturas – possibilitariam afirmar a existência de uma transculturalidade, cuja sombra abarca a formação da memória e permite a sua extensão a um foro público de debates, simplesmente porque o sensível a ela se liga umbilicalmente, não como realidade definível ou capaz de ser delimitada, mas como o instante inefável de comunhão da pessoa presente com a herança do que lhe antecede.

A menção à sensibilidade reveste-se de singular importância para a correta compreensão da memória. De fato, para além da história adjetivada como oficial há uma realidade paralela, igualmente histórica, mas incompreensivelmente humana, pois congrega sentimentos ainda latentes e muitas vezes sufocados. O emergir das passadas vivências, no encontro de realidades – daquela oficializada pela história e da que é retomada pela emoção da memória como força motriz de uma nova perspectiva política – desvenda a distinção inerente a todos e a sensibilidade, hábitat de todas as culturas, intrínseca a cada ser humano.

A consciência – transdisciplinar²³ e transcultural – de que inexiste, acerca da realidade, uma teoria completa, capaz de abarcar o mundo (NICOLESCU, 1999) e circunscrever o que do passado importa, ou não, para a configuração do presente não ignora essa sensibilidade, atriz coadjuvante da história, personagem desconhecida do direito e vetor mudo da política. A sua carga emotiva, continuamente desprezada apenas porque não pode ser descrita, constitui, não há dúvidas, importante faceta para a autêntica rememoração.

²³ A transdisciplinaridade, segundo Basarab (1997), deve ser entendida como o espaço da busca da unidade do conhecimento. Corresponde ao que está entre, através e além de todas as disciplinas. Logo, difere da disciplinaridade, da multidisciplinaridade, da pluridisciplinaridade e mesmo da interdisciplinaridade. À vista disso, a memória não pode ser compreendida mediante uma mera ligação entre as diversas disciplinas (pluridisciplinariedade), nem como uma simples soma à disciplina foco (multidisciplinaridade) e tampouco como uma singela transferência de métodos de uma disciplina a outra (interdisciplinaridade). Ao revés, deve ser examinada como um vetor que perambula através das inúmeras disciplinas e além de todas elas, sempre reclamando uma análise sob o pano de fundo do mundo presente, mediante a árdua, mas necessária, construção de uma unidade do conhecimento (transdisciplinaridade) que igualmente não despreze o que de humano pode ser dito sobre o passado. Nítido, assim, o relevante papel da memória sob tal enfoque, simplesmente porque o tempo presente nada diz sem que se encare o tempo passado.

A retomada da memória, portanto, torna o tempo presente comprometido. Não consigo mesmo, no questionável imediatismo do agora, ruptura assombrosa que a sociedade pós-moderna lança sobre si, mas com a herança do tempo passado, revigorado em novas narrativas e atualizados olhares, a fim de que seja obstada a repetição, em qualquer escala, de outras atrocidades e a perpetuação da violência. Consequentemente, admitir – e desenvolver – uma compreensão da memória a partir de sua composição transdisciplinar e transcultural fornece ao debate novas possibilidades que tanto o direito como a política menosprezam.

3.3 A MEMÓRIA COMO SUBSTRATO POLÍTICO

Como visto, entre a memória e a história não existe uma efetiva distinção. A aparente diferença alicerça-se apenas em uma composição conceitual inerente ao cientificismo. Em verdade, memória e história apresentam-se como percepções complementares, conjugadas no mesmo tempo presente e reféns das mesmas possibilidades políticas. Além disso, as dimensões transdisciplinar e transcultural inerentes à atividade da rememoração a alocam como um valor que interessa à própria sociedade, na retomada de sua própria sensibilidade.

Foi com base na perspectiva predominantemente dicotômica, contudo, que se construiu o substrato de uma política ligada à história do progresso, mitigando-se os contributos da memória a mera informante e, ao mesmo tempo, aceitando-se, de modo silencioso e sombrio, que a história desse abrigo ao relato dos *vencedores* e ao correlato esquecimento dos *vencidos*. A pergunta, aqui, é singela: entre o passado e o futuro, expressão de Arendt (2007), de que história ainda é possível falar? Esse questionamento – em face da constatação de que a memória é política e, por isso mesmo, seletiva – poderia facilmente desdobrar-se em outra pergunta, talvez mais desafiadora: em que medida à política e ao direito interessa a memória?

História ou memória, memória coletiva ou pessoal, aspecto transdisciplinar e transcultural. Sob essas facetas persistirá o ajuste seletivo e público da memória. Como

resposta à violência não bastará, é certo, que cada indivíduo recupere em suas reminiscências o próprio sofrimento (o que pessoalmente sofreu ou aquele sofrimento pela perda que experimentou). Faz-se imperioso, portanto, um assento ético para a memória, a fim de que ela se viabilize como projeto político; uma memória – individual, coletiva, intersubjetiva ou social – pública, enfim, capaz de responder à violência do Estado com o primado do direito à memória.

Ao tratar do conceito de história, Arendt (2007) o situa entre dois extremos: a mortalidade e a imortalidade. Foi a renitência humana em dizer “para sempre” que conduziu o ser humano à busca de uma perpetuidade, à semelhança da imortalidade vista na natureza. Por meio de suas obras, os indivíduos poderiam entrar no mundo da eternidade e fincariam pé no cosmo, lar da imortalidade. Para esse intento a recordação revestiu-se de fundamental importância e constituía a justificativa da busca da pretensa eternidade humana.

A história moderna, nascida no curso dos séculos XVI e XVII, inaugurou um novo paradigma. Contaminada pelos mesmos ideais professados pelas ciências naturais, deixou de lado os feitos, as obras e os sofrimentos dos homens (o jogo insuperável entre mortalidade e imortalidade). Passou a importar, então, a própria construção da história, um processo desenvolvido exclusivamente segundo as potencialidades, aptidões e desejos humanos. A razão humana dele daria conta e a ele revelaria, por seus próprios méritos, o que poderia ser tachado como histórico.

O que indicaria a supressão da perspectiva de mortalidade e imortalidade apontou, ao revés, a transferência dessa problemática para o plano político. Deu-se aquilo que o comunismo posteriormente experimentou: “a alienação é parecida com o pecado; o ateísmo, um panteísmo às avessas” (ALBORNOZ, 2002, p. 26). Explica-se: a secularização, em face da incipiente noção de racionalidade e, após, de individualidade, deu origem à assunção de uma nova imortalidade, agora terrena (e política por essência). Já não era preciso recorrer ao conceito divino de eternidade para conceber a imortalidade; a própria razão, num jogo de valorização e seleção dos feitos e das obras humanas, encarregar-se-ia de exaltá-la.

A perspectiva da imortalidade, sempre em oposição à mortalidade, passou a encontrar fundamento em uma suposta neutralidade do indivíduo em face do que lhe era até então inexplicável. Idênticos efeitos, porém, foram alçados a institutos acima de qualquer suspeita, pois pretensamente secularizados (o Estado é o exemplo por excelência desse novo tempo). Daí porque faz-se possível falar em uma religião civil, como propôs Catroga (2006).

Da constatação da ignorância humana acerca de seu suceder no tempo emergiu, com vigor, o âmbito político secular. Os feitos, as obras e os sofrimentos – que desde Heródoto eram rememorados como causa-consequência da imortalidade humana – não mais interessavam. Se alguma imortalidade houvesse, ela deveria ser buscada apenas na vida terrena, no passado que continuamente se anunciava às gerações futuras. Essa perspectiva atribuiu um caráter funcionalista à memória e à história e fomentou o grave equívoco, ainda hoje verificado, de obstar discursos que objetivam comungar ideias de transcendentalidade e racionalidade. Afinal, embora conheça e admita a sua finitude, é impossível negar que a humanidade persiste na crença de uma imortalidade, ainda que terrena, claro indicativo de que o indivíduo desborda da mera razão e do tempo presente. Negar ao homem a sua dimensão transcendental é, portanto, rejeitar significativa parcela de sua sensibilidade.

O mérito da secularização, por outro lado, reside justamente na elevação da vida como o critério de uma nova dignidade, por si só cognoscível, independentemente da aceitação da ideia de eternidade alicerçada em preceitos religiosos. Ainda que o curso da secularização tenha apenas redefinido o sonho da imortalidade (ARENDR, 2007), não se pode ignorar que a construção da história e mesmo da memória deve muito aos seus atualizados ritos de religiosidade civil. Seguindo o entendimento de Catroga (2006), esses ritos ligaram-se, em sua gênese, aos movimentos de unificação estatal (v.g. Itália) e de ruptura com a monarquia (v.g. França). Assim, é natural que a secularização apresente variáveis e indique o próprio *habitus* a condicionar uma determinada sociedade.

Outrossim, deve-se evitar a ingenuidade de falar em secularização – como característica primordial de uma história da sociedade ocidental – sem examinar, com a devida cautela, o peso da influência das diversas religiões e as mutações por que elas passaram frente ao processo de autonomia dos Estados. Mais do que isso, talvez seja preciso

atentar ao fato de que a própria política tenha (re)tomado ritos (e a dinâmica dos processos mnemônicos) que instituíram o que se tem por religião civil.

O novo viés secularizado não significa, por outro lado, a total negação da transcendentalidade humana, mas a oferta, por transferência, de novos meios para que a política possa modular as expectativas (o leque de opções de escolhas políticas possíveis e disponíveis) e as memórias dos indivíduos. A politização da história, se é que assim pode ser chamada, constituiu apenas um novo olhar da humanidade sobre as suas ideias de eternidade e finitude; para tanto alicerçou o discurso histórico numa imortalidade dita terrena, modulando o que (e por vezes *quem*) poderia, ou não, ser lembrado.

O risco de uma apreensão política da história se dá justamente a partir da modernidade, que esvazia de sentido a própria política e, concomitantemente, vê-se órfã de um discurso a respeito da história. Eis a aflição de Arendt (2007, p. 126):

Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.

Essa angústia, que a pós-modernidade não foi capaz de aplacar, somente poderá ser devidamente compreendida a partir do reconhecimento da complementaridade entre a memória e a história. Se a história também se dissimula em escolhas políticas, seria pouco produtivo negar que ela é, de fato, política. Contudo, se a história e a memória emergem como facetas complementares de uma narrativa constantemente renovada acerca do tempo passado, nem a história nem a memória são apenas opções políticas. A memória obriga a história a voltar-se, continuamente, para o que de transcendental e inexplicado – ou ainda olvidado –

habita nos escombros de outrora. Trata-se de um pulsar ético que escapa das raias de uma delimitação puramente política e que nem mesmo a secularização foi capaz de aprisionar.

Esse paradoxo, anunciando a ambivalência da relação entre história e memória, abre uma nova perspectiva, pois permite ao direito reconhecer, nos relatos inerentes à memória, o que foi prometido, realizado ou suplantado no curso do tempo passado, tanto pela transcendentalidade que o alimentava como pelas aparentes conquistas da secularização. Possibilita, ainda, a construção de um discurso que nega a linearidade do evoluir histórico e aceita a espiral do tempo presente, momento que depende do passado – e de sua redescoberta – como possibilidade restauradora e como resposta ao assombro da violência.

Linearidades já não interessam ao direito e é sob tal perspectiva que a compreensão jurídica lança olhos para o passado que se reconstrói em cada tempo presente. A história, portanto, naquilo que se liga à memória e no que importa a uma compreensão atual do direito, surge como redentora, sem perder a sua face política. Trata-se de uma história vinculada à memória e comprometida com um discurso ético, capaz de visualizar na rememoração das vítimas do passado a possibilidade de responder à violência com a construção, no tempo presente, de um Estado efetivamente Democrático e de Direito. Para a pergunta *entre o passado e o futuro, de que história é possível falar?* pode-se responder, então, com uma assertiva simples e, ao mesmo tempo, paradoxal: de uma história que, embora política e supostamente alienada pelo solipsismo do homem pós-moderno, anda de mãos dadas com a memória, no que permite refundar o processo de rememoração das violências perpetradas no passado e do luto de suas vítimas como alerta ao tempo presente.

3.3.1 As Possibilidades Midiáticas e a Memória Subterrânea

Há um ponto de interseção entre o viés político da memória, as narrativas lineares da história e as prerrogativas transculturais e transdisciplinares dos processos mnemônicos. Trata-se de uma encruzilhada caracteristicamente pós-moderna, iluminada pelos néons de

cores gritantes que a todo custo anunciam as constantes e sempre atualizadas inovações tecnológicas a conferir novos limites, desde a origem ilimitados, para as possibilidades midiáticas. Na sociedade da informação, a defesa da rememoração pouco poderia exprimir se recusasse a importância do aparato midiático, que igualmente – e talvez com força redobrada – configura para o senso comum o âmbito da atuação e dos limites políticos.

Por mais paradoxal que isso possa parecer, é justamente aqui, nesse reduto aparentemente intocável e inexpugnável que a mídia autoconstrói e autolegitima, que emerge a ideia de uma “memória subterrânea”, expressão de Pollack (1989). A memória, na verdade, estaria em permanente disputa (típico processo político, portanto). À memória coletiva sempre seria oposta, ainda que de modo velado, uma memória clandestina:

Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças [memórias subterrâneas] são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Essas lembranças proibidas (caso dos crimes estalinistas), indizíveis (caso dos deportados) ou vergonhosas (caso dos recrutados à força) são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante. A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. (POLLACK, 1989, p. 06).

Esse aparente conflito trata-se, na verdade, de uma dialética salutar à memória, pois, segundo Pollack (1989, p. 3), “mostra a necessidade, para os dirigentes, de associar uma profunda mudança política a uma revisão (auto)crítica do passado”. Igualmente aponta para a ausência de âncoras capazes de segurar o influxo dos processos mnemônicos, abertos a novas reivindicações e alheios aos ditames da memória dita oficial (POLLACK, 1989).

Além disso, o viés clandestino da memória denuncia, segundo Pollack (1989), que aspectos traumatizantes do passado (e aqui o processo de luto deve ser lembrado) podem sobreviver indefinidamente, vindo à tona em momentos oportunos mas sempre desconhecidos, justamente porque permanecem vivos na transmissão geracional.

Não há, portanto, identificação entre o silêncio e o esquecimento, pois este – ainda que supostamente seja concebido como a impossibilidade da rememoração – nada mais é do que uma resposta momentânea ao sem-fim de discursos oficiais (e que também por isso não podem ser qualificados como definitivos) sobre o passado.

Como o espaço midiático para explorar e noticiar a evolução humana e mesmo as práticas da violência no curso do tempo alicerça-se no que lhe diz a história ou a memória oficial, que espaço restaria para a memória subterrânea, obstinada a captar os sentimentos e as narrativas do não-dito, dos excluídos, dos vitimados e dos vencidos?

De fato, como bem observa Henn (2006), geralmente os aparatos da mídia preocupam-se, por sua própria faceta econômica, com as narrativas e a história dos vencedores. Afinal, são os vencedores que os celebram e os sacralizam como espaços de suas próprias compreensões da realidade. Diante disso, os demais estratos sociais, dos vencidos e dos vitimados, dos excluídos e dos marginalizados, quando não são meramente silenciados, emergem como subproduto dos sistemas midiáticos, em narrativas que raras vezes compreendem a sua origem e a sua real situação histórica.

Pois aqui, onde poderiam confluir os mais nefastos pressentimentos sobre as concretas possibilidades de um diálogo plural, transdisciplinar e transcultural acerca da memória, num súbito movimento típico da pós-modernidade, flagrantemente comprobatório da sua face desviante e de suas irrestritas possibilidades, alicerça-se uma inovadora e promissora prerrogativa à rememoração. Segundo Henn (2006), certas parcelas da memória coletiva, aparentemente silenciadas (memórias subterrâneas, portanto), por vezes elevam-se rumo aos espaços midiáticos e ganham significado junto ao corpo social. Comunidades marginalizadas fazem uso das infinitas prerrogativas tecnológicas que a mídia oferta para noticiarem a sua própria realidade. Por meio dessas contemporâneas e revigoradas perspectivas midiáticas, paradoxalmente desenvolvidas para oportunizar a ampliação dos meios de informação, que agora escapam ao controle irrestrito dos grandes conglomerados de mídia, “[...] a luta dos signos e a emergência de novos dispositivos de memória coletiva continuam mais vivas” (HENN, 2006, p. 183).

Percebe-se, assim, que os mesmos contrassensos pós-modernos que tanto assombro despertam ao malferirem quaisquer perspectivas de uma não violência, igualmente permitem a pluralização dos meios de debate. A construção midiática, outra faceta do processo político da memória, inclusive na sua guarida à ideia de uma memória subterrânea, também se faz imprescindível para que se dê uma resposta à violência. As atuais e irrestritas possibilidades midiáticas, multiplicadas em progressão geométrica pelo inesgotável aporte de novas tecnologias, justamente porque refogem a um controle efetivo, ofertam perspectivas antes impensadas para a compreensão do direito à memória, que igualmente se revela a partir do uso dessas inovadoras linguagens.

3.4 PERTENCIMENTO E MEMÓRIA

O fio condutor das reflexões propostas neste momento reside no lugar comum que a ideia de pertencimento (e não há um conceito acabado e definitivo sobre esse termo) lança sobre a memória. A muitos, como para Ricoeur (2007) e mesmo Todorov (2000), parece autoevidente, e por isso mesmo insatisfatória, a alegação de que a prática da memória esteja ligada à ideia de pertencimento a um determinado grupo social. Afinal, a rememoração seria, já em sua origem, o anúncio desse pertencimento. Essa apressada crítica ignora, contudo, um questionamento prévio: é a rememoração quem traz consigo o pressuposto do pertencimento ou, ao revés, é este que, para ser afirmado, continuamente recorre à rememoração? Logo, e em última análise, por que o pertencimento é intrínseco à própria rememoração?

Tomando-se como ponto de partida essa dúvida, verifica-se que o pertencimento não se traduz como um sinal preconcebido em relação à memória. Além disso, não há como ignorar as repercussões que a memória gera no próprio corpo social, de modo que o pertencimento não se reflete apenas na vítima que foi rememorada ou naqueles, componentes do grupo social, que a rememoraram. O luto – e a memória – enchem de significação a continuidade do próprio grupo e estabelecem um processo peculiar de contínua afirmação do pertencimento. É essa problemática e as suas repercussões que serão agora analisadas.

Um alerta inicial, tomado de empréstimo a Todorov (2000): a memória não existe por si só, tampouco autolegitima-se enquanto processo de rememoração. Fosse de outro modo, não caracterizaria um autêntico mecanismo político, sujeito aos influxos da própria cultura; contentar-se-ia, ao revés, em autorreferir-se como um dogma, verdadeira premissa de qualquer consideração.

Justamente porque trazem consigo uma perspectiva sociopolítica, os processos de rememoração originam-se da inter-relação entre indivíduos e sociedade, respondendo a essa problemática de modo peculiar, ou seja, como uma das poucas vias que perambulam, na mesma intensidade, tanto no imaginário individual como nas representações coletivas. Todorov novamente esclarece (2000, p. 51,) que “[...] la representación del pasado es constitutiva no sólo de la identidad individual – la persona está hecha de sus propias imágenes acerca de si misma – sino también de la identidad colectiva”. O pertencimento a um grupo social, portanto, apresenta-se como condição necessária para a fuga do mais nefasto – e ainda hoje angustiante – dos males: o absoluto e derradeiro esquecimento.

É a isso, portanto, que responde a memória. Não a certas pessoas ou a determinadas apropriações políticas do poder. Responde – e pode responder – apenas aos efeitos perenes e traumáticos da violência, da barbárie e da negação do luto (violência que excede a própria vítima e a faz nova vítima), atrocidades cuja mecânica, quando incorporada às práticas de Estado, objetiva justamente eleger a eliminação de “inimigos” e o subsequente esquecimento das vítimas como projeto de autossobrevivência.

A noção de pertencimento, portanto, faz-se essencial para que se compreenda o desafiador olhar da memória. Afinal, rememorar – como qualquer ato que se diga político – implica custos, diretamente proporcionais à extensão e à solidez do direito à memória reclamado: alçado como possibilidade, jamais poderá circunscrever, por seus próprios gostos ou aptidões – sob pena de transmudar-se em mera escolha ideológica – o que do passado pode, ou não, ser rememorado ou revisitado. A faceta sensível da memória, sempre latente, obsta a veracidade dessas preferências.

Outrossim, é pelo pertencimento, visualizado na conformação de uma dada sociedade, que apropriações meramente utilitárias da memória serão evitadas, permitindo-se a *quem pertence* a uma dada *sociedade* a análise, no momento presente, dos alertas da violência praticada no tempo passado. Trata-se do custoso processo da memória, ônus nem sempre aceito por quem objetiva rememorar apenas o que lhe convém, ou aquilo que dará fundamento às suas próprias narrativas, como se também elas, no mesmo defeito que macula a ideia de uma história linear, igualmente pudessem conferir seletividade prévia ao ato de rememorar.

O resgate da memória, portanto, não apenas se dirige – como igualmente provém – da própria sociedade. A partir disso passa-se a compreender o desafio, que consiste justamente em saber se – e sob quais fundamentos – os indivíduos e a sociedade dispõem-se a outorgar à memória assento político. A suposta neutralidade, como se o passado tivesse ficado para trás, em um limbo de difícil acesso, é eleita pelos defensores do esquecimento das agruras impostas pelo Estado brasileiro ao tempo da ditadura militar. Sob a oportuna máxima de que é preciso um esquecimento recíproco, amplo e irrestrito, defendem que remexer o passado constitui típico revide, inaceitável em tempos de democracia²⁴.

A realidade na qual se inserem indivíduos e sociedade parece responder negativamente a tal egoístico propósito. Para tanto, faz-se imprescindível observar a sociedade como uma *sociedade dos indivíduos*, expressão de Elias (1994), e aqui eleita como perspectiva viável para um novo despertar da memória. Trata-se de delatar a íntima conexão entre indivíduos e sociedade, uma junção tão coesa, embora sucessivamente ignorada, que não permite, sequer hipoteticamente, tolerar um independentemente do outro. A imbricação é tamanha que a compreensão de ambos passa a ser contínua e integrada.

²⁴ Basta citar, a respeito, congregando as insistentes críticas ao resgate da memória em relação às violências praticadas pelo regime ditatorial brasileiro, os acirrados debates em torno do 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) proposto pelo Estado brasileiro por meio do Decreto nº 7.037/2009. A ação política nele apresentada, que apenas dá continuidade ao projeto em curso desde 1996 (PNDH-1), apontou como eixo orientador da nova compreensão de Direitos Humanos, entre inúmeras outras diretivas, como visto no capítulo precedente, o reconhecimento da memória e da verdade como direito humano da cidadania e a necessidade de preservação da memória histórica, inclusive mediante a apuração e o esclarecimento público das violências praticadas no contexto da repressão política e no período expressamente fixado pela própria Constituição Federal do Brasil. As discussões atingiram tamanha repercussão e tão intensas foram as críticas dirigidas a essa perspectiva, que a própria Secretaria Especial dos Direitos Humanos (SEDH), órgão integrante da Presidência da República, não se mostrou constrangida em agradecer publicamente o apoio de setores da sociedade civil, de ONGs e de outras associações ao PNDH-3 (PRESIDÊNCIA-SEDH, 2010).

Imaginar o indivíduo como algo dissociado da sociedade – como se constituísse uma mônada ou um universo em si próprio – encerra o grave equívoco de tolerar compartimentações excludentes em que um dos pretensos pólos sempre será hierarquicamente precedente ao outro.

A compreensão do inter-relacionamento entre a sociedade e os indivíduos deve distanciar-se da comum e incessante busca pelo que deveria ser a relação entre um e outro para buscar o exame de como é possível a confluência de inúmeras existências individuais e de recíprocas atitudes entre todos os seres humanos em torno de projetos comuns, que nenhum indivíduo, isoladamente considerado, conseguiria supor, conjecturar ou de fato construir (ELIAS, 1994). É isso, em síntese, que coloca por terra pretensões de compartimentar e esquadrihar a memória. A analogia de Elias (1994, p. 20) a esse respeito é contundente: “a idéia de, ‘na realidade’, não existir sociedade, apenas uma porção de indivíduos, diz aproximadamente tanto quanto a afirmação de que, na ‘realidade’, não existem casas, apenas uma porção de tijolos isolados, um monte de pedras”.

Consequentemente, a antítese entre o *eu* e os outros não constitui a maneira evidente de autopercepção dos seres humanos, comumente invocada; essa ideia dar-se-ia, na verdade, pela vivência que todos os indivíduos têm em relação a cada um dos termos (*eu – outros*), e não pela distinção opositiva que ambos supostamente trazem consigo (ELIAS, 1994). Como bem lembra Elias (1994, p. 75) na tentativa de esclarecer o equívoco do maniqueísmo que elege o individual em oposição ao coletivo,

as pessoas vivenciam o “indivíduo” e a “sociedade” como coisas distintas e freqüentemente opostas – não porque possam realmente ser observadas como entidades distintas e opostas, mas porque as pessoas associam essas palavras a sentimentos e valores emocionais diferentes e, muitas vezes, contrários. Esses padrões emocionais funcionam como moldes aos olhos da mente; determinam, em boa medida, quais os fatos percebidos como essenciais e quais os descartados como sem importância ao se refletir sobre as pessoas isoladas e sobre as sociedades que elas formam em conjunto.

Assim, muito embora o imaginário irrefletido possa tolerar – por vivências inerentes a cada ser humano – uma distinção entre indivíduo e sociedade, a compreensão antitética das palavras encerra um grave equívoco. Mesmo o nome que uma pessoa obtém ao nascer não é apenas seu, pois, “enquanto, de um lado, o nome dá a cada pessoa um símbolo de sua singularidade e uma resposta à pergunta sobre quem ela é a seus próprios olhos [eu sou fulano], ele também serve de cartão de visita. Indica quem se é aos olhos dos outros [para os outros eu sou fulano e os outros me veem como fulano]” (ELIAS, 1994, p. 151). Conseqüentemente, o indivíduo somente existe e dá contornos à própria subjetividade na exata medida de sua inserção no meio social e, por via reflexa, no modo como a sociedade o reconhece e na percepção que gera desse reconhecimento. Esse vínculo é característico de sua identidade. Trata-se do pertencimento a um grupo como pressuposto da própria rememoração, pois do contrário, ainda que rememorar fosse importante, não haveria alguém para levar adiante o processo mnemônico (TODOROV, 2000).

É por isso que para o grupo social que integra, o indivíduo consolida-se como componente inseparável da imagem que essa mesma sociedade faz de si; ele se torna resquício latente – e que jamais se poderá encobrir ou ignorar – da própria sociedade. Uma ofensa a um componente do grupo social nada mais representará do que um atentado, a ser mensurado em cada caso, à própria sociedade. Ao mesmo tempo, a intercalação das relações no corpo social possibilitará a esse mesmo indivíduo exceder a si próprio para compor uma identidade comum a todos os outros indivíduos, ainda que disso nem ele e nem os que compõem o grupo social, que configura o *habitus*, tenham efetiva consciência.

O grupo social, assim, invariavelmente será refém da partilha dessa identidade entre-indivíduos, inclusive como forma intransponível de constituição da sua identidade e, por via reflexa, de sua própria manutenção, processo que nem mesmo a superficialidade das comunicações pós-modernas conseguiu romper. Para tanto, o grupo social primará, como de fato ainda o faz, embora através dos traços atualizados da cultura na qual se insere, pela continuidade de sua tradição, que ao perpassar o indivíduo igualmente lhe confere uma sobrevivência perpétua na cadeia de memórias futuras. A relação entre-indivíduos, portanto, desempenha uma típica função social, e “[...]dá a cada indivíduo um passado que se estende muito além de seu passado pessoal e permite que alguma coisa das pessoas de outrora continue a viver no presente” (ELIAS, 1994, p. 182).

A sobrevivida outorgada ao indivíduo ultrapassará a sua existência física e ganhará espaço na cadeia geracional. Isso, por via reflexa, importará na sucessiva manutenção do grupo, revelando a necessidade de construção de mecanismos de memória coletiva, correlacionada, por sua vez, com a identidade grupal e com a imagem-do-nós (ELIAS, 1994). À vista disso, o resgate da memória não se trata apenas de uma remissão a certas pessoas afetadas por alguns atos de um determinado momento histórico, mas importa à sociedade do presente, como sinal de manutenção do grupo e afirmação conjunta dos traços culturais. Mais do que isso, a imagem-do-nós, expressão desenvolvida por Elias (1994), coage a sociedade à busca das mazelas de seu próprio passado. O passado, não será, em absoluto, o tempo daqueles que já se foram ou das experiências simplesmente já vividas ou que podem ser, agora, suplantadas. Ao revés, o passado dará contornos à imagem que a sociedade faz de si no momento presente, vivo na espiral de suas próprias impressões do que foi e do que anuncia como expectativa.

Apreender a sociedade como a *sociedade dos indivíduos* denuncia, de pronto, a importância que o resgate político da memória detém para o corpo social. O correto e prudente sopesamento do passado – ainda que alguns segmentos da sociedade, por meras discricionariedades, ofertem resistência a essa demanda – não apenas interessa à compreensão do tempo presente como permite, por força da imagem-do-nós, conceder aos indivíduos a oportunidade de sobrevivência na memória da cadeia de gerações. Trata-se do justo acerto de contas com um passado que não é apenas algo pretérito, mas conjugado na espiral do tempo presente. A menos que se tolere a distância entre indivíduos e sociedade, o imaginado dogma de um esquecimento recíproco não apenas inexistente, como igualmente atenta contra a sociedade e contra os indivíduos, os que foram (e permanecem) e os que são (e recordam).

À sociedade pós-moderna – refém da sua imagem-de-si, bem como da imagem-do-nós, que construímos por força de nossas vivências nesta mesma realidade (no *habitus*, portanto) – deve ser permitido o reencontro com o passado, não em sua literalidade, como vazio saudosismo, mas como processo de assimilação política, no tempo presente, das perdas que a violência legou. Nessa sociedade – na qual os indivíduos transcendem a si próprios ao comungarem o mesmo espaço público por força da noção de pertencimento (*habitus*) – a memória é constantemente, embora nem sempre de modo explícito, reconstruída e invariavelmente tem, ainda hoje, algo a dizer para o direito.

4 A (DES)CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA: PERSPECTIVAS E DIFICULDADES PARA A AFIRMAÇÃO DO DIREITO À MEMÓRIA

Os desafios enfrentados nos pontos precedentes, conferindo linhas gerais sobre a violência, o poder e a compreensão da memória, permitem examinar as questões jurídicas que cercam a rememoração. O jogo entre o poder e a violência, do qual deriva a certeza de que a prática desta derrotará aquele, associado ao enfoque político da memória como um processo necessário à superação das violências, inclusive como condição de (re)afirmação contínua do próprio pertencimento social, colocam a importância da análise do modo como o direito situa e filtra a rememoração.

Não se trata de uma defesa irrestrita da memória e tampouco da exposição de procedimentos que permitem ao direito protegê-la. O que se pretende colocar em debate é o oposto: a (in)suficiência dos aportes jurídicos para a compreensão da memória e, conseqüentemente, para a afirmação de um direito à memória. O anúncio da memória como categoria jurídica impõe, portanto, um exame sobre a capacidade do direito em entender o mosaico da memória, tarefa que desafia tanto as clássicas linhas dogmáticas do direito como os seus pressupostos de apelo positivista: que direito pode de fato responder à memória?

As justificativas do apelo social da memória nem mesmo a pós-modernidade, sempre criticada pela superficialidade de suas escolhas, conseguiu suplantar; ao contrário, como visto, é justamente o palco da pós-modernidade, com as suas contínuas inovações, que possibilita uma perspectiva atualizada à rememoração, alheia a uma história do progresso e disposta a revigorar narrativas oficiais. O direito, contudo, compreende essa dinâmica ou, ao contrário, filtra esse processo segundo os seus estreitos códigos dogmáticos? A afirmação do direito à memória, portanto, implica o enfrentamento de novas dificuldades – verdade, esquecimento, perdão, postura do Poder Judiciário e aceitação de práticas transicionais – que, ignoradas, abstraem quaisquer possibilidades de construção jurídica da memória.

Deve-se entender, em um primeiro momento, a usual correlação entre a memória e a verdade. O anúncio de que há um *direito à memória e à verdade* necessita ser compreendido inclusive a partir dos seus riscos: o vínculo da memória e da verdade pode permitir o contrassenso da exclusão de vítimas, sob o seletivo filtro da escolha – geralmente ideológica – da violência que pode, ou não, submeter-se aos critérios mnemônicos.

Derivativo desse problema, o apelo ético de uma nova história e do passado que ela deseja retomar também deve ser compreendido. Trata-se da possibilidade de confrontar a história até então construída, sob o escudo do progresso, com uma história que se interesse pelas vítimas que esse mesmo progresso gerou, mas se recusa a admitir. Almeja-se, portanto, delimitar de que modo a recuperação dos relatos daqueles que a história ignorou acena com a reconstrução de um direito humanizado. Sob esse mesmo enfoque, a compreensão da dinâmica peculiar que define os próximos – aqueles cuja memória interessa pelo simples afeto, reclamado como um direito inalienável para que se possa viver em sua plenitude o processo de luto e a totalidade da perda que a violência impôs – ganha especial significado. Trata-se de um novo anteparo ético para a afirmação do direito à memória, que torna pulsante a rememoração e a confirmação como uma condição de experiência de mundo, no íntimo direito de que os entes queridos sofram a perda das suas vítimas.

Finalmente, a análise da memória deve enfrentar os desafios dos esquecimentos, não apenas aqueles inerentes à desculpa do “não ter lembrado”, mas os que se anunciam como o instante do “deve ser esquecido”. Trata-se do teste definitivo do direito à memória, pois contempla o embate com o seu rival absoluto: afinal, se há o direito à memória, no mesmo sentido e em idêntica medida não haveria o direito ao esquecimento? Como associar a memória ao esquecimento e ao perdão quando as violências do passado exigem resposta? Quais são os reflexos de anistias políticas e de práticas transicionais – considerando a realidade do direito brasileiro – sobre a (re)afirmação do direito à memória?

A busca de respostas definitivas a esses questionamentos não é a aspiração deste estudo. Instrumentalizar novas reflexões sobre o modo como o direito concede espaço à rememoração é o desejo. Almeja-se, portanto, refletir sobre as (im)possibilidades jurídicas da memória em face das perspectivas e dos limites que o próprio direito lhe impõe.

4.1 HÁ UM DIREITO À MEMÓRIA. HÁ UM DIREITO À VERDADE?

Uma pergunta inicial para situar o problema: embora seja possível alocar a memória como uma rotina social que invariavelmente ingressa no mundo jurídico, por que essa compreensão deve necessariamente vincular-se à existência de uma suposta verdade, de incerto e desafiador significado?²⁵ De que verdade é possível falar quando o curso da memória ainda está em construção?

Não se trata de desprezar uma definição política já consolidada, inclusive na rotina do direito internacional²⁶. Deve-se analisar, apenas, se a afirmação de verdades históricas, *prima facie* concebidas, permite, contrariamente ao que se propõe e à própria dinâmica da memória, apropriações ideológicas que selecionam as vítimas suscetíveis de rememoração.

²⁵ Narra São João, o apóstolo, em seu evangelho (18, 20) – justamente ao redigir o testemunho do mistério da morte e da paixão de Jesus Cristo (em um inequívoco ato de rememoração, portanto) –, que o Filho de Deus, capturado pelos guardas judeus, foi entregue ao poder de Pilatos, à época gestor romano da Judéia. Não convencido dos crimes atribuídos a Cristo, Pilatos passou a interrogá-lo, a fim de saber quem, de fato, era ele e o que, realmente, havia cometido. Em um dado momento, após inúmeras perguntas, Cristo responde a Pilatos que veio ao mundo “a fim de dar testemunho da verdade” (Jo 18, 37) ao que prontamente Pilatos rebate, encerrando um dos mais inquietantes diálogos da história humana, com a derradeira dúvida: “Que é a verdade?” (Jo 18, 38). Para essa questão, fundamental ao próprio homem, Cristo não ofereceu resposta alguma, tampouco Pilatos aguardou e, como se a incerteza lançada no questionamento contivesse a sua própria explicação, anunciando que a afirmação da verdade não merece mais do que a doação da crença, prosseguiu com o interrogatório de Jesus Cristo, que, como todos sabem, culminou com a sua crucificação e morte. De fato, é extremamente simbólico o diálogo que travam Jesus e Pilatos, justamente no derradeiro momento em que a vida e a morte do Filho de Deus estavam em jogo. Foi nesse gritante cenário – que almeja ser lido como uma fábula da verdade – que a verdade apareceu, não como explicação, mas como a definitiva dúvida, que somente a fé poderia sanar. Esse episódio bem ilustra, independentemente de qualquer credo religioso, a problemática em torno da verdade, que não está naquilo que se anuncia, mas no que se admite e se aceita. Se para a religião a verdade repousa na fé, na política ela certamente não estará numa mera escolha, o que esclarece o intuito do presente estudo em situar a rememoração nas *violências* que a deturpação do poder estatal admitiu e não, em hipótese alguma, como privilégio de algumas vítimas em detrimento de outras; em uma exclusão, portanto.

²⁶ A própria noção de Justiça Transicional, em sua ideia de confrontação com o passado, traz como um dos seus fundamentos a necessidade da criação de comissões da verdade para apurar os responsáveis por ofensas a Direitos Humanos. Essa ideia – do resgate de verdades acerca do passado violento – guiou a prática transicional em inúmeros países, como Chile (1990), Polônia (1997) e África do Sul (1994) – BICKFORD, 2004. No Brasil, a mesma compreensão, embora recente, tende a firmar-se justamente a partir da criação da Comissão Nacional da Verdade para apurar as graves violações de Direitos Humanos praticadas no período ditatorial. Trata-se do projeto de lei nº 7.376/2000 (BRASIL, 2010). A correlação entre memória e verdade, portanto, constitui uma escolha já sedimentada, apesar de implicar riscos, geralmente ignorados, que os contínuos debates acerca das violências ditatoriais não permitem menosprezar.

Tendo em vista a necessidade de compreensão do relato e do testemunho das vítimas a fim de que a memória seja oposta às violências do passado, ou são todos os abusos que interessam, sem a eleição de vítimas preferenciais, ou a própria verdade restará contaminada por sua falsidade. Como, então, vincular memória e verdade?²⁷

Diante do contínuo ciclo da memória, com toda a sua carga cultural e transdisciplinar, em seus enfoques político e ético, permitindo que novas reminiscências venham à tona a cada instante e refaçam as certezas do próprio discurso histórico, faz-se difícil afirmar que algum evento possa ser deduzido em linhas definitivas ou imutáveis, como a verdade almeja. O tempo do agora ou insiste na história do progresso – e então o anúncio de uma verdade é fundamental – ou aposta na retomada das violências e no apelo ético das vítimas, abrindo mão de eleger, já que todas importam, quais delas podem ser lembradas a partir de uma verdade *prima facie* concebida. A própria dinâmica da memória a impele em direção à investigação e à (re)compreensão de supostas verdades.

O relato elaborado pela Comissão Especial Sobre Mortos e Desaparecidos Políticos – CEMDP, órgão vinculado ao Ministério da Justiça do Brasil, destinado a recuperar a memória dos *anos de chumbo*, consagra em seu título o vínculo da memória à verdade, *Direito à Memória e à Verdade*, e o justifica: “Redemocratizado, o Estado brasileiro cumpriu também um certo papel de juiz histórico ao fazer o resgate da memória e da verdade [...] Este livro-relatório registra para a história o resgate dessa memória” (BRASIL, 2007, p. 18).

²⁷ No Brasil há vítimas que trazem consigo um desafiador paradoxo: não integraram as fileiras dos dissidentes políticos e não lutaram ao lado das forças militares. Entretanto, quando as forças entraram em confronto essas vítimas foram geradas. Tratou-se de uma violência sem dono, compartilhada pelos dois lados, tanto pelo que incorporava o poder como por aquele, insurrecional, que aspirava a um novo poder. Somente por isso essas vítimas não gozam do direito à memória, a fim de que as violências que sofreram sejam igualmente rememoradas e integrem o conjunto dos fatos que devem compor o discurso político democrático? A elas não pertence o passado? Há alguma justificativa que permita excluí-las do rol das vítimas? O que pode ser dito sobre a violência que sofreram? É precisamente esse o risco que apresenta, no Brasil, a afirmação da verdade como argumento *prima facie* concebido e que elege como vítimas apenas os indivíduos que de algum modo fizeram frente ao regime ditatorial ou foram perseguidos pelos militares. Essa problemática é tratada no documentário intitulado REPARAÇÃO (MORENO, 2010), que aborda a história de Orlando Lovecchio Filho, cuja perna esquerda foi amputada devido a uma bomba colocada na biblioteca do consulado do EUA em São Paulo, em março de 1968. O autor do atentado, integrante do grupo VPR – Vanguarda Popular Revolucionária, opositor do regime militar brasileiro, obteve indenização pelas perseguições políticas que sofreu. Orlando, cuja amputação impediu-lhe de se tornar piloto aéreo, curso que havia concluído pouco antes do atentado, obteve apenas um benefício previdenciário e não teve reconhecida a sua condição de vítima.

É compreensível, diante das mentiras orquestradas pela ditadura militar, que a elas fosse oposta a verdade como meta a ser atingida. Trata-se, portanto, de um apelo ético, capaz de permitir a substituição da farsa dos suicídios, acidentes e desaparecimentos pela realidade das torturas, assassinatos e valas comuns destinadas às vítimas do regime ditatorial. Não há dúvida de que essa reclamação é urgente e inadiável e de que as verdades buscadas surgem como respostas às mentiras impostas. Antes da afirmação de qualquer verdade, contudo, o próprio exercício da memória deve ser preservado²⁸.

Deve-se compreender, diante desse alerta, como são usualmente trabalhados pelo direito brasileiro os conceitos de verdade e memória, numa operação que, paradoxalmente, não permite que se diga nem o que é a memória nem o que corresponde à verdade:

A reconstituição da memória, fundada na verdade é, portanto, essencial: é o meio pelo qual se pode readquirir o sentimento de justiça, na medida em que ela fornece o elo de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo. Resgatar a memória, com verdade, permite, ademais, elucidar o que é inconsciente e irracional, trazendo-os para o nível da consciência racional e garantindo um processamento transformador que ao mesmo tempo liberta e condiciona todas as possibilidades de reconciliação (BARBOSA; VANNUCHI, 2009, p. 58)

²⁸ O problema do vínculo e da afirmação conjunta de um direito à memória e à verdade está na carga semântica que a verdade traz para o senso comum, ou seja, algo que, por estar em consonância com a própria realidade, refletindo fielmente um fato ou um acontecimento, não admite contestação. É sob essa apropriação que o direito à memória e à verdade, quando defendido em face das violências cometidas pela ditadura militar, é questionado, justamente porque em sua composição usual anuncia não apenas a rememoração, mas também a verdade que deve ser retomada, antes mesmo de a memória ser vasculhada: “Se quiserem, de forma efetiva e justa, reviver a verdade desse passado, teriam que examinar não só todos os atos praticados pelos militares à época, mas também os dos militantes que protagonizaram cenas cruéis de terrorismo, sequestros (...) crimes hoje classificados como hediondos e dos quais alguns dos autores ainda se vangloriam” (TERRA, 2010). As mesmas críticas foram dirigidas ao PNDH-3, em sua tentativa de estabelecer uma Comissão Nacional da Verdade: “No início de janeiro, os presidentes dos Clubes Militar, Naval e de Aeronáutica, que representam militares da ativa e da reserva, divulgaram um comunicado onde afirmam que a proposta causa ‘divisão dos brasileiros’ e trará à tona ‘sequelas deixadas por ambos os lados’.O comunicado ainda diz que, caso a Comissão da Verdade seja instituída, ela deveria examinar os crimes cometidos por militantes de esquerda que combatiam o regime, além dos abusos praticados por agentes do governo” (BBC BRASIL, 2010). Curioso é observar – o que delimita por completo que a crítica se dá em face da afirmação de uma suposta *verdade* e não como condenação à defesa de um *direito à memória* – que mesmo o julgamento do Supremo Tribunal Federal, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 153 (que, por maioria, manteve íntegra a redação original da Lei da Anistia brasileira de 1979), ensejou o seguinte comentário: “Algumas anistias foram devidamente revistas. Não era o caso brasileiro. O STF, mais uma vez, fincou um marco de delimitação de espaços institucionais para a ação das diversas correntes político-ideológicas. Agora, deve-se pressionar pela abertura dos arquivos dos porões daquele regime. Sem riscos de revanchismos, é preciso saber o destino de cada vítima dos porões — para a História e como ato de respeito humano” (O GLOBO, 2010).

Verifica-se que o jogo entre a memória e a verdade é tratado como condição imprescindível para a afirmação da própria justiça²⁹. Há, contudo, um problema: apenas a memória fundada na verdade poderia se prestar para tal fim. O que permitiria, entretanto, afirmar que algo é verdadeiro em detrimento de outro, que é falso? Não é justamente a rememoração – que não é verdadeira ou falsa – quem possibilita essa compreensão? A afirmação do verdadeiro e do falso exige, por sua própria condição, a retomada do passado em sua totalidade, tanto do falso como do verdadeiro: é o que preconiza o direito à memória, sem que isso proíba, como resultado de sua dinâmica, a construção de uma verdade que, ao cabo, igualmente não será definitiva. Esse filtro – da verdade ou da mentira – embora derive da atividade mnemônica, não orienta a afirmação do direito à memória, que apenas almeja a recuperação de sentidos, no tempo presente, das violências que o passado legou. É a partir desse revigorado entendimento que se pode afirmar alguma verdade. Afinal, somente a totalidade da rememoração – sem a escolha do que não merece ser lembrado – permitirá a consecução de alguma verdade.

A mesma questão se apresenta quando são justificados os pedidos das vítimas do regime ditatorial brasileiro para que se lhes exibam os “arquivos da ditadura”, a fim de possibilitar que sejam conhecidos os detalhes das violências e dos desaparecimentos políticos:

No Brasil, entretanto, posto que passadas mais de duas décadas do término do regime militar, ainda não se restaurou por inteiro a verdade. Por exemplo, ainda não foram totalmente disponibilizados à população os arquivos da ditadura, a despeito dos esforços empreendidos pela Secretaria Especial e pela Comissão. Ainda não se mostrou, em sua integralidade, o que realmente se passou no período ditatorial. Resistências em abrir os arquivos da ditadura ainda subsistem em importantes segmentos do Estado, cujo dever é assegurar o direito de acesso às informações, franqueando-as, mediante procedimentos simples, ágeis, objetivos e transparentes. Nenhum governante tem o direito de ocultar a verdade dos fatos. A negação injustificada do amplo e livre acesso aos arquivos viola preceitos básicos de direitos fundamentais, além de ignorar os anseios da cidadania pela construção de uma memória coletiva e pelo acesso a informações estruturais para as vidas individuais

²⁹ Nem mesmo a identificação da verdade com a ideia de justiça supera a problemática da correlação com a memória: ocorre, apenas, a transferência dessa controvérsia para outro – e igualmente invencível – ponto de atrito: a adequada compreensão do que vem a ser a justiça, perspectiva que foge por completo aos objetivos deste estudo e sobre a qual já se debruça toda a filosofia. Lafer (2007, p. 333) exemplifica, por todos, esse vínculo: “É nesse sentido, para evocar o texto do padre Antônio Vieira que serviu de epígrafe a este trabalho, que a ‘A verdade’ – ao contrário da mentira – ‘é filha legítima da justiça, porque dá a cada um o que é seu’. No caso, dar a cada um o que é seu significa, democraticamente, tornar do conhecimento público, através de uma informação exata e honesta, aquilo que é e deve ser comum a todos: a *res publica*.”

de milhares de brasileiros. A reconstituição da memória, fundada na verdade, é, conseqüentemente, um passo histórico necessário e imprescindível à consolidação democrática (BARBOSA; VANNUCHI, 2009, p. 59-60)

Na verdade, a disponibilização dos arquivos da ditadura, com o acesso às informações e aos registros militares, consubstancia a busca da construção da memória ou, por si só, indica que aí está alguma verdade? Esta, sem qualquer dúvida, poderá ser conhecida, em sua amplitude, mas apenas a partir da rememoração. Admitir o contrário significaria alocar a verdade como realidade previamente cognoscível, antes mesmo do entendimento do passado; a verdade, então, não seria decifrada, mas reafirmada pela seleção mnemônica dos vestígios que importam à sua consolidação, como um pressuposto excludente da própria memória.

O risco é claro: permite-se, quando o passado é recuperado sob certas preferências, a eleição de uma verdade que antecede a rememoração, vale dizer, uma nova seleção de vítimas, pois escolher quem pode, ou não, participar da rememoração nada mais é do que admitir que uns, e não todos, fazem jus à memória. Essa opção informa, além disso, que a dinâmica da memória deveria se contentar com caminhos previamente escolhidos, apenas importando, nessa exclusão, as vítimas que podem ser recordadas. Isso, ao cabo, conduzirá a uma nova e desafiadora violência, a da negação da memória a alguns indivíduos com base justamente em uma pretensa verdade.

A afirmação de uma verdade *prima facie* concebida igualmente despreza a constatação de que a mentira também integra o jogo político e que somente a investigação da realidade (o exercício do direito à memória) possibilitará o emergir da verdade histórica. Assinala Lafer (2007, p. 332), em ensaio inspirado na obra de 1961 de Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, que a mentira pública, embora deva ser compreendida como exceção na prática política (não porque poucas vezes tenha sido empregada, mas porque não deve se tornar a regra), requer justamente uma “avaliação pública de seu emprego, através do acesso, no tempo, do direito à informação, que constitui, assim, um antídoto ao seu abuso”. Resta aceito, portanto, o manejo de instrumentos jurídicos – no caso, o direito à informação – que detectam o emprego abusivo da mentira. Trata-se, apenas, de instrumentalizar a própria memória que, aqui sim, anda de mãos dadas com a informação.

Daí porque também é possível compreender a mentira como um problema político, “que suscita dilemas éticos, pois põe em risco princípios e compromete resultados” (LAFER, 2007, p. 323). Nem mesmo a democracia, para o citado autor, estaria imune a essa composição de forças, razão pela qual encontrou, para modular a pertinência das mentiras empregadas no jogo político, o direito à informação destinado a conferir participação de todos os indivíduos na vida pública. A proposta de Lafer (2007) é desafiadora. Busca situar as relações entre a ética e a política a partir da noção da verdade, sem ignorar que a verdade factual, política em sua essência, sempre foi cultuada pela história graças à objetividade anunciada como valor possível. O direito à memória, por sua vez, almeja justamente romper com o caráter objetivo dos relatos; com isso, relativiza a própria verdade, que passa a ser aceita em um movimento contínuo, suscetível a repaginadas análises. Não se nega a verdade, mas se afirma a necessidade de sua sucessiva (re)construção:

A mentira, portanto, especialmente a mentira entre os homens que atuam e agem politicamente, não é, para retomar a reflexão arendtiana, acidental. A falsidade deliberada lida com fatos contingentes; com assuntos que não carregam no seu bojo uma verdade inerente, e não têm um corpo definido com a clareza da evidência. Por isso, são vulneráveis. Fatos necessitam testemunho e testemunhas confiáveis para serem estabelecidos, pois sempre comportam dúvidas. Por isso, a mentira é uma tentação, que não conflita com a razão, porque as coisas poderiam ser como o mentiroso as conta (LAFER, 2007, p. 322).

As compreensões de Arendt (2007) sobre esse tema tornam ainda mais intrincada a correlação entre memória e verdade. Para ela, haveria distinção entre a verdade filosófica, aquela inerente às “coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos” (ARENDR, 2007, p. 289), e a verdade factual, que “diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade” (ARENDR, 2007, p. 295). Essa classificação, embora a própria autora admita como não absoluta (pela opinião em que pode se transformar a verdade filosófica), é de fundamental importância, pois

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 (ARENDR, 2007, p. 295-296)

Ora, se a verdade factual é flagrantemente política e se é ela – e não a verdade filosófica – que dá contornos às descrições dos fatos, como então anunciar a memória a partir da verdade se esta é, em sua essência, a contínua compreensão de diferentes interesses e paixões e demanda repetida comprovação? Que se queira a verdade parece não haver dúvidas. A própria rememoração parte desse pressuposto. A verdade, entretanto, não é, ela própria, a anunciação completa do que busca afirmar, tampouco uma compreensão *prima facie* da realidade.

Prossegue Arendt (2007, p. 297), salientando que todas as verdades, mesmo a factual, buscam “asseverar a validade” de um determinado dado cognoscível. Justamente por isso são opostas às opiniões. Para tanto, é inerente à verdade trazer consigo algum elemento coercitivo, que a coloca além do consentimento que busca anunciar. As verdades, portanto, não persuadem; elas coagem. Isso, contudo, implica que os fatos anunciados como verdadeiros sejam continuamente submetidos a posteriores exames que afirmem a sua própria veracidade.

O direito a uma verdade, portanto, não é o direito de reconhecer um fato tal qual ele se desenrolou, mas a prerrogativa de retomar os relatos e os testemunhos sobre o que supostamente ocorreu, a fim de que, neste instante, a verdade imaginada seja confrontada com a verdade então construída (típica atividade de rememoração, portanto). O problema, conforme novamente assinala Arendt (2007, p. 301), é que nem mesmo a verdade factual – justamente aquela que sustenta um imaginado direito à verdade – está imune a novas versões e a um novo sentido:

Em outras palavras, a verdade fatural não é mais auto-evidente do que a opinião, e essa pode ser uma das razões pelas quais os que sustentam opiniões acham relativamente fácil desacreditar a verdade fatural como simplesmente uma outra opinião. A evidência fatural, além disso, é estabelecida através de confirmações por testemunhas oculares – notoriamente não-fidedignas – e por registros, documentos, e monumentos, os quais podem, todos, ser suspeitos de falsificação. No caso de uma disputa, apenas outra testemunha, mas não alguma terceira e superior instância, pode ser invocada, e, geralmente, chega-se a uma conclusão por meio de uma maioria; isto é, do mesmo modo que se concluem disputas de opinião – um procedimento inteiramente insatisfatório, visto que não há nada que impeça uma maioria de testemunhas de serem falsas testemunhas. Ao contrário, sob determinadas circunstâncias, o sentimento de pertencer a uma maioria pode até encorajar o falso testemunho. Em outras palavras, na medida em que a verdade fatural se expõe à hostilidade dos defensores de opiniões, ela é pelo menos tão vulnerável como a verdade filosófica racional.

Como poeticamente definiu Arendt (2007, p. 325), a verdade é “aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós”. Logo, a verdade se apresenta como uma questão eminentemente ética e política, a ser confrontada exatamente pela retomada das memórias, todas elas, sem qualquer exceção.

A afirmação da verdade preconcebida permite o estabelecimento de uma dinâmica paradoxalmente oposta ao objetivo que defende: a sua anunciação é um obstáculo à dialética de conferência do que um dia se anunciou como verossímil. Isso fere a perspectiva da memória, que não se contenta com linearidades e que, justamente nisso, busca distanciar-se do caráter cientificista da história. Além disso, a verdade – o que não se pode modificar – aguarda, inerte e calada, que alguém a encontre e a anuncie. Para isso há a rememoração, traduzida juridicamente como o direito à memória.

O direito, além disso, trabalha com uma dinâmica própria para dar conta da verdade, construindo, ao final, uma noção de verdade jurídica, “produto secundário de um mecanismo de solução de diferenças” (NAQVI, 2006, p. 246, tradução nossa). A verdade jurídica, portanto, é instrumental e depara-se com a sua própria limitação: o fato que anuncia não é necessariamente verdadeiro, mas compõe inegavelmente uma verdade aceita pelo direito, narrativa despreocupada com a rememoração.

A admissão política de um direito à verdade, tanto pela Organização dos Estados Americanos – OEA, referendando o posicionamento da Organização das Nações Unidas, como pelo Estado brasileiro em seu Plano Nacional de Direitos Humanos, não mitiga as constatações até agora delineadas; ao contrário, reforça o que foi dito. Por tais diretivas, fica evidente a *pertinência política* da verdade e não a sua alocação como *realidade jurídica de pronto cognoscível*, capaz de selecionar os eventos e os atores do passado que podem ser recordados: a Assembleia Geral da OEA reconheceu, mediante a resolução nº 2267, aprovada em 5 de junho de 2007, “a importância de respeitar e garantir o direito à verdade para contribuir e acabar com a impunidade e promover e proteger os direitos humanos” (OEA, 2007, tradução nossa). Também o PNDH-3, redigido pelo governo brasileiro, anuncia em sua diretriz 23 o “reconhecimento da memória e da verdade como Direito Humano da cidadania e dever do Estado” (BRASIL, 2009).

A apropriação política da verdade, contudo, não suprime a sua relatividade, diretamente proporcional aos apelos que ingressam no mundo jurídico e que fixam o que, da verdade, a sociedade deseja conhecer: o caráter pragmático da verdade jurídica, portanto. Em outras palavras, a verdade passa a ser aceita pelo direito a partir das insistentes reclamações que ingressam no terreno jurídico. Esses apelos informam o que, em um determinado momento histórico, deve ser trabalhado sob o emblema de que corresponde a uma verdade. É a partir disso que se compreende o trabalho preconizado pelas comissões de verdade, que filtram fatos para serem submetidos ao processo de rememoração. Paradoxalmente, ao ser anunciada desse modo, a verdade demonstra a sua incompletude: as demais versões que ela traz consigo são obscurecidas e passam a importar, apenas, à memória, ainda que subterrânea, que conservará incorruptíveis outras verdades, além daquela anunciada.

Compreende-se, portanto, que a dinâmica das comissões de verdade e de reconciliação – exceto se fundamentam os seus trabalhos em vítimas preestabelecidas – difere do mero anúncio de uma verdade *prima facie* aceita. As comissões objetivam apurar verdades pertinentes a um determinado momento histórico (NAQVI, 2006), sem excluir vítimas, relatos e episódios. Anunciam-se, pois, como uma prática transicional e por isso mesmo se preocupam com a harmonização social e a reparação das vítimas para que o ideário democratizante seja atingido. Para tanto, a totalidade do momento histórico rememorado interessa. É disso, e não de uma escolha prévia, que advirá a verdade. Afinal, “embora alguns

advirtam contra a atmosfera permissiva que gera o pós-modernismo, que tolera até mesmo os que negam os ‘fatos’ históricos mais documentados, um pós-modernista aduziria que as diferentes interpretações da verdade são fundamentais para precaver-se contra regimes absolutistas” (NAQVI, 2006, p. 253, tradução nossa).

Do passado, em contínua reconfiguração, emergem fatos, episódios e vítimas. Os vencedores não a contaram satisfatoriamente, mas mesmo assim insistiram que a história do progresso trazia consigo toda a verdade. Não será esse o risco que corre a defesa do direito à memória quando retoma o mesmo ideário progressista e almeja construir, por seus méritos, uma verdade política inegável? Abrir-se ao passado, portanto, é abrir-se à memória:

A abertura do passado quer dizer também que os chamados “julgamentos da história” não têm nada de definitivo nem de imutável. O futuro pode reabrir os dossiês históricos “fechados”, “reabilitar” vítimas caluniadas, reatualizar esperanças e aspirações vencidas, redescobrir combates esquecidos, ou considerados “utópicos”, “anacrônicos” e “na contracorrente do progresso”. Dessa maneira, a abertura do passado e a do futuro estão estreitamente associadas. (LÖWY, 2005, p. 158)

Também a testemunha – imprescindível ao ideário da Justiça Transicional (BICKFORD, 2004) – terá apenas uma “pretensão de verdade, mesmo que se trate de uma concepção de verdade distinta daquilo que habitualmente subsumimos sob o rótulo de teorias da verdade [...] a testemunha refere-se a algo do qual não existem planos” (MATE, 2005, p. 195). O testemunho, portanto, rememora; não assegura verdades.

Ao analisar a própria possibilidade do conhecimento, no intuito de delimitar a forma como o direito filtra os significados da verdade, Foucault (2009) afirma a existência de uma política da verdade ligada às diversas condições sociais (políticas, econômicas e mesmo de existência). Esses atributos, que moldam a prática do conhecimento e admitem a afirmação da verdade, “não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 27).

O medo da afirmação preconcebida de uma verdade é, portanto, a superveniência de uma verdade ideológica, o que, em última instância, macularia a própria extensão do direito à memória, restrito ao que previamente foi selecionado como pertinente. Rememorar, definitivamente, não é afirmar uma verdade; a memória pressupõe a contínua revalidação da verdade quando vasculha os relatos e os testemunhos da violência. Na construção da verdade, introjetada pelo direito, o jogo entre o poder e o saber assume, para Foucault (2009), um papel decisivo. Através dele, são modulados os aspectos do próprio sujeito do conhecimento, e tanto a verdade como o conhecimento serão apenas uma perspectiva:

Ou seja: o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo.

[...]

O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento em verdade. Devido a isso, o conhecimento é sempre um desconhecimento. Por outro lado, é sempre algo que visa, maldosa, insidiosa e agressivamente, indivíduos, coisas, situações. Só há conhecimento na medida em que, entre o homem e o que ele conhece, se estabelece, se trama algo como uma luta singular, um *tête-a-tête*, um duelo. (FOUCAULT, 2009, p. 25-26)

Como última palavra, mas não menos importante, há que se ter em mente o retumbante alerta que ainda hoje traz Nuremberg³⁰. Em maio de 1945, recém cessada formalmente a Segunda Grande Guerra, os Aliados, a França e a União Soviética, vencedores do conflito bélico, concordaram que os criminosos nazistas seriam julgados por suas atrocidades, mediante processos judiciais. Decorreram, daí, os julgamentos de Nuremberg, presididos por juízes americanos, ingleses e soviéticos (GOLDENSOHN, 2005). Estabelecidas as regras dos julgamentos, a acusação dos criminosos nazistas, também apresentada pelos vencedores da II Guerra, fundou-se, entre outras, nas seguintes alegações:

³⁰ Não estão em análise, aqui, as particularidades dos julgamentos de Nuremberg, como eles foram concebidos, seus antecedentes históricos, suas regras, suas especificidades procedimentais, as garantias outorgadas aos acusados e mesmo a dinâmica dos processos, dos vereditos ou das penas. Inúmeras obras se preocupam com essa temática, entre as quais Cooper (1947), Gonçalves (2001) e também, sob uma nova roupagem, Goldensohn (2005). Para os fins deste estudo, e considerando a temática em análise, interessa a deficitária compreensão da verdade e da memória que os julgamentos de Nuremberg ainda hoje acusam.

A alegação um era que os acusados haviam ‘participado como líderes, organizadores, instigadores ou cúmplices da formulação ou execução de um plano comum ou conspiração para cometer, ou que envolvia o cometimento de, Crimes Contra a Paz, Crimes de Guerra e Crimes Contra a Humanidade, conforme definidos no Estatuto.

A alegação dois estava ligada à primeira e indiciava os réus e vários outros que, durante muitos anos, “participaram do planejamento, preparação, início e empreendimento de guerras de agressão, guerras essas que também violavam os tratados, acordos e garantias internacionais” (GOLDENSOHN, 2005, p. 15-16).

Não haveria, nisso, qualquer problema. Afinal, a verdade já estava dada e o que deveria ser lembrado parecia claro: toda a sorte de violências que a Alemanha nazista conseguiu produzir. Entre os inúmeros atos de agressão estava a invasão da Polônia, em 1939, fato que ensinaria – como de fato ensinou – a responsabilização de seus causadores, réus em Nuremberg, justamente porque ela representava, em síntese, o cometimento de Crimes Contra a Paz, subsumidos na noção de guerra de agressão e na ideia de que ocorreu mediante a violação de tratados, acordos e garantias internacionais. Dessa invasão, contudo, peculiaridade que em Nuremberg não estava completamente esclarecida, também participou – ainda que dissimuladamente – a União Soviética (URSS). De fato, o ataque à Polônia apenas se deu a partir do acordo, não revelado satisfatoriamente naquele momento, entre a Alemanha Nazista e a União Soviética (o denominado pacto de não agressão), que estabelecia regras claras de divisão do país polonês entre os dois países invasores, que era tomado a leste pela URSS e a oeste pelos nazistas (GOLDENSOHN, 2005). É evidente, portanto, o incômodo a que se submeteu a Corte de Nuremberg:

As alegações um e dois, portanto, expuseram o tribunal à controvérsia, até porque deixaram de indicar a União Soviética por esses “crimes contra a paz” – o que teria sido politicamente intragável naquela época. A própria aparência de justiça foi deturpada também, porque os soviéticos atuaram como juízes e acusadores em Nuremberg. No cômputo geral, talvez tivesse sido melhor não levantar as duas primeiras alegações, mas se concentrar em crimes de guerra e crimes contra a humanidade. (GOLDENSOHN, 2005, p. 16)

Essa particularidade dos julgamentos de Nuremberg revela a dificuldade que tem o direito em compreender e modular a verdade, mormente quando esta é apresentada como um

valor precedente à memória. Não se está a dizer (e sequer há algum fundamento para que alguém o diga) que os crimes nazistas não mereciam exemplar julgamento e punição. Os limites aqui apontados apenas dizem que além deles reclamavam idêntica resposta os abusos que quaisquer outros Estados – no caso, a antiga União Soviética – patrocinaram. Ainda que seja compreensível, diante do assombro das barbáries da Segunda Guerra, que a verdade tenha sido apresentada pelos vencedores do conflito bélico, sabe-se, agora, que ela jamais foi definitiva ou irrefutável. As atrocidades nazistas, submetidas à Corte de Nuremberg, não deveriam ter impedido que outras violências, igualmente repulsivas, fossem trazidas à tona. Essas, contudo, foram sufocadas, justamente porque não ultrapassavam a rígida seleção dos acontecimentos tidos por verdadeiros naquele momento histórico.

A verdade, portanto, é perigosa. Não se recusa ao exame do real e do factível, mas em sua dimensão política admite-se excludente, privando de sua proteção outros fatos, igualmente relevantes e paradoxalmente verdadeiros. A memória, por sua vez, rompe com essa perspectiva. Embora política, o seu discurso não se dá pela repulsa aos relatos possíveis, mas pela compreensão de que, embora não rememorados neste instante, permanecerão abertos à rememoração na espiral do tempo, ensejando uma contínua construção na própria *comunitas*. O direito à memória, portanto, pluraliza-se a partir das inúmeras versões que o compõem.

No Brasil, ainda principiante no enfrentamento de sua memória política, há uma única verdade que ainda precisa ser aceita: a todas e quaisquer vítimas – e não apenas a alguns eleitos – pertence o direito à memória. São todos os vitimados que transferem as suas angústias para o tempo presente, o momento do agora, e com isso refundam a totalidade do passado no súbito instante de suas narrativas e dos seus testemunhos. Essa sensibilidade ética não está subsumida em qualquer verdade e igualmente não pode ser vedada com base em algum episódio previamente apontado como verdadeiro ou nas vítimas supostamente “reais”. A verdade que exclui é, em sua essência, violenta; por essa razão não poderia fundamentar, como usualmente se admite, discursos acerca da memória.

4.2 POR UMA HISTÓRIA DOS VENCIDOS: O TEMPO DA MEMÓRIA COMO ALTERNATIVA ÀS VIOLÊNCIAS DO TEMPO DO PROGRESSO

Uma das características da historiografia oficial, aquela que, como visto, realça o passado com as cores dos *vencedores*, reside justamente na narrativa que vê as aparentes vitórias de alguns como o emblema definitivo da marcha do progresso. A linearidade das descrições, a compreensão compartimentada do tempo, a suposta isenção que assume perante o passado, o anúncio de pretensas verdades, justificadas na autorreferência de sua alegação histórica, e até mesmo a imaginada organização temporal da sucessão dos eventos – como se fosse possível limitar o tempo num espaço e discriminar a evolução humana sob a ideia de um jogo infinito de causas e de consequências (típica promessa positivista, portanto) – revelam o anseio que a história deposita em suas próprias forças.

Paradoxalmente, é sobre essa história, em suas escolhas nem sempre compreensíveis e vinculadas ao interesse exclusivo dos que impuseram o curso dos acontecimentos, que tanto a política como o direito habitualmente fixam suas raízes, ignorando que o terreno movediço que sustenta esses relatos traz consigo a exclusão dos *vencidos* e dos vitimados. O intuito dessa opção é evidente: trata-se de anunciar o curso indefectível da própria evolução humana, que, apesar dos elevados custos das batalhas que presenciou, infalivelmente atingirá a própria redenção, o ápice de sua evolução e de seu progresso.

Assim, as perdas são, na verdade, custos das conquistas; as vítimas, sofrimentos necessários e já superados; os escombros, um mal necessário e o passado, o caminho já percorrido para o progresso que continua, indefinidamente, anunciando-se como o tempo vindouro. Trata-se da visão evolucionista da história, em que as conquistas fatalmente confluirão no grande rio do progresso, cujo curso ninguém jamais poderá interromper.

Não é difícil compreender a promessa evolucionista da história com base nos dogmas racionalistas e positivistas dos séculos XIX e de grande parte do século XX. Assim, é igualmente aceitável que tanto a política como o direito, sem mais dúvidas, construíssem os

seus próprios sentidos com base nesse compromisso com o progresso. Essa crença, contudo, despia-se de qualquer fundamento quando era oposta a uma simples pergunta: que história resta às vítimas, aos excluídos, aos párias, aos rejeitados, às minorias, àqueles que foram expostos a atos de violência, obrigados a calar; enfim, à imensa maioria de indivíduos condenados a participarem do grupo dos *vencidos*?

Faz-se preciso – tarefa que a clássica dogmática jurídica parece ignorar – romper em definitivo com a imaginada linearidade da história e com o seu anúncio do progresso, cujo mérito foi, apenas, depositar vítimas sobre vítimas a fim de garantir a continuidade a qualquer custo da doentia relação entre uns poucos dominantes e um batalhão de dominados sob o pano de fundo da catástrofe. Eis, aqui, o restaurador papel que ocupa a memória, cortando transversalmente os planos meticulosos da história oficial e trazendo à tona novas versões, justamente no grito daqueles que um dia foram calados, violentados e submetidos ao esquecimento. O tempo da memória é, portanto, o tempo de ruptura do progresso; trata-se do instante em que os *vencidos* e as violências submergem e anunciam as suas existências, como o alerta definitivo para o tempo presente.

Trata-se de buscar um novo alicerce para a história – e conseqüentemente fundar uma base ética que permita ao direito construir a categoria jurídica da memória – a fim de que o caminho tome como ponto de partida a vida inconclusa dos *vencidos*, frustrados em sua trajetória pela violência que lhes foi imposta, justamente pela crença de que a violência se fazia necessária para a consecução de um imaginado progresso. A compreensão das possibilidades dessa nova história passa invariavelmente pela ruptura proposta por Walter Benjamin em suas teses *Sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 2008)³¹:

³¹ O presente estudo centrará as suas análises nas *teses* de Walter Benjamin *Sobre o conceito de história*. A preocupação não se atém à totalidade das *teses* (ao todo 21 *teses* se neste total forem consideradas a *tese XVIII* e os *apêndices A e B* que integram, por assim dizer, o *conjunto da obra*), ao modo como foram propostas ou às irrestritas interpretações que permitem. Para esse fim, as análises de Löwy (2005) e de Gagnebin (2009) são suficientes. Importa, aqui, a forma peculiar como algumas das *teses* prenunciam a importância ética da memória, o que é de fundamental importância para a defesa de um direito à memória. Trata-se do anúncio definitivo de uma memória pulsante, desafiadora e preocupada tanto com as violências impingidas a dissidentes políticos como com os esquecimentos impostos às vítimas. Uma memória que desafia o curso inexorável do progresso e que grita pelas vítimas da história, uma opção ética em prol daqueles que combateram o improvável ou sofreram em face das violências que a marcha progressista permitiu, sob suas mais variadas concepções ideológicas. Resta saber, então, se o direito está efetivamente disposto e preparado para admitir a memória em toda a sua extensão e como componente desta nova história, humanizada e dissociada de pretensas e incertas verdades.

Aqui se encontra a questão “metafísica” da temporalidade histórica: Benjamin opõe a concepção qualitativa do tempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*), “que decorre do messianismo romântico” e de acordo com a qual a vida da humanidade é um processo de *realização* e não simplesmente de devir, ao tempo infinitamente vazio (*leere Unendlichkeit der Zeit*), característico da ideologia moderna do progresso. (LÖWY, 2005, p. 21)

O mérito de Walter Benjamin – e o que justifica a adoção de suas *teses* como o paradigma para a atribuição de sentidos ao direito à memória – reside tanto na fissura que ele impõe às linearidades intrínsecas ao positivismo histórico e jurídico como no modo ímpar de compreensão da própria história³². A evolução histórica, para ele, não se atrela a qualquer ideia de um progresso vindouro; ao revés, um anunciado progresso apenas mascara a continuidade ininterrupta das catástrofes. A suspensão dessa marcha caracteriza o instante da revolução, momento de emancipação que igualmente define o próprio tempo messiânico (LÖWY, 2005).

De fato, a crítica de Walter Benjamin mira fundamentalmente “o historicismo conservador, o evolucionismo socialdemocrata, o marxismo vulgar” (LÖWY, 2005, p. 33). Não busca ele, com isso, anunciar uma suposta neutralidade diante do que analisa (crítica que muitos ainda hoje dirigem àqueles que dizem não se filiar a alguma das dicotomias que disputam o monopólio do conhecimento); ao revés, a sua intenção é claramente opor-se a todas as mazelas que tanto o historicismo, como a democracia e o próprio marxismo admitem. O progresso que todos contemplam é, na verdade, o baluarte das violências que admitem.

A proposta benjaminiana rompe com essas linearidades históricas, insatisfatórias ao plano da memória (que graças ao seu caráter transcultural e transdisciplinar, imerso no

³² Como esclarece Löwy (2005, p. 36): para a escola materialista (Brecht), Benjamin não passaria de um marxista que faz uso metafórico da teologia; para a escola teológica (Gershom Scholem), ele seria um pensador judeu preocupado em afirmar o tempo messiânico, utilizando para tal fim os conceitos materialistas e para a escola da contradição (Habermas) ele simplesmente fracassou ao tentar conjugar termos distintos em sua própria dinâmica: marxismo, teologia judaica, messianismo e materialismo. Além disso, para ilustrar a diversidade de alicerces que fundaram a crítica benjaminiana ao progresso da história, não se pode dizer dele que fosse (e mesmo que não fosse) um historiador, um literato, um poeta ou um filósofo: “[...] nos raros momentos em que se preocupou em definir o que estava fazendo, Benjamin se considerava um crítico literário, e, se se pode dizer que tenha de algum modo aspirado a uma posição na vida, teria sido a de ‘o único verdadeiro crítico da literatura alemã’ (como colocou Scholem em uma das poucas belíssimas cartas ao amigo que foram publicadas)” (ARENDRT, 2008, p. 168).

próprio tempo, não pode almejar a afirmação de aparentes verdades, contraditórias à sua aspiração e pertencentes à historiografia). Nesse rumo, novamente Löwy (2005, p. 36) parece contemplar com propriedade a conjugação, supostamente impossível, orquestrada nas *teses* de Benjamin:

W. Benjamin é marxista e teólogo. É verdade que essas duas concepções são habitualmente contraditórias, mas o autor das teses não é um pensador “habitual”: ele as reinterpreta, transforma e situa numa relação de esclarecimento recíproco que permite articulá-las de forma coerente. Ele gostava de se comparar a Janus, que com uma das faces olha para Moscou e com a outra para Jerusalém. Mas se esquece freqüentemente que o deus romano tinha duas faces mas *uma única cabeça*: marxismo e messianismo são apenas duas expressões – *Ausdrücke*, um dos termos favoritos de Benjamin – de um único pensamento.

Essa aparente contradição é, na verdade, o caleidoscópio benjaminiano, capaz de produzir um número infinito de imagens, no mais das vezes indescritíveis, mas que jamais ignoram as cores das violências, dos esquecidos e dos oprimidos pela história oficial e pela marcha contínua do anunciado progresso.

Sem ignorar qualquer vítima do curso do progresso, sendo suficiente apenas o sofrimento que experimentou para que seja lembrada e integre a história, a perspectiva benjaminiana igualmente não menospreza os contínuos movimentos da lembrança, para quem o alicerce transdisciplinar e transcultural, mesmo em sua vertente política, devem ser assimilados pelo direito. A compreensão das *teses* deve necessariamente tomar em conta essa dinâmica.

O erro da história, para Benjamin (2008), é o anúncio de que anuncia a própria verdade, sempre tomada como sinônimo de um imaginado progresso: “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” é o que diz Benjamin (2008, p. 223) em sua *Tese II*, para, então, concluir que “Alguém está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil

força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente”. A redenção proposta repousa justamente no indivíduo e é impossível que este afirme qualquer felicidade pessoal dissociada da “redenção de seu próprio passado, a realização do que poderia ter sido mas não foi” (LÖWY, 2005, p. 48).

Nesse sentido, a rememoração das vítimas é inerente à própria redenção. Mas isso não é tudo: é imprescindível que essa consciência seja acompanhada da reparação dos sofrimentos vividos, a fim de que se dê a “realização dos objetivos pelos quais lutaram [as gerações vencidas] e não conseguiram alcançar” (LÖWY, 2005, p. 51). A herança que o passado continuamente deposita em nossas mãos nos insere no plano messiânico, a fim de que possamos responder aos apelos de outrora, calados no tempo. Löwy (2005, p. 53) é definitivo em sua análise:

O poder messiânico não é apenas contemplativo – “o olhar voltado para o passado”. É também ativo: a redenção é uma tarefa revolucionária que se realiza no presente. Não é apenas uma questão de memória mas, como o lembra a tese I, trata-se de ganhar a partida contra um adversário poderoso e perigoso. “Éramos esperados na terra” para salvar do esquecimento os vencidos, mas também para continuar e, se possível, concluir seu embate emancipador.

Com isso, os alertas de Todorov (2000) sobre os abusos da memória ganham revigorada pertinência. Afinal, a recuperação do passado, por si só, nada diz: “no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?”. A resposta, para Benjamin (2008), parece clara: para que o ciclo do contínuo progresso seja aplacado a partir da visão e rememoração das violências e das vítimas que o passado legou, evidente apelo ético (e que se diz jurídico a partir do anúncio de um direito à memória) a um novo tempo presente. É preciso, portanto, dar uma resposta urgente aos anseios do passado e de suas vítimas. Trata-se, como alerta a sua *Tese IV* (BENJAMIN, 2008, p. 224), de romper com a história que dá cores apenas aos *vencedores* para incluir no diálogo os *vencidos*, que “questionarão sempre cada vitória dos dominadores”. Esse ideia é complementada na sua *Tese V*:

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. “A verdade nunca nos escapará” – essa frase de Gottfried Keller caracteriza o ponto exato em que o historicismo se separa do materialismo histórico. Pois irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela (BENJAMIN, 2008, p. 224).

A história, então, deve deixar de ser contemplativa para inserir-se no próprio combate, tanto ao esquecimento como às violências reprisadas no tempo presente. Benjamin novamente critica, aqui, a apropriação histórica da verdade, cuja afirmação é também submetida à historicidade: não há uma palavra derradeira sobre o passado ou uma verdade histórica incontroversa; igualmente não há uma história que possa ser imposta e tampouco uma nova história construída a partir de um primado ideológico, que retira do indivíduo a sua condição de historiador de seu tempo (LÖWY, 2005). Não é por outra razão que Benjamin (2008, p. 224) esclarece em sua *Tese VI* que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”.

A rememoração, portanto, não se desvela em seu próprio culto. Ao contrário, somente se justifica como um direito quando é retomada para trazer algo ao tempo presente, na condição de resposta à violência e às vítimas que o instante atual produz:

Denunciar las debilidades de un hombre bajo Vichy me hace aparecer como un bravo combatiente por la memoria y por la justicia, sin exponerme a peligro alguno ni obligarme a asumir mis eventuales responsabilidades frente a las miserias actuales. Commemorar a las víctimas del pasado es gratificador, mientras que resulta incómodo ocuparse de las de hoy en día [...] Los serbios, en Croacia y en Bosnia, recuerdan de muy buen grado las injusticias de las que fueron víctimas sus antepasados, porque ese recuerdo les permite olvidar – eso esperan – las agresiones por las que se convierten ahora em culpables; y no son los únicos en actuar de ese modo. (TODOROV, 2000, p. 52-53)

Mais do que isso, na compreensão benjaminiana resta evidente que a rememoração das vítimas pressupõe o encontro com todas elas, sem qualquer exceção, pois somente dessa

forma o plano messiânico, no poder que deposita em cada tempo presente, adviria como a redenção, superação da barbárie e das ruínas do progresso da história. Paradoxalmente, e com esse anseio, outra fundada preocupação de Todorov (2000, p. 57) ganha resposta: não é possível escolher as vítimas que fazem jus à memória; todas elas devem ser lembradas, apesar dos filtros políticos que o tempo presente pode instituir: “es un hecho que Barbie torturaba a los miembros de la Resistencia, pero éstos hacían otro tanto cuando se apoderaban de un oficial de la Gestapo”.

A *Tese IX* de Walter Benjamin (BENJAMIN, 2008), certamente a mais difundida e cuja referência ao pintor Paul Klee já se tornou clássica³³, profetiza que o anjo da história, ao olhar para o passado, já não pode reviver os mortos ou aplacar os escombros da barbárie. Suas asas permanecem abertas por uma tempestade que o arrasta ao futuro, enquanto as ruínas não param de crescer. Essa tempestade seria justamente o progresso.

É evidente, aqui, a crítica mordaz à clássica concepção da história, que insiste na ideia de um contínuo progresso, inerente aos fatos que se sucedem na evolução humana. Uma história que não se preocupa com os custos despendidos na construção desse caminho, ignorando os operários do tempo, vitimados e esquecidos, e menosprezando as ruínas das barbáries, que em prol de um restrito número de *vencedores* sacrificou um sem-número de *vencidos*.

Todos os sacrifícios importam a esta nova história, para quem interessa a totalidade das ruínas, aquelas que o anjo da história observa atônito enquanto é empurrado para um futuro desconhecido. Ao anjo há uma única certeza: os escombros do passado persistem e não poderão, jamais, ser esquecidos. É preciso, pois, interromper o fluxo contínuo e devastador do progresso; é preciso reconfigurar a história e comprometê-la com os *vencidos* e as vítimas, como o inabalável apelo ético que as catástrofes da violência impõem.

³³ Trata-se da associação entre os tempos presente, passado e futuro a partir da interpretação dada à obra *Angelus Novus*, de Paul Klee.

De fato, os *vencidos* não se vinculam a qualquer poder; eles já não pertencem a essa crua compreensão, mas apenas acenam para o presente com o apelo para que as suas lutas e as aspirações, que os *vencedores* permitiram que fossem caladas, sejam recordadas a fim de superar as violências que o tempo presente aceita.

Para a derrocada do progresso admitido pela história (bem como pelo direito e pela política) torna-se imprescindível, como refere Benjamin em sua *Tese XIII* (2008, p. 229), a superação da ideia de um “tempo vazio e homogêneo”, que a história do progresso sempre nutriu como seu hábitat. É justamente a multifacetada disposição da memória que permite antever a possibilidade de novos relatos que preenchem o vazio do tempo e lhe conferem significados plurais e sempre cambiantes para os instantes da violência:

Lembremos aqui rapidamente que a crítica de Benjamin não diz simplesmente respeito à ideologia do progresso da social-democracia, nem somente à erudição cansativa, pretensamente desinteressada do historicismo; por trás dessas duas escritas aparentemente contraditórias da história, Benjamin visa a mesma concepção de “tempo homogêneo e vazio”, esse tempo indiferente e infinito que corre, sempre igual a si mesmo, que passa engolfando o sofrimento, o horror, mas também o êxtase e a felicidade. (GAGNEBIN, 2009, p. 96)

Os momentos da rememoração, além disso, condensam em sua própria emergência a totalidade das violências e dos escombros do passado. Em cada reminiscência aparecem os gritos emudecidos de todas as vítimas e de todos os oprimidos. É a eles que o direito deve lançar olhos, pois foi às vítimas que se negou a conclusão do ciclo existencial.

A pulsação de todo o passado em cada instante de sofrimento recordado é outro anteparo ético que defende Benjamin (2008, p. 230) em sua *Tese XV*: “O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência”.

Ao tempo do progresso – e de suas destruições e violências – é oposto o tempo da memória, qualitativo e descontínuo (*Tese XVII* – BENJAMIN, 2008, p. 231), que busca apenas unir o passado e o presente, sem que se profetize qualquer fim da história. Ao revés, a história, revigorada pela memória, encontrará aí o seu ponto de partida e a sua afirmação contestatória, faceta necessária para frear toda a destruição que a ideia de progresso admitiu. Será ela, então, redentora. E para tanto cada sujeito histórico fará parte de seu anúncio messiânico.

Essa incursão na análise da história benjaminiana permite colocar a memória, em toda a sua amplitude – delimitada desde o início do presente estudo – como uma robusta alternativa ao tempo do progresso, ideário que contaminou não apenas a história, mas também o direito e a política. A história dos *vencedores* legou somente a barbárie; a história dos *vencidos* ainda clama para ser construída.

A proposta ética de Walter Benjamin busca justamente conjugar essa distorção, o que apenas se faz possível quando os escombros do passado são revirados sem uma necessária linearidade espaço-tempo e as vítimas passam a ser ouvidas, no mais autêntico – e mesmo transcendental – episódio da rememoração: a ótica benjaminiana parte da “afirmação enfática da necessidade política e ética da rememoração, [...] portanto da necessidade de uma outra escritura da história” (GAGNEBIN, 2009, p. 06).

Essa outra face histórica trata-se, para Walter Benjamin, do tempo do agora, em que o passado invariavelmente ressurge no presente, num movimento súbito de interrupção do curso infinito do tempo da história. Não se trata do mero recordar, mas da recuperação do curso do devir que o passado obstou, como retumbante alerta ao tempo presente (GAGNEBIN, 2009). A vinda do passado ao presente não é, contudo, aleatória. Ao revés, anuncia a catástrofe como o cenário indissociável do curso humano, escombros sobre o qual deve erigir-se, para que a justiça seja então alcançada, uma nova história.

A compreensão benjaminiana da história confere autenticidade ao passado, no que rompe com a sua suposta autoridade e tradição. A rememoração das vítimas – pelo

testemunho e mediante novas narrativas – ganha papel preponderante neste jogo, pois instaura uma dinâmica própria na repaginação da história, para quem a violência continuamente anuncia suas particularidades e o alerta de que não apenas está a serviço do progresso como também permanece disposta a abocanhar outras vítimas e a permitir novas exclusões.

A partir da autenticidade conferida a todas as reminiscências, assim que surgem como instantes de ruptura no tempo presente, faz-se possível compreender a alegoria benjaminiana entre o ato de colecionar livros e a eleição dos momentos do passado que esboçam um novo contorno da história, em que a totalidade dos movimentos de outrora são necessariamente – e mesmo a contragosto do sujeito historiador – retomados:

Agora, em frente da última caixa semi-esvaziada, há muito já passou da meia-noite. Afloram em mim pensamentos diversos dos que acabei de relatar. Não são pensamentos; são imagens, lembranças. Lembranças das cidades nas quais achei tantas coisas: Riga, Nápoles, Munique, Danzigue, Moscou, Florença, Basiléia, Paris. Lembranças das salas luxuosas de Rosenthal em Munique, da *Stockturm* em Danzigue onde morou o falecido Hans Rhaue, do subsolo mofento e cheio de livros de Süssengut, Berlim Norte; lembranças dos recintos onde esses livros ficavam, da minha toca de estudante em Munique, do meu quarto em Berna, da solidão de Isetwald à margem do lago de Brienz, e por fim do meu quarto de criança, donde se originaram apenas quatro ou cinco dos muitos milhares de livros que começam a se empilhar a meu redor. Bem-aventurado o colecionador! Bem-aventurado o homem privado! De ninguém se esperou menos do que dele, e ninguém sentiu mais bem-estar do que aquele que pôde prosseguir sua existência desacreditada sob a máscara spitzweguiana. Pois dentro dele se domiciliaram espíritos ou geniozinhos que fazem com que para o colecionador – e me refiro aqui ao colecionador autêntico, como deve ser – a posse seja a mais íntima relação que se pode ter com as coisas: não que elas estejam vivas dentro dele; é ele que vive dentro delas. E, assim, erigi diante de vocês uma de suas moradas, que tem livros como tijolos, e agora, como convém, ele vai desaparecer dentro dela. (BENJAMIN, 2000, p. 235)

A autenticidade que o passado reclama traz consigo a emoção do sujeito que o evoca. É ele, em seus relatos, que constituirá a própria história: algo diverso do que contaram os *vencedores*, algo sensível ao que permitem os *vencidos*. O testemunho – e Walter Benjamin o incorpora quando se coloca na situação do colecionador –, aquele que não vê apenas livros, mas retoma sem qualquer linearidade o próprio passado que os cerca, é de fundamental importância nessa nova história. São eles, o colecionador e os livros, ou, se assim se preferir,

o sujeito historiador e os seus testemunhos e relatos, indissociáveis da coleção, inseparáveis do próprio tempo.

A coleção é o tempo, presente e passado. Neste, cada livro retomado traz consigo mais do que páginas, mas uma narrativa própria, capaz de ser descrita apenas pelo sujeito que a evoca graças ao tempo que vivenciou. O colecionador edifica a sua morada, o seu tempo, diante desses autênticos lampejos de rememoração. Neste instante, ele já não observa o passado, tampouco julga pertencer apenas ao presente. Ele desaparece dentro do tempo, confunde-se com a própria coleção; é, em si próprio, a conjugação do passado no presente, tornando a realidade algo distinto daquilo que se vê, pois as cores que ela expressa não abarcam a totalidade das emoções, relatos e experiências, que viveu e deve exprimir³⁴.

O apelo ético é claro: voltar-se para cada livro que compõe a coleção é, para o sujeito historiador, o momento da ruptura e da explosão de suas próprias reminiscências. Todos os apelos do passado emergem e no curto instante da erupção cada instante passa a ser, paradoxalmente, único e total, valorizado pelo esforço despendido na composição do tempo presente; aqui, cada livro, mesmo os que nunca foram lidos e estão a um canto da coleção, têm a sua história. Vedar essa história, de qualquer vítima, bem como anunciar um suposto e inexistente progresso, atenta contra a real história, aquela calada não por sua escolha, mas pela coação que lhe foi imposta. É contra essa barbárie, que ainda pulsa no passado inconcluso e almeja vir à tona a partir de novos relatos, que a memória deve ser construída em solo jurídico. Apenas essa perspectiva ética, disposta a trazer para o palco da rememoração todas as vítimas – e que se recuse a dar voz somente à documentação histórica dos *vencedores* – permitirá a humanização do próprio direito. A afirmação do direito à memória, a partir dessa nova história, é de fundamental importância para a consolidação desse percurso.

³⁴ Walter Benjamin, embora não o soubesse, colocou-se como o próprio sujeito historiador. Era o colecionador e, além disso, o escritor consciente das próprias vicissitudes, circunstâncias que preenchiam de significação a sua vida. A par de sua descrença no mundo e na ordem do progresso, foi isso que lhe possibilitou ver nos relatos e nos testemunhos a preocupação em contar o passado com a sensibilidade que a história linear e ininterrupta não permitiu. As linearidades, para qualquer trajetória, mormente as inconclusas, de nada adiantariam, pois jamais poderiam explicitar a totalidade do tempo vivido e das violências superadas (e cujas vítimas permaneciam incompreendidas). O conjunto das cartas que trocou com Gershom Scholem (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993) ilustra a contento essa realidade e, paradoxalmente, o fatídico vaticínio a que parecem condenadas todas as vítimas.

4.3 A DIMENSÃO TRANSCENDENTAL E INEFÁVEL DO SER HUMANO: A MEMÓRIA DOS PRÓXIMOS

Existe um compartimento obscuro e silencioso, no qual pulsam os reais e mais íntimos significados da palavra memória. Ali se manifestam todos os sentimentos humanos, sem receios e sem véus. Trata-se, talvez, do último reduto que a humanidade, por não saber como destruir, preserva orgulhosa. Depositam-se nele as angústias, as saudades e as lágrimas que merecem aqueles que um dia nos foram importantes, pelo afeto que a eles dedicamos. O semblante de suas existências nos basta; a certeza de que deles nos despedimos conforta. É o espaço da rememoração daqueles que nos são próximos, de nossos entes queridos, que marcam a nossa vida de modo indelével.

Esse recinto, ignorado por Catroga (2001) e apreendido por Ricoeur (2007), traz à tona a memória reclamada por aqueles que tomaram parte do corpo social logo ao nascer (e por que não dizer logo que concebidos?) e ao qual pertencerão mesmo após a sua morte, por meio de ritos fúnebres e pela recordação, celebrações mantidas justamente por aqueles com os quais preservaram o convívio. Mas não apenas isso: a memória cultivada por vínculos afetivos, ainda que sufocada, desafia o tempo e o perdão e jamais se rende a esquecimentos impostos.

Há um forte e emocionante significado na rememoração dos próximos: para a comunidade à qual pertencia, o indivíduo aplacado pela finitude – e importa lembrar que a morte aqui lamentada decorre da violência patrocinada pelo Estado – constituirá um reflexo comum e o derradeiro exemplo da condição que a todos sujeita. A sua recordação, quando o grupo social volta-se àqueles que lhe foram próximos, será respeitada justamente pelo vínculo afetivo que nutriam; para os próximos, os que vivem intensamente o luto, sobrevirão os sentimentos de afeto e amizade, o que tornará a compreensão da morte ainda mais profunda e, no mais das vezes, inexplicável.

Para os próximos, a morte nunca será banal, nem o nascimento será um mero dado demográfico (RICOEUR, 2007). A concepção e a morte delineiam, para eles (e para nós, que sempre construiremos as nossas relações e vivências ao lado daqueles que nos são próximos), o elo mais intenso do convívio, em uma profusão de sentimentos que apenas gestos, olhares ou exclamações poderiam definir.

Os próximos – aqueles que por mim se interessam pela amizade e afeto e aos quais igualmente deposito um carinho maior do que o mero olhar que estendo para o Outro – constituem um círculo importante do meu convívio, formatando de modo íntimo e duradouro a minha própria vida. Foram eles que se alegraram com o meu nascimento e serão eles que lamentarão a minha morte; ambos celebraremos a nossa relação e sofreremos pelo fim de nosso convívio:

Em qual trajeto de atribuição da memória se situam os próximos? A ligação com os próximos corta transversal e eletivamente tanto as relações de filiação e de conjugalidade quanto as relações sociais dispersas segundo as formas múltiplas de pertencimento ou as ordens respectivas de grandeza. Em que sentido eles contam para mim, do ponto de vista da memória compartilhada?

[...]

Por minha parte, incluo entre meus próximos os que desaprovam minhas ações, mas não minha existência. (RICOEUR, 2007, p. 141-142)

Como pretende Ricoeur (2007) na citação acima, faz-se adequado o emprego da locução “por minha parte”. De fato, os próximos ingressam de tal maneira na composição de minha intimidade que, na reciprocidade das relações que com eles entretenho, faz-se possível o emprego de pronomes possessivos: os meus amigos, a minha família, os meus pais, os meus filhos, a minha esposa. Por outro lado, também sou deles e eles, ao olharem para mim, identificam-me como algo mais do que o mero nome ou posição social que ostento: o meu amigo, o meu irmão, o meu marido, o meu filho. Nossas lembranças, intimamente compartilhadas, serão paradoxalmente apenas nossas (daí porque cada indivíduo construirá a sua própria compreensão de quem lhe é próximo), fato que permitirá distinguir o afeto dos que são íntimos do simples trato diário que as relações sociais exigem em suas trocas profissionais, de convívio e de cortesia.

Ainda que se negue o caráter ético que dá fundamento à rememoração, será possível suplantarmos a memória dos que são próximos? Haverá algum fundamento capaz de proibir que os entes queridos chorem e lamentem os seus mortos e confirmem a eles o significado que estes um dia imaginaram para a própria morte? Poderá alguém impedir que os próximos retomem o passado vivido em comum para que se alegrem com as conquistas conjuntas, recordem os momentos alegres e entristeçam-se pelo fim – por qualquer fim – que obstou a continuidade do convívio? Haverá algum Estado ou ideologia capaz de aplacar essa sincera e ainda autêntica – em pleno vazio da pós-modernidade – ligação entre aqueles que nutriram em vida a intimidade e a cumplicidade de seu vínculo?

Os próximos, portanto, inauguram um novo pedido para a memória; eles fundam o passado no presente e suas existências conduzem à fusão do tempo, que não continua nem termina, mas persiste como o instante das reminiscências. Essa compreensão é de fundamental importância para que se compreenda o insistente apelo daqueles que, diante das violências perpetradas por atos de governo, buscam apenas saber o paradeiro de seus próximos, ou onde estão depositados os corpos de seus entes queridos.

Os mortos, portanto, são chamados ao debate. Não os *outros*, mas os *meus* mortos, aqueles para os quais dedico minhas lembranças, minhas saudades e meu sofrimento. Se foram vitimados, que diferença isso faz? Não poderei eu, apenas por isso, enterrá-los, enlutá-los e recordá-los?

Como ensina Vovelle (2010, p. 325), em clara remissão ao tempo descompromissado da pós-modernidade, ainda hoje os mortos reclamam o seu espaço e surgem como um verdadeiro aviso: eles voltam “a povoar de forma inesperada um além do mundo visível, que o imaginário cristão desertou. É um sintoma, em sincronia com o que afirmam as pesquisas sobre as novas crenças que os homens inventam, desde a reencarnação até as comunicações com o além”.

De fato, e para limitar a análise à prática da rememoração dos mortos sedimentada no mundo ocidental, mesmo a clássica tríade *inferno – purgatório – paraíso* responde ao anseio

humano de rememorar, pelo luto, os entes queridos. O culto aos mortos acompanhou o próprio surgimento da Igreja Católica, inicialmente sob as máximas de salvação, no paraíso, e condenação, no inferno. Além dos salvos e dos condenados, contudo, havia outros:

Para os cristãos “não inteiramente bons” – a grande maioria -, impõe-se uma purificação necessária, que São Paulo havia prescrito pelo fogo. Faltava definir o local, a forma e a duração. Do mesmo modo, durante os vários séculos que viveram na ideia de que o fim dos tempos estava próximo, havia a interrogação quanto à condição intermediária dos eleitos: um sono, um descanso, que Tertuliano (II d.C), tinha designado como *refrigerum*, enquanto alguns falam do “seio de Abraão” – esta dobra do manto do patriarca onde as almas estão à espera (VOVELLE, 2010, p. 27).

É sob essa realidade que o purgatório passa a ser admitido no mundo cristão. Não se trata da retomada histórica de um conceito – que a muitos pode parecer arcaico – inerente às práticas católicas, mas de situá-lo como o reduto encontrado, no mundo ocidental, para que a maioria dos mortos, já que o caminho para o céu era destinado a poucos, não fosse condenada ao inferno, lugar sem fuga e digno do próprio esquecimento. O purgatório surge, assim, não como um local de condenação, mas como um rito voltado à redenção, justamente a partir da memória que exercitam os vivos em face de seus mortos (VOVELLE, 2010).

Trata-se do local que permite a oração para os mortos e sua redenção, independentemente de seus pecados, já expiados no sofrimento de suas almas, rito de passagem que, além do sofrimento temporário pelos pecados causados em vida, ensejaria a lembrança contínua daqueles que ficaram, justamente dos próximos, de quem o morto fatalmente aguardaria as preces para que o seu perdão fosse alcançado (VOVELLE, 2010). A rememoração, portanto, será crucial para a superação desse estágio de sofrimentos.

O purgatório surge envolto na ideia de um ponto de parada na viagem em direção ao paraíso. Para que a jornada prossiga, ao morto – providência a ser cumprida pelos próximos – devem ser dedicadas lembranças e preces. Solidifica-se na cultura cristã, portanto, a ideia de passagem ritual pelo purgatório como uma das etapas de culto aos mortos, no que a rememoração encontra terreno fértil, capaz de interferir no próprio curso da morte.

Diante disso, ainda que se negue o resgate da memória à sociedade, sob o cômodo emblema do perdão recíproco (esquecimento, na verdade), isso jamais poderia ser imposto àqueles que se alimentam da memória simplesmente porque, outrora, tomaram contato com a minha existência e, a partir disso, tornaram-se próximos a mim, tanto em vida como após a morte. A compreensão cultural da própria morte, como visto, obsta essa possibilidade.

Ao direito, tal esboço da memória é de essencial importância, pois direciona a atividade hermenêutica, em face de supostas anistias – e convenientes esquecimentos –, para o *locus* da memória, também admitida como faceta transcendental do ser humano, manifestação não objetificável e, ao mesmo tempo, alheia a catalogações.

Os próximos reclamam mais do que uma ética da alteridade pode tentar oferecer; eles não são os Outros, que comigo, na intensidade do olhar, compõem o quadro das relações sociais; eles são íntimos a mim, aqueles com os quais conjugo alegrias e sofrimentos e para os quais o culto da minha memória terá um sentido transcendental, justificável desde o instante em que sou lançado ao mundo. O mesmo quero a eles: alegrar-me com os seus nascimentos, satisfazer-me pela nossa proximidade, entristecer-me pelas suas mortes e ter a certeza de que, ao menos, poderei celebrar o rito de suas partidas. Os próximos instituem uma ética própria: trata-se do grito desesperado que implora a permissão de viver o luto, ritualizá-lo, espiritualizá-lo ou, se assim eu o preferir (porque são os *meus* entes queridos, os *meus* próximos), simplesmente sofrê-lo. Eis, aqui, a mais contundente manifestação transdisciplinar e transcultural que cerca o fenômeno da memória. Infelizmente, o direito, sempre preocupado com a sua própria racionalidade, parece insistir com a ignorância desse apelo humano.

Para os próximos, o direito à memória, em sua construção ética, é mais intenso e mais sensível. Transfigura-se no direito de sentir saudades e de velar os próprios mortos. A lembrança dos mortos, daqueles que foram e sempre serão próximos, exige, por meio de símbolos e ritos próprios, a permissão para viver e sofrer o luto; proibido este, a maior violência imaginável restará perpetrada; sequer haverá vítima capaz de expiar, em prol da reconciliação social (GIRARD, 2008), o esquecimento imposto.

4.4 É (IM)POSSÍVEL UM ESQUECIMENTO?

A memória desafia as práticas violentas. Não as combate, mas as censura. Ela se manifesta com a sonoridade estridente de um alarme, o aviso definitivo para o tempo presente de que o passado legou, sob a fábula do progresso, vítimas, cadáveres insepultos e exclusão. Os escombros de outrora e as cores gritantes da barbárie ainda persistem e aguardam o necessário inventário. O direito à memória responde a esse novo apelo ético, à rememoração dos que restaram ceifados do curso de suas vidas e mesmo daqueles que sequer foram devolvidos, já mortos, às suas famílias, aos seus próximos. Não se trata de um alerta destinado ao futuro, mas ao tempo presente: é o instante do agora o momento messiânico da redenção. As vítimas são irrecuperáveis, mas os seus sofrimentos pulsam e as suas trajetórias inconclusas exigem respostas para a violência que ainda se manifesta.

Delineia-se, assim, o direito à memória, que não pode se contentar com uma mera categorização jurídica – sob pena de adentrar no amorfo recinto das dicotomias, das linearidades, das classificações excludentes e dos anúncios de um progresso perene, que tão bem caracterizam o direito em suas linhas clássicas –, mas, pela própria dinâmica de sua gênese, transdisciplinar e transcultural, deve objetivar a proteção de todos os indivíduos, no tempo presente, diante das investidas violentas dos atos autoritários. O direito à memória não corresponde a um vazio apelo ao passado, mas à constatação de que as vítimas que este gerou ainda falam ao tempo presente.

O direito, contudo, permite que a memória pavimente o seu caminho para se traduzir como uma escolha jurídica ou, ao revés, compreende a memória segundo os seus próprios filtros, nem sempre claros e no mais das vezes excludentes? O que o direito pode, e está preparado, para dizer sobre o mosaico da memória?

A associação da verdade à memória, não como possível consequência mas como inevitável fundamento, como visto, contribui apenas para manter a dinâmica já conhecida. Afinal, o direito tece as vestes de suas particulares verdades, que, para gozarem desse

qualificativo, são autenticadas segundo os seus códigos, previamente estabelecidas (FOCAULT, 2009). A apropriação da verdade como algo já conhecido e evidente, traz consigo o sério risco – até então ignorado pelos defensores do direito à memória e à verdade – da paralisação do recurso jurídico à memória, justamente porque o uso que o direito faz da verdade é linear, dicotômico e procedimental, o extremo oposto do que se espera da memória e de uma nova história, mormente quando são considerados os aportes éticos benjaminianos.

Por outro lado, a memória que ignora a história dos *vencidos* está fadada a reprisar o caminho já descrito pelos *vencedores*. Novamente linear e excludente, essa compreensão histórica aproxima-se de modo íntimo da dogmática positivista do direito, que contempla o tempo em camadas, umas sobrepostas às outras, num derivativo infinito de causa e consequência, em que o código *amigo* versus *inimigo* constitui uma escolha aceita. Trata-se, apenas, da história do progresso, tão bem concatenada com categorizações e conceitos repressivos e excludentes do direito, um direito dogmático e não um direito humanizado. Daí porque uma nova história – no anúncio irrestrito da memória como o seu componente renovador – faz-se imprescindível.

Junto a essa nova história, e para que o direito à memória igualmente se concretize, parece necessária, portanto, uma atualizada abordagem do próprio direito, capaz de permitir uma aproximação com a dinâmica da memória, plural, política, subterrânea, transdisciplinar e transcultural e, em virtude disso, romper com compartimentações positivistas, restritivas e alheias às diferenças que configuram o *habitus* social.

Para a máxima efetividade da memória em suas vestes jurídicas importa um direito igualmente inclusivo e transdisciplinar, alheio aos arranjos do poder que pretendem hierarquizá-lo (novamente sob a fantasia do progresso), atento às diferenças, alicerçado no próprio pacto da convivência, despido de dogmas e verdades, preocupado em incluir e, principalmente, fundado na ideia de humanidade (VIAL, 2006). Ao direito, para que assuma a memória em toda a sua extensão, faz-se necessário, portanto, que seja fraterno:

É, nesta perspectiva, em conjunto com as mais diversas áreas do conhecimento, que o direito moderno deve ser estudado, aplicado e refletido, e não apenas, como tradicionalmente vem ocorrendo, a partir da ótica dogmática e formalista. Estudar o direito a partir de uma visão transdisciplinar implica em construir um novo referencial para a própria ciência do direito, o qual deve se fundamentar em outras áreas de estudos que estão intrinsecamente ligadas “com” e “nos” fenômenos sociojurídicos. (VIAL, 2006, p. 129)

O mosaico da memória somente pode atingir o seu formato definitivo e mostrar em toda a sua extensão o desenho que buscou construir com a junção de seus fragmentos mnemônicos a partir da otimização da ideia de Direitos Humanos. Para tanto é imprescindível a assunção de uma responsabilidade compartilhada pelo instante do tempo presente:

O direito fraterno coloca, pois, em evidência toda a determinação histórica do direito fechado na angústia dos confins estatais e coincide com o espaço de reflexão ligado ao tema dos Direitos Humanos, com uma consciência a mais: a de que a humanidade é simplesmente o lugar “comum”, somente em cujo interior pode-se pensar o reconhecimento e a tutela. Em outras palavras: os Direitos Humanos são aqueles direitos que somente podem ser ameaçados pela própria humanidade, mas que não podem encontrar vigor, também aqui, senão graças à própria humanidade.

[...]

A *humanidade*, então, despojada do seu conteúdo metafísico, nos encontra descobertos diante das nossas responsabilidades na seara dos Direitos Humanos: o direito fraterno pode ser a forma mediante a qual pode crescer um processo de auto-responsabilização, desde que o reconhecimento do compartilhamento se libere da rivalidade destrutiva típica do modelo dos “irmãos inimigos”. (RESTA, 2004, p. 13-14)

De fato, a rememoração em sua face jurídica – a de um direito à memória – não pode menosprezar a sua índole política (inerente à própria memória). Daí porque ela exige, em sua ratificação jurídica, um compromisso conjugado, em que o pacto pela retomada dos escombros do passado não se dá para que hostilidades sejam neutralizadas (modo como o direito ainda hoje estabelece os seus códigos), mas para que a própria *comunitas* manifeste-se como a “face trasmutada da amizade política” (RESTA, 2004, p. 35), típico semblante do direito fraterno, portanto.

A consecução dos Direitos Humanos – entre os quais se insere o destinado à memória – deve se preocupar com as responsabilidades por todos assumidas, com o passado que revigora os prenúncios do tempo presente, e não com insatisfatórias remissões a uma figura central e hierarquizada, o Estado soberano, supostamente o único responsável pelo enfrentamento das violências que o momento do agora enfrenta. Logo, já não interessa o binômio *amigo e inimigo*; antes dessa oposição anuncia-se a *comunitas* como um valor congregador e conciliador que, previamente a qualquer pronunciamento judicial ou compreensão legislativa, permite o enfrentamento mediado dos traumas e dos conflitos sociais que o passado trouxe para o agora, sem nunca perder de mira a aposta inclusiva e aberta à repaginação do próprio cosmopolitismo (RESTA, 2004), espaço último da memória humanizada.

O anúncio do direito à memória, além de refundar o próprio entendimento da rememoração, implica um novo olhar sobre a dinâmica do direito: os seus fundamentos, se é que existem ou podem persistir, devem ser repensados. Afinal, pela ideia de fraternidade é a comunidade quem configura o seu próprio pacto e, com ele, delinea o que lhe é urgente e importante. É entre essas escolhas políticas, por meio desse compromisso fraterno – entre escolhas políticas conjuntas e compromissos partilhados, portanto –, que o direito à memória pode ser conjugado em todos os seus tempos e modos verbais. Fora disso, linearidades insatisfatórias o definirão e os medos dos abusos da memória (TODOROV, 2000), eventualmente excludente, hierarquizada, perfeccionista, anunciadora de pretensas verdades e despreocupada com o tempo presente, tornam-se receios fundados.

Não se trata, em absoluto, de apontar, a partir disso, uma resposta definitiva e intransigente para a problemática da memória. A intenção é justamente oposta: possibilitar novas análises que superem o modo deficitário como o direito ainda contempla, em sua ideia de hierarquização, as relações entre memória, esquecimento e perdão. A persistência do direito à memória em face de anistias políticas e a compreensão de uma justiça transicional constituem derivativos imediatos desse problema, que somente a ótica de um novo direito, despido das amarras positivistas e distante do progresso sonhado pelos *vencedores*, pode enfrentar.

4.4.1 Perdão e Esquecimento: A Difícil Equação da Memória

A disputa que travam a memória, o perdão e o esquecimento anuncia-se como a encruzilhada derradeira do direito à memória. A fim de equacionar essa problemática faz-se imprescindível ter em conta que a rememoração aqui focalizada liga-se às reminiscências de períodos violentos (no caso, os abusos admitidos pela ditadura militar brasileira a partir de 1964 até a entrega do poder à sociedade civil, em 1985). Interessam, portanto, as cores gritantes e pouco sutis da violência a fim de que, a partir dessa dinâmica, possa ser compreendido o processo da memória, inclusive em sua face jurídica.

Essa compreensão diz o suficiente: a sobrevivência da lembrança não se dá apenas no reencontro dos vestígios ou na preservação dos rastros, mas como apelo ético que as vítimas transportam para o tempo presente. É a violência o que está em jogo. A memória, neste nível ético-político, na confrontação com as barbáries impingidas ao Outro – e também aos próximos – não é apenas “obrigada” (RICOEUR, 2007, p. 99), mas necessária à dívida que nos solicita e ao inventário que o tempo presente invariavelmente busca refazer: sob o pretexto de um progresso (na história já contada e insuficiente) ou segundo as narrativas revigoradas dos *vencidos* (em uma história que se anuncia redentora e possível).

O desafio enfrentado por Ricoeur (2007), ao tentar compreender as interconexões entre a memória, a história e o esquecimento, surpreendentemente passou ao largo do apelo ético desenvolvido por Benjamin em suas *teses sobre o conceito de história* (2008), dedicadas a encarar esse problema, ainda que para tanto tenham assentado a necessidade de repensar a posição dicotômica dos *vencidos* e dos *vencedores* e rechaçado a ideia de um inevitável progresso como percurso inerente à narrativa histórica.

Em sua incursão pelos desafios da memória, ele se limita a utilizar as contribuições benjaminianas já ao final do caminho, não por acaso sob o sugestivo título de *História*

infeliz?, numa isolada remissão à *tese IX*³⁵. Além disso, afirma equivocadamente que a junção dos fragmentos – dos *vencidos*, portanto – seria possível apenas “se o futuro pudesse salvar do esquecimento a história dos vencidos” (RICOEUR, 2007, p. 506). Na verdade e como já visto, a proposta benjaminiana se dá como alerta ao tempo presente (LÖWY, 2005), em clara oposição a um imaginado tempo do progresso. Logo, não se anuncia o futuro como o momento da redenção ou a foz do progresso; este, ao contrário, apresenta-se como o dever de cada instante, traduzindo-se no momento do agora.

A proposital exclusão de Walter Benjamin do debate proposto por Ricoeur (2007) surpreende, mas é compreensível: para o pensador francês, o apelo ético da rememoração, aquela exigida pelas vítimas como anseio da própria justiça (com todos os riscos da sua equiparação com a verdade), caracterizaria um *dever de memória*, compreendido apenas nos rígidos limites entre os usos e abusos tanto da memória como do esquecimento:

A questão colocada pelo dever de memória excede assim os limites de uma simples fenomenologia da memória. Ela excede até os recursos de inteligibilidade de uma epistemologia do conhecimento histórico. Finalmente, enquanto imperativo de justiça, o dever de memória se inscreve numa problemática moral que a presente obra apenas resvala. Uma segunda evocação parcial do dever de memória será proposta no âmbito de uma meditação sobre o esquecimento, em relação com um eventual direito ao esquecimento. Seremos então confrontados com a delicada articulação entre o discurso da memória e do esquecimento e o da culpabilidade e do perdão (RICOEUR, 2007, p. 104).

Depreende-se, assim, que a conjugação da memória e da história (e os correlatos vínculos com o perdão e o esquecimento) é tratada à margem dos problemas éticos que suscita. Embora estes percalços não sejam desprezados – pois Ricoeur (2007) está ciente de que a condição histórica de afirmação da memória consolidou-se após os horrores

³⁵ Tese IX de Walter Benjamin (BENJAMIN, 2008, p. 226): “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso”.

da Segunda Guerra – não são tomados como um possível fundamento para a ilustração do mosaico da memória. Não há, assim, uma preocupação clara em situar a dinâmica da memória a partir da violência que é tanto a sua origem como o seu palco de combate.

Esse alerta é de fundamental importância para uma filtragem crítica das concepções que o autor tece a respeito dos abusos da memória e do esquecimento, expressos em três frentes: (a) uma memória impedida, em que os esquecimentos ocorrem pela impossibilidade de ter acesso ao passado e, conseqüentemente, de realizar o trabalho de luto; (b) uma memória manipulada, em que o esquecimento é fruto da seletividade, no mais das vezes ideológica, do passado a ser narrado no tempo presente e, finalmente, (c) um esquecimento comandado (não seria sinônimo de uma memória proibida?), em que o acesso ao passado não é permitido com base em um dever de esquecimento imposto por anistias políticas, supostamente necessárias ao apaziguamento social.

Ainda que a retomada integral do passado seja, de fato, algo impossível (a seletividade da própria memória a impede), não será essa contingência do esquecimento que impossibilitará o resgate das reminiscências que parecem adormecidas, mas para cujo despertar basta a rememoração. Em outras palavras: mesmo os esquecimentos persistem como memória. Pulsam calados na escuridão da noite, aguardando a claridade da manhã para que sejam vistos. Tão logo visualizados, já não serão esquecimentos, mas lembranças desprezadas que agora vêm à tona, trazendo consigo a inquietante dúvida: Como foi possível esquecer, ainda que momentaneamente?

Assim, como acertadamente aponta Todorov (2000), a memória não se opõe ao esquecimento. Ambos fazem parte da mesma dinâmica. A seleção mnemônica, todavia, ao menos quando é tomada em seu recorte político, não pode se furtar ao apelo ético que a reclama. É a partir disso, apenas, que a imposição de anistias – principalmente quando partem de um centro difusor ilegítimo (quando é o próprio poder autoritário, e não o povo, por meio de suas assembleias representativas, que as institui – RICOEUR, 2007) – revela-se deficitária ao plano da memória:

Ninguna institución superior, dentro del Estado, debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar por sí mismo la verdad de los hechos, aquellos que no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. Es algo sustancial a la propia definición de la vida en democracia: los individuos y los grupos tienen el derecho de saber, y por tanto de conocer y dar a conocer su propia historia; no corresponde al poder central prohibírsele e permitirsele. (TODOROV, 2000, p. 16-17).

Na dinâmica da memória, portanto, os esquecimentos se dão justamente a partir do que foi obstado à memória. Mesmo assim, a memória, em toda a sua plenitude, e contrariamente ao influxo do abuso do esquecimento admitido por quaisquer anistias, preserva-se latente, apenas aguardando o instante para vir à tona como escolha política.

Não se pode ignorar, ainda, que o risco do esquecimento diz tanto quanto o temor do excesso da memória. Se uma das faces dos abusos da memória reside na autorreplicação indefinida das vítimas em busca de vantagens no jogo político (o estado de eterna vítima impossibilitando, por sua própria natureza, qualquer reparação pontual e ensejando um privilégio permanente na disputa dos interesses políticos: um típico “estatuto da vítima” – TODOROV, 2000, p. 54), um dos semblantes dos abusos do esquecimento, por sua vez, é justamente ignorar a “prioridade moral que cabe às vítimas” (RICOEUR, 2007, p. 102) como dívida transmitida pelo passado.

Nessa paradoxal construção sem formas geométricas definidas – contrariamente ao que deseja o direito em sua clássica vertente positivista –, a memória surge como a luta diante do esquecimento. Este, por sua vez, emerge como a memória simplesmente proibida, velada ou – e isso é de singular importância na história política brasileira – anistiada. Compreende-se, então, o aviso de Mate (2005, p. 124):

A memória surge do hiato entre incompreensibilidade e conhecimento e é a categoria adequada que serve ao caráter inaugural, originário do acontecimento. Se Auschwitz é o que dá o que pensar, o é devido à presença constante em nosso presente de um ato passado que está presente para a razão graças à memória.

Anistias, portanto, não impõem o esquecimento: julgam o passado como uma realidade já decorrida, ou que não deva ser retomada justamente em prol do acordo político arranjado para a paz social, mas não têm a força necessária para fazer do “não lembrar” a mesma exigência ética que desperta o “dever de memória” em face dos trajetos inconclusos, do progresso imposto e das vítimas das violências. Embora almejem o “fazer esquecer”, o que as anistias impostas efetivamente conseguem reside no “adiar a memória”; o passado que obstam permanece latente e as suas violências exigem – ainda que subterraneamente – o imprescindível trabalho de luto, no alerta que todos os projetos vedados anunciam ao tempo presente. Enquanto a memória não opera às claras, é a violência que trabalha na autorrepetição (certa de que a impunidade, no anúncio do esquecimento, será o seu escudo):

O passado não intervém transformadoramente no presente graças a sua própria perfeição, mas para sua não-realização e para sua artificiosidade que comungam com as exigências que nascem de um presente irreconciliado. As exigências não cumpridas do passado abrem os olhos para as atuais e reclamam seu cumprimento. (ZAMORA, 2008, p. 224)

Se a memória e o esquecimento transitam no mesmo caminho, porém em sentidos opostos (a memória trazendo à tona justamente o que não pode ser esquecido e o esquecimento apenas adiando a inevitabilidade da memória) o que então é possível dizer sobre a conjugação dessa realidade com a ideia de um perdão, o horizonte compartilhado tanto pela memória como pelo esquecimento?

Uma advertência inicial pode dar a tônica do problema a ser enfrentado: “O que oculta a política amnésica não é tanto um passado vergonhoso quanto a violência sobre a qual está fundada a política atual, e que esta exerce para mantê-la” (MATE, 2005, p. 164). Diante disso, que perdão é possível construir (conceder ou aceitar) quando as violências geradas persistem, inacabadas ou repetidas? Mais do que isso: a anistia teria a potencialidade, já que o esquecimento que propôs não modificou a expectativa da memória, de instaurar o perdão?

O perdão, em sua própria concepção, surge como uma resposta possível à culpa, atribuível a alguém em virtude de suas faltas: o perdão, mormente em casos extremos como os de crimes contra a humanidade, pressupõe a possibilidade da punição. Aliás, é justamente em virtude dessa concepção, de crimes extremamente graves, que encontra justificativa a ideia de um crime imprescritível, imune, em tese, ao próprio perdão (RICOEUR, 2007).

De fato, ao inocente – àquele que não pode ser culpado – o perdão nada diz. Como, entretanto, alçar o perdão ao faltoso? Para tanto faz-se necessário o implemento de alguma condição ou o perdão, por si só e na sua intrínseca natureza, deve apenas ser concedido? Se o “milagre da memória” (RICOEUR, 2007, p. 508) possibilita flexibilizar a rota do esquecimento justamente pela evocação do reconhecimento e atribuição de identidade a uma dada situação, a certas pessoas ou a alguns eventos (o que foi aparentemente esquecido não deixa de ser memória; é sobre o instante do esquecimento que se debruçam as reminiscências que agora vêm à tona), o instante do perdão também permite, e mesmo exige, que se rememore e que a memória então obtida, focalizando a violência ocorrida, não gere punição; não porque o agressor não possa ser punido, ao contrário, ele deve ser punido, mas porque a vítima aceita a superação do trauma experimentado mediante a remissão do seu ofensor.

Os paradoxos são claros e insuperáveis: o esquecimento só conhece a si mesmo quando se torna memória, a memória só irradia a sua urgência ao tempo presente quando se depara com os esquecimentos que a ameaçam e o perdão pressupõe a atividade da memória quando almeja o apaziguamento social e a superação dos traumas violentos.

Nesse sentido, merece realce a necessidade, que o senso comum geralmente invoca, de que o perdão seja concedido após um pedido do agressor à vítima, em uma dinâmica de construção conjunta da própria memória. De fato, o perdão concedido – seja um dom seja a resposta a uma súplica – não suprime a evidência, que mesmo Ricoeur (2007) admitiu, de que apenas ocorre diante de outrem: somente um Outro pode perdoar, vedando-se, com isso, um imaginado e inexistente autoperdão, que suprime já em sua origem qualquer resquício de alteridade e, mais do que isso, admite uma retrospectiva excludente do passado que o fundamenta.

Além disso, contudo, como será possível perdoar sem que se estabeleça uma dialética pactual entre a vítima e o seu agressor?³⁶ No caso das violências de um governo, como aceitar que o perdão seja pura e simplesmente dado pelos cidadãos ao Estado quando este se nega a participar da construção conjunta da memória ou insiste na sua proibição? Como é possível que alguém reclame o perdão sem que, ao mesmo tempo, revele a própria face para que, aos olhos das vítimas, também possa ser visto como o Outro a compor o mesmo *habitus*?

O amor aos inimigos, dom de quem perdoa, não exigiria – senão o pedido de perdão – ao menos o manifesto interesse, exercido conjuntamente, em retomar as mazelas da memória e discriminar cada um dos escombros deixados para trás? Essa dialética, no pacto que aproxima e inclui, exige, sim, o pedido de perdão, inclusive para que o qualificativo *inimigo* seja superado pela ideia da igualdade no espaço público. Trata-se do necessário reconhecimento, esperado e vindo daquele que fez uso da violência, dos abusos que praticou e dos males que a sua opção permitiu. A vítima e o algoz, então, encontram-se: já não há mais grades ou amarras a separá-los e somente assim, nessa igualdade de discursos, o perdão solicitado, pela admissão da violência e diante da certeza de que a falta enseja alguma responsabilização, *poderá* ser atingido.

O fato de a vítima negar-se a dar o seu perdão e mesmo a aceitar o pedido de desculpas de seu agressor não alterará a dinâmica da memória. Aliás, exceto diante de uma previsão normativa específica e para determinadas espécies de crimes (o que não inclui crimes contra a humanidade), nem mesmo o perdão concedido tem a capacidade de obstar a responsabilização jurídica cabível. Trata-se do alerta, trabalhado no início deste estudo, de Agamben (2008): assumir uma culpa e receber o perdão no plano moral não impede a responsabilização jurídica, mormente a indenizatória, como a experiência sul-africana demonstra, pelas violências praticadas.

³⁶ O exemplo utilizado por Ricoeur (2007, p. 491-492) é pontual: a comissão “Verdade e Reconciliação” na África do Sul, destinada a superar os traumas do *apartheid* vivido naquele país. Ainda que o equacionamento da dinâmica *memória – perdão – esquecimento* não tenha sido atingido de modo satisfatório (os acusados utilizaram a possibilidade do pedido de perdão para imunizarem-se diante de eventuais perseguições judiciais), o fato é que foi concedida uma “chance histórica a uma formação pública e de luto a serviço da paz pública”. Essa compreensão é corroborada por Colvin (2008, p. 147): “exigía así mismo que quienes solicitaban la amnistía hicieran una ‘completa revelación de todos los hechos relevantes relacionados con [estos] actos’”.

O que o pedido de perdão traz consigo é a indevassável tentativa de que alguma conciliação seja possível. A memória, para tanto, é de fundamental importância e o exercício do direito à memória apresenta-se como a face mais aguda para o enfrentamento dessa problemática. Será pela rememoração que o passado ressurgirá no tempo presente, suas violências serão retomadas e continuamente esclarecidas. Perdoar pressupõe justamente isso: o exercício da memória, para que os traumas, embora inesquecíveis, possam ser aplacados.

A dinâmica do perdão, manifestação última da própria memória, constitui um dos passos possíveis para uma relação entre iguais, dissociada da excludente compreensão de amigos e inimigos: uma exigência do direito fraterno, portanto (RESTA, 2004), que rompe com estruturas hierárquicas e, na tentativa do apaziguamento, pela superação de violências derivadas de abusos do poder, a todos recoloca, inclusive o Estado, no mesmo plano factual. Para tanto, o recurso à memória, em sua manifestação jurídica, é insubstituível.

O somatório desse percurso aponta que a anistia igualmente peca quando diz que o perdão é o seu derivativo. Nem perdão, nem esquecimento; o adiamento das memórias é a única possibilidade que as anistias conseguem modular (não foi diferente com a anistia construída em solo brasileiro em 1979, faceta que a própria política percebeu em seus posteriores desdobramentos legislativos). Afinal de contas,

A hipótese de um perdão exercido de si para si mesmo é duplamente problemática; de um lado, a dualidade dos papéis de agressor e de vítima resiste a uma inteira interiorização: somente outro pode perdoar, a vítima; de outro lado, e essa ressalva é decisiva, a diferença de altura entre o perdão e a confissão da falta não é mais reconhecida numa relação cuja estrutura vertical é projetada numa correlação horizontal (RICOEUR, 2007, p. 485-486).

O perdão, portanto, traduz-se na disposição de superar o irreparável. Tudo já foi lembrado, a memória foi exercitada, os escombros foram catalogados, as vítimas foram contadas e os algozes conhecidos. O inventário foi feito, independentemente da proibição de anistias ou de outros abusos do esquecimento; o passado aqui está, disposto em fragmentos à

nossa frente. A violência, é certo, persiste e os trajetos inconclusos aguardam uma resposta e a responsabilização jurídica daqueles que os geraram. É precisamente aqui que se pode falar em perdão. Quando alguma voz, ainda que vacilante, solicitá-lo, colocando-se, finalmente, em pé de igualdade com aqueles que outrora subjugou e calou, que seja ouvida (e ouvir não é perdoar, tampouco esquecer), em prol, agora sim, da reconciliação social sonhada, permitindo que a *comunitas* faça da inclusão, pela memória, uma de suas categorias fundantes.

Concebendo-se o perdão como o horizonte último da rememoração, parece não haver dúvidas de que mesmo ele exige o exercício do direito à memória. Do contrário, o esquecimento poderá ser imposto e o ciclo estará fechado: os esquecimentos impedirão a memória, que não exercitada coibirá o perdão. A memória é o juramento às vítimas da história de que os seus planos de vida merecem recuperação. Embora irrealizáveis neste momento, eles nos endividam e para sempre nos apelam.

4.4.2 A Memória Anistiada: A Necessidade de uma (Re)Leitura Jurídica

Confrontadas as dificuldades de conjugação da memória, do esquecimento e do perdão, novas reflexões podem ser suscitadas: as insuficiências do direito, quando se depara com os esquecimentos preconizados por anistias políticas, para compreender em sua amplitude – política, ética e sociológica – o próprio direito à memória.

Essa proposta parte do recente posicionamento da Corte Constitucional brasileira a respeito da Lei da Anistia de 1979. O ponto de partida não é aleatório: trata-se do primeiro debate jurídico diante da Corte Suprema a respeito da anistia construída pelos militares em 1979 e da sua conformação à Constituição brasileira de 1988, restauradora de princípios democráticos e delineadora de um rol considerável de direitos e garantias fundamentais. Além disso, caracteriza-se como um julgamento concomitante àquele em que o Brasil é réu junto à

Corte Interamericana de Derechos Humanos³⁷. O conjunto dessas particularidades permite situar o modo como a memória – pela compreensão do seu derivativo oposto, o esquecimento comandado – é assimilada pelo direito brasileiro.

Por meio do ajuizamento da ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 153, ajuizada pela Ordem dos Advogados do Brasil – OAB, outorgou-se ao Supremo Tribunal Federal (STF) o exame da compatibilidade do texto da Lei da Anistia com a Constituição Federal de 1988, vale dizer, se o esquecimento desenhado em 1979 resistiria a uma análise pautada pelo ideário democratizante da Constituição de 1988. Alegou a OAB que a Lei da Anistia de 1979, ao considerar conexos a crimes políticos “os crimes de qualquer natureza relacionados com crimes políticos ou praticados por motivação política” (BRASIL, 1979), acabou por equiparar os perseguidos políticos aos violadores de Direitos Humanos. Com isso, nada mais fez do que ignorar as violências legadas pela ditadura militar e, conseqüentemente, não poderia ser recepcionada pela Constituição de 1988 que, em sua intrínseca construção, pautou-se pelo respeito à dignidade humana como um de seus princípios fundamentais (BRASIL, 1988). Buscou-se, assim, a punição dos agentes políticos que exorbitaram de suas funções e praticaram, além de crimes políticos, crimes comuns (entre outros, torturas, estupros, desaparecimentos forçados, sequestros e mortes).

³⁷ Trata-se do emblemático caso *Gomes Lund y otros vs. Brasil*, cujos antecedentes, referidos pela Corte Interamericana de Derechos Humanos, explicitam, por si só, os motivos que colocaram o Estado brasileiro na condição de acusado de violações de Direitos Humanos: “Los hechos de este caso se relacionan con la alegada detención arbitraria, tortura y desaparición forzada de 70 personas, entre miembros del Partido Comunista de Brasil y campesinos de la región, resultado de operaciones del Ejército brasileño entre 1972 y 1975 con el objeto de erradicar a la Guerrilla do Araguaia, en el contexto de la dictadura militar de Brasil. Asimismo, la Comisión afirmó que sometía el caso al conocimiento de la Corte porque, en virtud de la Ley de Amnistía, el Estado no llevó a cabo una investigación penal con el objeto de sancionar a las personas responsables de la desaparición forzada de 70 presuntas víctimas y la ejecución extrajudicial de María Lucia Petit da Silva; porque los recursos judiciales de naturaleza civil con miras a obtener información sobre los hechos no han sido efectivos; porque las medidas legislativas y administrativas adoptadas por el Estado han restringido indebidamente el derecho de acceso a la información de los familiares, y porque la desaparición de las presuntas víctimas, la ejecución de María Lucia Petit da Silva, la impunidad de sus responsables y la falta de acceso a la justicia, a la verdad y a la información, han afectado negativamente la integridad personal de sus familiares” (CORTEIDH, 2010). A dinâmica da memória, portanto, em seu derivativo jurídico de direito à memória, caracteriza o pano de fundo das acusações de violação a Direitos Humanos apresentadas à Corte Interamericana, a despeito da decisão da Corte Constitucional Brasileira. Nesse sentido, independentemente da solução que será dada, a necessidade da outorga de tão delicado tema a uma instituição judicial autônoma da própria Organização dos Estados Americanos – OEA demonstra as severas dificuldades do Brasil em enfrentar, política e juridicamente, a temática da memória. Os discursos insistem na afirmação de dicotomias, buscam apropriar-se da verdade e confundem esquecimento com perdão. Enquanto isso, a memória das vítimas permanece insatisfeita e se um abuso pode ser detectado neste momento trata-se, apenas, do abuso do esquecimento comandado.

A fim de que a análise almejada não se transforme numa exaustiva retomada dos votos de cada um dos ministros do STF, o presente estudo focalizará o posicionamento do ministro Eros Grau, relator do acórdão (BRASIL, 2010). O seu entendimento, além disso, guiou – à exceção dos votos dos ministros Ricardo Lewandowski e Ayres Britto – a posição dos outros seis julgadores presentes à sessão³⁸. Conhecendo-se a postura do relator do acórdão restará conhecido o entendimento da própria Corte Constitucional sobre a correlação entre memória e anistia e no que isso repercute na afirmação e defesa de um direito à memória.

Não bastasse isso, a escolha também se justifica – e aqui pairam aqueles momentos inexplicáveis das coincidências – no fato de que o relator do acórdão foi o autor inspirado do prefácio de *O Direito Fraternal*, de Resta (2004), chegando ao ponto de dizer, a respeito dessa obra, retomada neste estudo, que “será difícil, para quem se contém nos limites de conceitos e pressuposições do ‘nosso tempo’, a aposta [no direito fraternal]. Dizendo-o de outro modo, será difícil para quem não quer ver”. Resta saber, então, se o dissimulado jogo entre a anistia e o esquecimento foi visto pelo STF e se Eros Grau, que conduziu os entendimentos majoritários, acreditou na sua própria aposta.

O entendimento do ministro Eros Grau (BRASIL, 2010, p. 45) assenta-se, fundamentalmente, na ideia de que a Lei da Anistia de 1979 caracteriza-se como uma “lei-medida”, ou seja, um instrumento normativo que guia a atividade do intérprete ao

³⁸ Um breve esboço do posicionamento dos ministros da Corte Constitucional no julgamento da ADPF nº 153 (CANAL OFICIAL DO STF, 2010): Os votos divergentes dos ministros *Ricardo Lewandowski* e *Ayres Britto* entenderam que a anistia conjeturada em 1979 não possibilitaria, ao contrário do que admite o seu texto, a equiparação entre crimes políticos e crimes comuns. Enquanto *Lewandowski* visualizou a necessidade de analisar, a cada caso, os supostos abusos para, somente a partir disso, determinar a aplicabilidade, ou não, da Lei da Anistia, *Britto* entendeu que a anistia não teria o condão de acobertar crimes hediondos, como a tortura. Todos os demais ministros filiaram-se, com sutis alterações, às linhas gerais desenhadas pelo ministro *Eros Grau*. O ministro *Celso de Mello* assentou que o Congresso Nacional tinha, à época, absoluta legitimidade, diante daquela realidade social, para veicular na Lei da Anistia crimes comuns, conexos àqueles de natureza política. No entendimento do ministro *Gilmar Mendes*, a anistia caracterizou-se como um compromisso constitucional que possibilitou a instauração da própria ordem democrática de 1988; logo, não poderia, agora, ser rechaçada. Para o ministro *Marco Aurélio*, a anistia deveria ser compreendida como um ato de perdão, construído na busca de um convívio pacífico. A anistia, assim, cumpriria a sua função primordial. Segundo a ministra *Cármen Lúcia*, a lei de 1979 poderia ser considerada como um verdadeiro armistício, que ao final das contas permitiu a transição democrática e a participação popular na vida política do país. Isso justificaria a sua manutenção. A ministra *Ellen Gracie*, por sua vez, entendeu que a anistia trouxe consigo a ideia de superação do passado violento: tratou-se de um perdão das ofensas passadas para a reconciliação social. O espírito da Lei da Anistia de 1979 deveria, portanto, ser preservado. Por fim, o ministro *Cezar Peluso* afirmou que a interpretação da anistia deveria considerar a generosidade que ela buscou trazer ao cenário político, tratando-se de um acordo orquestrado por quem tinha legitimidade política para, naquele momento, celebrá-lo. Ao final, referiu que o Brasil, com a Lei de 1979, optou pelo caminho da concórdia, escolha que não poderia, agora, ser ignorada.

momento histórico em que o texto foi produzido. Essa remissão absoluta ao passado, àquele instante que agora pode ser retomado, indicaria os caminhos percorridos para a anistia celebrada e, assim, possibilitaria ao hermenêuta retirar do texto a norma então concebida. Nessa operação, a realidade atual não emprestaria qualquer significado para que o momento pretérito restasse compreendido. A força da “lei-medida” residiria, portanto, na sua mítica capacidade de congelar o tempo e permitir ao julgador transportar-se ao mágico instante em que ela foi pactuada e, justamente daí, colher todos os seus significados.

Essa ideia subjacente no voto de Eros Grau (BRASIL, 2010, p. 16) permitiu-lhe percorrer um caminho aparentemente insuspeito: se a interpretação de uma determinada situação invariavelmente aponta para o “enunciado semântico do texto no contexto histórico presente, não no contexto da redação do texto”, o mesmo não se dá apenas com a “lei-medida”, não por acaso a definição atribuída à anistia, que prescreve determinada conduta e mesmo certas proibições para um dado tempo e sob certas condições (é esse tempo e são essas condições que exigem o deslocamento do intérprete até o momento passado). Por isso insiste Eros Grau (BRASIL, 2010, p. 50) na ideia de que a anistia de 1979 é, na verdade, uma “lei-medida” e “não uma regra para o futuro, dotada de abstração e generalidade. Há de ser interpretada a partir da realidade no momento em que foi conquistada”.

Daí se compreende a sucessiva enumeração que Eros Grau faz das anistias que precederam a Lei de 1979: era preciso, a cada uma delas, situá-las em seu próprio tempo e demonstrar que mesmo agora seria impossível entendê-las ou modular os seus efeitos em face de supostos abusos a Direitos Humanos. Trata-se de desqualificar – “como deveríamos hoje interpretar esses textos? Tomando-se a realidade político-social do nosso tempo, nos dias de hoje, ou aquelas no bojo das quais cada qual dessas anistias foi concedida?” (BRASIL, 2010, p. 48) – uma interpretação ditada pelo tempo presente, como se a história estivesse cristalizada em algum momento do passado e a ela fosse necessário recorrer para que as anistias encontrassem sentido. Mas se é assim – e se a anistia não pode ser compreendida a partir do que dela diz o tempo presente – o que é ela além de um convite ao esquecimento?

Paradoxalmente, Eros Grau, ainda que contemple a realidade fictícia de uma “lei-medida”, como se algum instrumento normativo pudesse estagnar o tempo e proibir interpretações pautadas no momento presente, admite ao final de seu voto que “é necessário não esquecermos, para que nunca mais as coisas voltem a ser como foram no passado” (BRASIL, 2010, p. 73). Contudo, o que faz a anistia – como exaustivamente alertou Ricoeur (2007) – além de conceber um esquecimento comandado, diverso de um imaginado perdão e, portanto, alheio à ideia de uma reconciliação?

Nada poderia ser mais contraditório e menos ético. O passado se apresenta neste momento, no instante do presente. É agora, como exaustivamente referiu Benjamin (2008), que os escombros da barbárie nos solicitam. Diante da impossibilidade temporal dessa escolha, uma vez que o intérprete situa-se, ele próprio, no instante do agora, o passado jamais é interpretado pelo que ele foi, mas, ao contrário, pelo olhar que o presente lhe confere. Trata-se de uma releitura necessariamente revigorada e contínua das reminiscências, que nunca permanecem paralisadas no tempo, como se após cada uma delas a história recomencesse. Essa aspiração, aliás, é típica do desejo cientificista da história e positivista do direito, para quem os eventos correspondem a um amontoado de acontecimentos que narram, de modo isento e distante, o passado agora lembrado.

Segue Eros Grau (BRASIL, 2010) afirmando que a tentativa de reversão do sentido da Lei da Anistia implica a desqualificação dos fatos históricos a partir dos quais ela foi pensada. Ainda que isso seja admissível, não é igualmente verossímil que as notícias de torturas, desaparecimentos forçados, exílios impostos, assassinatos e sequestros somente vieram à tona, em toda a sua extensão, após 1979? Não foi justamente depois da Lei da Anistia de 1979 que se soube, com algum respaldo probatório, que as violências do regime ditatorial eram “realidade histórica” antes mesmo de 1979 (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2009)? Ignorar isso igualmente desqualifica fatos históricos para eleger supostas verdades.

Afirma Eros Grau (BRASIL, 2010, p. 43): “há momentos históricos em que o caráter de um povo se manifesta com plena nitidez. Talvez o nosso, cordial, se desnude na sucessão das frequentes anistias concedidas entre nós”. A imaginada cordialidade do povo brasileiro, cuja comprovação antropológica ninguém jamais delimitou, justificaria, assim o esquecimento

sugerido pela anistia³⁹. Embora construída em pleno regime militar, a anistia, graças a essa cordialidade, traria consigo um perdão por todos sonhado. As violências seriam esquecidas e a Lei de 1979 deveria, por isso, persistir, mesmo após o advento da Constituição de 1988, inclusive porque esta, sem a Lei da Anistia, não faria parte da realidade.

Finalmente, para julgar improcedente a ação ajuizada pela OAB, pergunta Eros Grau (BRASIL, 2010, p. 58) sobre a legitimidade do acordo que representou a Lei da Anistia de 1979: “[...] diz-se que o acordo que resultou na anistia foi encetado pela elite política. Mas quem haveria de compor esse acordo em nome dos subversivos?” A resposta mais apropriada talvez já tivesse sido dada, mas não lida pelo STF, por Ricoeur (2007, p. 462): a dinâmica da anistia pressupõe que seja “confiada à nação soberana em suas assembléias representativas [...] O direito régio, a não ser por uma exceção (o direito de graça), é transferido ao povo”. No Brasil, por mais que se tente argumentar em sentido diverso, a eleição da democracia como valor norteador do próprio Estado somente foi retomada a partir de 1988, com a nova Constituição da República. Antes disso, havia apenas tentativas, remendos dos famigerados Atos Institucionais da ditadura, meros resquícios de participação política, sempre fiscalizada pelos militares, em um país traumatizado pelas armas.

O problema, portanto, não está no posicionamento contrário do STF à reinterpretação da Lei da Anistia, para o que sempre existirá algum fundamento. A perplexidade surge, como já detectado, a partir do deficitário entendimento do vínculo da anistia com a dinâmica da memória e do esquecimento. A construção histórica admitida pelo Supremo Tribunal Federal repousa numa crença intransigente na ideia de progresso: a anistia teria sido um caminho conjeturado pelas forças em disputa política, um acordo plantado para a paz social, enfim, uma espécie de mal necessário para que o futuro democratizante restasse alcançado. Essa é a razão última que justificou o levantamento histórico das sucessivas anistias pactuadas em terra brasileira. Infelizmente, também aqui o STF esqueceu, em seu esforço descritivo, de

³⁹ A vinculação do “homem cordial” ao ideário do povo brasileiro foi trabalhada, sob outra perspectiva, por Buarque de Holanda (1995), a fim de elucidar, apenas, a dificuldade cultural do povo brasileiro para dar espaço às práticas democráticas. Trata-se de uma denúncia ao modo de construção da própria sociedade brasileira e não, como ingenuamente admitiu a Corte Constitucional (ou teria sido proposital?), de uma construção antropológica que indica um povo que tolera, perdoa, aceita e anda de braços dados com os seus inimigos em direção a um novo tempo. A própria remissão do STF às dezenas de anistias construídas em solo brasileiro em sua história política deveria servir como o alerta definitivo de que os esquecimentos comandados não conseguiram construir o progresso desejado pela história e não conduziram a um efetivo perdão.

referir que a anistia – que não é um instituto exclusivamente brasileiro – encontra a sua remota origem em Atenas (403 a.C.), mediante um decreto que expressamente proibiu, pelo juramento nominativo dos cidadãos, qualquer lembrança referente aos conflitos que restabeleceram a democracia após o governo tirânico apoiado por Esparta, a denominada Oligarquia dos Trinta (RICOEUR, 2007).

Ignorou o STF, portanto, sob a censurável tentativa de reescrever a história, que a compreensão da anistia está umbilicalmente ligada à ideia de um esquecimento, imposto porque necessário. A história do progresso, então, a mesma que sempre pautou o desprezo dos *vencidos*, sedimentou a atividade da Corte Suprema. As custas disso – as vítimas, a barbárie, a violência, os caminhos inconclusos – deveriam ser sopesadas diante desse ganho, desse horizonte de perspectivas anunciado pela anistia. Pouco importa, assim, que a anistia seja caracterizada pela sua objetividade ou bilateralidade, como quis Eros Grau, pois a tentativa é sempre amnésica: modular um esquecimento comandado (RICOEUR, 2007), em que o acesso ao passado é necessariamente proibido por força de um “compromisso” imposto (no caso brasileiro, por mais que o significado político da anistia seja defendido, a sua construção se deu a partir do que aceitaram os militares, que ainda exerciam, sob a proteção das armas, o governo brasileiro, inexistindo uma real e livre participação da sociedade civil, o que se deu apenas a partir de 1988).

A compreensão do STF não apenas menospreza a dinâmica inerente à construção amnésica da anistia (esquecimento por natureza) como igualmente obsta o recurso à memória como derivativo para o perdão, que a Lei da Anistia julgou construir. O perdão imaginado – na impossibilidade de seu próprio anúncio – não se deu pelo reconhecimento de um Outro, mas se constituiu em um autoperdão, prática despida de legitimidade. Admitir essa possibilidade caracteriza-se como um entendimento pragmático que ignora a dinâmica da rememoração e a consolidação da memória como apelo ético. Talvez a grande conquista do STF tenha sido, apenas, alocar a prática da memória como vetor político necessário a futuras modificações legislativas, perspectiva já em curso no Brasil. Isso, contudo, não eximiria o Poder Judiciário, tão pródigo em suas discricionariedades, de modular a memória segundo os filtros do direito e compreender a rememoração na totalidade de sua dinâmica.

Ainda que a apreensão do passado restasse admitida e fosse possível retroceder à realidade que cercou a Lei da Anistia de 1979, como desejou o STF ao anunciar que a Lei da Anistia de 1979 precedeu à Convenção das Nações Unidas de 1984 contra a Tortura e outros tratamentos ou penas cruéis, seria impossível menosprezar que já naquele momento – aliás, desde 1948 – o Brasil submetia-se na ordem internacional, ainda que sob o enfoque meramente programático⁴⁰, às diretrizes da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (BRASIL, 2010), que, entre outras disposições, proibia distinções políticas (artigo II), garantia a preservação da liberdade, da vida e da segurança pessoal (artigo III), vedava a prática de torturas, tratamentos ou castigos cruéis, desumanos e degradantes (artigo V), obstava prisões, detenções ou exílios arbitrários (artigo IX) e assegurava o acesso de qualquer pessoa a um julgamento justo e público (artigo X). Nada disso, durante o período ditatorial de 1964 a 1985, foi observado pelo regime militar em face dos seus dissidentes políticos. Até hoje – mas o tempo presente parece não importar ao STF – vítimas permanecem insepultas e os episódios que dão o formato à memória insistem em ser sonegados sob a mórbida paixão dedicada ao *progresso* trazido pela paz social que a anistia almejou construir.

O modo como o STF afirma o direito à memória, portanto, é precário e insuficiente. Sua compreensão permite a perpetuação de um dos abusos do esquecimento, tão bem apontado por Ricoeur (2007), justamente o excesso do esquecimento comandado, que só se dá pela máxima da anistia. Como observou Rolim (2010, p. 12), manifestando-se expressamente sobre a decisão do STF,

Todos os que pegaram em armas contra a ditadura – um princípio consagrado pelo direito internacional – foram mortos ou presos e/ou torturados e/ou exilados e/ou perseguidos; mas nenhum torturador, assassino ou estuprador a serviço do regime militar foi responsabilizado. Os militantes da esquerda armada que sobreviveram são conhecidos, possuem nome e endereço. Seus algozes são sombras e o Brasil não sabe seus nomes. A depender do STF, nunca saberá.

⁴⁰ Sobre as diversas compreensões a respeito tanto do alcance como do valor jurídico da Declaração de 1948, que o presente estudo compreende como uma carta designativa, com força obrigatória, dos próprios Direitos Humanos, veja-se PIOVESAN, 2007.

É possível dizer, então, que o STF ignorou por completo a dinâmica da memória. Com isso, evidenciou o seu atrelamento a uma realidade jurídica já solidificada, mas insatisfatória: aquela em que bastam as hierarquizações, em que a *comunitas* submete-se e não participa, na qual a dicotomia *amigo – inimigo* persiste como a infalível realidade, onde as hostilidades devem ser neutralizadas politicamente e para quem a humanidade ainda é vista como uma promessa vazia e não como um código seletivo do próprio direito. Trata-se da prova irrefutável de que a memória, para ser construída em solo jurídico, ainda necessita de um anteparo que lhe escape ao controle: a afirmação de um direito comprometido com a inclusão e com a diferença, com os novos relatos e com as violências do passado; um direito fraterno, rejeitado pelo ministro Eros Grau e desconhecido pelo Supremo Tribunal Federal.

4.4.3 A Justiça de Transição como Resposta ao Dever de Memória

O legado para sempre insatisfeito do passado violento repousa no semblante de todas as suas vítimas. A elas a memória se transforma no último dos apelos e reveste-se, então, justamente pela ética que desperta, de importância política e jurídica. A memória como direito passa a corresponder, na mesma medida, ao dever de rememoração.

Esse compromisso com a memória, inclusive diante do fato de que ela é o próprio alerta ao tempo presente (BENJAMIN, 2008; TODOROV, 2000), ganha especial significado quando os regimes autoritários são depostos, circunstância que, juntamente com a contabilização das violências e a enumeração das vítimas, exige a (re)construção do *rule of law*, ou seja, do domínio da lei como resposta ao vácuo de legitimidade, de poder e de autoridade deixado pelo governo ditatorial (ONU, 2004). É sob essa perspectiva que se desenvolve a ideia contemporânea de justiça de transição⁴¹.

⁴¹ Não é objetivo deste estudo o exame pormenorizado da ideia de justiça de transição. Trata-se de uma compreensão que demanda linhas próprias e cujas particularidades possibilitam uma infinidade de abordagens, entre outras, sobre os limites das reparações devidas às vítimas, as compreensões de cada Estado sobre os seus mecanismos de transição e a efetividade das práticas transicionais para a consolidação da democracia e a superação das violências autoritárias. A perspectiva aqui suscitada objetiva apenas confrontar as particularidades do direito à memória às exigências da justiça de transição e às insuficiências do direito para enfrentar esse tema.

As práticas transicionais admitem em sua gênese uma estruturação transformativa: confrontam a barbárie do passado, investigam os abusos a Direitos Humanos, almejam punir os algozes, valorizam a prática da memória e buscam a reparação dos lesados sempre tendo como estratégia a preservação dos direitos das vítimas e como meta a consolidação das transformações políticas democratizantes (BICKFORD, 2004). São quatro os pilares em que se assenta a justiça de transição: (a) investigar e punir os violadores de Direitos Humanos; (b) revelar às vítimas, aos seus familiares e à sociedade, a partir de fatos confiáveis, a verdade referente aos eventos violentos; (c) oferecer às vítimas reparação adequada e, finalmente, (d) impedir que aqueles que violaram Direitos Humanos exerçam cargos públicos ou que mantenham alguma posição pública de autoridade (MÉNDEZ, 1997).

A importância das práticas transicionais, além de meros subterfúgios retóricos, repousa na própria superação do legado de violências. A partir da análise comparada da *Political Terror Scale – PTS*⁴², Sikkink e Walling (2007) diagnosticaram que nos países Latino-americanos que julgaram as violências praticadas durante as suas ditaduras houve posterior diminuição no percentual de ofensas a Direitos Humanos. Nos Estados que iniciaram há mais tempo os julgamentos e naqueles em que, além dos julgamentos foram instauradas Comissões da Verdade, foi ainda mais perceptível a diminuição de atentados a Direitos Humanos. Verifica-se, a partir dessa constatação, que há uma relação diretamente proporcional entre as práticas transicionais – que, por sua própria natureza, envolvem a recuperação da memória – e a proteção dos Direitos Humanos.

Paradoxalmente, é a situação brasileira quem comprova, em definitivo, o argumento. Ao optar pela anistia, em 1979, o Brasil abriu mão da investigação e dos julgamentos de todos aqueles que, durante o período ditatorial, violaram Direitos Humanos. Ao mesmo tempo, ignorou a necessidade de reparação das vítimas e não se preocupou com a possibilidade de os algozes da ditadura ainda ocuparem cargos públicos ou exercerem alguma relação de

⁴² A *Escala de Terror Político* trata-se de uma medição dos níveis de violência e terror políticos que um Estado experimenta em um ano em particular. A escala divide-se em cinco níveis, que podem ser assim resumidos: 1 – ofensas a Direitos Humanos e à Cidadania são extremamente raras; 2 – perseguições políticas e abusos são raros, mas alguns indivíduos são atingidos; 3 – execuções, assassinatos e brutalidades por força de perseguição política ocorrem; 4 – violações a direitos civis e políticos atingem elevado número da população, sendo comum a tortura e os desaparecimentos e 5 – regime de terror, em que os governantes não conhecem qualquer limite na prática de abusos a quaisquer direitos civis e políticos. Os dados para a composição da escala são obtidos junto à Anistia Internacional e ao Relatório Anual de Direitos Humanos do governo dos Estados Unidos (PTS, 2010).

autoridade. Não bastasse isso, o Brasil menosprezou o direito à memória que socorria tanto às vítimas como aos familiares dos mortos e desaparecidos políticos. Tudo se passou como se um novo tempo pudesse ser construído sem qualquer passado. Essa realidade, embora não tenha se concretizado, foi contrariada de modo efetivo apenas com a Lei dos Desaparecidos de 1995, vaticinando a Lei da Anistia de 1979 a um trajeto inconcluso.

Entre 1979 e 1995 o Brasil – ao supervalorizar a sua tentativa amnésica, em um claro esquecimento comandado (RICOEUR, 2007) – construiu o seu próprio vácuo de memória. Nada pôde esquecer, mas igualmente nada conseguiu perdoar. As consequências dessa opção são matemáticas e atingem a própria noção de democracia: segundo os levantamentos de Sikkink e Walling (2007), antes da transição democrática, a Escala de Terror Político (PTS) no Brasil atingia 3.2; após, aumentou para 4.1. Apenas a título de comparação, a Argentina e o Chile⁴³, que antes dos julgamentos das ofensas a Direitos Humanos tinham a PTS estimada em 4, observaram a redução da mesma, após os julgamentos que efetuaram e durante a transição, para 2.3 e 2.8, respectivamente.

Não há dúvida, portanto, de que a justiça de transição – cujas práticas envolvem a recuperação da memória das vítimas e das violências que caracterizaram os períodos autoritários – permite o fortalecimento das instituições democráticas justamente pelo respeito aos Direitos Humanos, o que não é garantido apenas pela transição democrática (SIKKINK; WALLING, 2007).

O direito à memória amplia o seu significado – como garantia às vítimas e aos próximos de que a violência sofrida será rememorada, em satisfação aos sofrimentos impostos no alerta inabalável ao tempo presente – justamente quando práticas transicionais miram o horizonte democrático, em que a barbárie autoritária deve ser aplacada e superada. Como adverte Méndez, em entrevista a Mezarobba (1997), ainda que cada país e cada sociedade possam encontrar o próprio caminho para implementar os mecanismos

⁴³ A referência à Argentina e ao Chile deve-se ao fato de que esses países experimentaram práticas ditatoriais semelhantes àquelas do Brasil e em períodos próximos àquele em que os militares tomaram o poder em terra brasileira. Na Argentina, a ditadura militar iniciou em 1976 (apesar dos atritos políticos em curso desde 1955 e do golpe de 1966) e findou em 1983; no Chile, principiou em 1973 e manteve-se até 1989, com a realização de eleições para presidente.

transicionais, decidindo o momento e os procedimentos que devem levar a efeito, há princípios mínimos a serem observados, sempre tendo em conta a sensibilidade inerente às vítimas.

Disso derivam algumas implicações intercorrentes: a memória das vítimas apresenta-se à justiça de transição como o pressuposto necessário à almejada reconciliação; o alerta das violências do passado constitui outro fundamento para as práticas transicionais, a fim de que no tempo do agora – em que cada explosão das reminiscências ilumina o espaço vazio dos aparentes esquecimentos – nenhuma violência autoritária volte a ser praticada e, finalmente, os relatos e testemunhos da violência, característicos da construção da memória e necessários à Justiça de Transição, são a única possibilidade para que a democracia concretize de modo efetivo a prática de Direitos Humanos, sonegados pelos governos ditatoriais.

Haveria, contudo, uma última e fundada dúvida: toda a rememoração findaria no espaço público da justiça transicional? A resposta é “sim” e “não”: *sim*, se o direito persistir com os seus atuais códigos, fechado à diversidade e à pluralidade, renitente em construir as suas exclusivas impressões do humano e obstinado a levar adiante, na construção de suas normas, a mesma história dos *vencedores* que tantas violências gerou; *não*, se alguma aposta, por menor que seja (que a justiça de transição traz em seu código genético), for feita na humanidade, num direito compartilhado entre iguais e jurado em conjunto (RESTA, 2004).

A aposta da justiça de transição repousa na tentativa de conjugação dos interesses até então conflitantes, perspectiva insuperável para que a memória seja construída juridicamente. Não é por outra razão que as práticas transicionais – peculiaridade que os procedimentos usuais do direito ainda menosprezam – continuamente demandam a ampliação de seu próprio horizonte, admitindo inclusive a ideia de um novo palco para a manifestação da cidadania: o denominado “ativismo jurídico transnacional” (SANTOS, 2007, p. 30), uma espécie de ativismo que escapa às clássicas noções de soberania e territorialidade, focado em ações legais e procedimentais destinadas a alterar políticas de estado, redefinir normas – inclusive internacionais – de Direitos Humanos e obstar quaisquer espécies de abusos, a partir de petições dirigidas a órgãos ou cortes internacionais.

Ilustrativo dessa atualizada dinâmica é o caso *Gomes Lund y otros vs. Brasil* junto à Corte Interamericana de Direitos Humanos (CORTEIDH, 2010), em que cidadãos brasileiros e ONGs nacionais buscam, fora da esfera de soberania nacional e mediante a adequada compreensão da Lei da Anistia de 1979, a promoção da memória como valor inerente à consolidação da democracia brasileira e necessário à consecução de práticas transicionais. Esse ativismo indicaria a clara interpenetração das esferas pública e privada: não importa, apenas, a satisfação de demandas individuais; é preciso criar precedentes que despertem impactos nos setores políticos, jurídicos e sociais dos Estados acusados de ofensas a Direitos Humanos (SANTOS, 2007).

Há, na conjugação dessa nova cidadania, o desejo de uma construção conjunta e ampliada dos próprios Direitos Humanos, prerrogativa que não se limita ao espaço nacional. Nesse espaço aberto, nacional e transnacional, admitido pela justiça transicional, o direito à memória ganha a sua máxima amplitude. Seria perigoso admitir, porém, que o único reduto da memória é o que lhe concede o momento da transição, sob pena de que o direito à memória seja compreendido apenas quando a humanidade está diante da superação de práticas autoritárias e não como um alerta contínuo ao tempo.

O que a justiça de transição revela, em última análise, é uma peculiar disposição de inovar (e daí o seu inesperado sucesso), tanto diante das ordens autoritárias pretéritas como em face do novo arcabouço democrático que se desenha. O que a justiça de transição propõe é, paradoxalmente, o que o direito recusa: a reconciliação pensada conjuntamente. É por isso que às práticas transicionais interessam as vítimas e a rememoração dos sofrimentos; é por isso que ao direito é tão custoso e dolorido abrir mão de sua racionalidade e encarar o passado como o alerta de suas próprias e excludentes mazelas.

Diria Resta (2004, p. 17) que “[...] é bem possível que o direito colonize toda a vida, e que o juiz acabe acreditando que deva ser o julgador das virtudes e, portanto, seu único detentor legítimo”. É porque o direito à memória importa à própria conquista dos Direitos Humanos que esse alerta deve ser levado a sério. Ou as vítimas do passado importam e a construção do instante do agora passa a ser conjunta, ou o direito à memória poderá se deparar, graças à insuficiência de compreensões jurídicas, com a sua própria ineficácia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido reclama o seu inventário. A dimensão sensível da memória, no seu intrínseco combate às linearidades, exige, também aqui, a continuidade indefinida do sonho, no sem-fim das cores que o matizaram. Por que tudo deveria findar de modo abrupto, debaixo da sombra de alguma certeza ou de pretensas conclusões? Não há um estudo definitivo, não existem pesquisas derradeiras e não cabem palavras decisivas para a memória, suas possibilidades, seus abusos e suas perspectivas jurídicas.

Desde o princípio buscou-se fugir do lugar-comum da defesa do direito à memória. Foi justamente esse lugar-comum que se objetivou questionar. Por isso, se há algum sentido que deflui deste estudo, é que ele *já* teve a intenção de se apresentar como um manifesto em favor do direito à memória. O questionamento antecedia essa defesa e, embora não a afastasse enquanto possibilidade (e tampouco a combatesse), exigia alguma contraprova: quais as possibilidades, os riscos e os desafios da afirmação de um direito à memória? Mais do que isso: que direito à memória pode ser construído no Brasil, país que vive o contrassenso de afirmar a memória em seu Plano Nacional de Direitos Humanos e, ao mesmo tempo, anuncia através de seu Poder Judiciário – em clara afronta à dinâmica da rememoração e à ideia de uma Justiça de Transição – a persistência de uma anistia construída com a chancela do governo ditatorial militar? Esses questionamentos trazem à tona, como considerações finais, os riscos e as perspectivas do direito à memória.

A partir da análise das violências praticadas no Brasil durante a ditadura que tomou o poder entre 1964 e 1985, das distinções que devem ser feitas entre o poder e a violência e das repercussões políticas da Lei da Anistia de 1979 outorgada pelos militares aos cidadãos brasileiros, as particularidades da memória foram (re)compreendidas: sua composição política, suas aproximações com a história, suas manifestações midiáticas e subterrâneas e a sua correlação com a ideia de pertencimento.

Esses enfrentamentos instrumentalizaram a (des)construção de aparentes certezas que envolviam a afirmação do direito à memória: os perigos do vínculo entre memória e verdade, a suficiência do direito para responder ao apelo ético da memória como perspectiva de uma nova história – afastada dos relatos exclusivos dos *vencedores*, dissociada do ideário fantástico do *progresso* e atenta aos apelos dos próximos –, a possibilidade da imposição de um esquecimento e de um autoperdão por anistias políticas e, finalmente, a confrontação da retórica da memória com as suas possibilidades reais diante da justiça de transição.

O direito à memória não traz consigo qualquer pretensão saudosista. Sua origem e seu fundamento repousam nos trajetos humanos inconclusos por atos de violência. Consequentemente, o seu alerta não se satisfaz com o passado e tampouco se projeta para o futuro; o aviso da memória e o campo de atuação do direito à memória é o tempo presente, o instante do agora, momento que poderá avaliar as suas próprias violências e, retomando as vítimas empilhadas pela história, alertar contra a repetição da barbárie.

A perspectiva de que o direito à memória responde ao apelo das vítimas em face das violências sofridas não aplaca o paradoxo que essa compreensão desperta. O presente estudo fixou-se na compreensão da violência como prática instrumental: abusos que o Estado, por meio de seus instrumentos burocráticos de governo, impõe ou permite que sejam impostos, ainda que como práticas insurrecionais, a fim de justificar a apropriação ou a reconstrução do poder. Logo, são todas as violências e todas as vítimas que exigem rememoração.

Esse custo, acaso ignorado, apenas admitiria a confusão entre violência e poder, ignorando a máxima arendtiana de que a violência, de regimes autoritários ou de grupos insurrecionais, jamais poderia aspirar à criação do poder. A violência, qualquer violência revestida de motivação política, pode apenas destruir – e nunca criar – o poder. O perigo, portanto, é claro: ainda que o direito à memória responda às violências, não será possível escolher algumas vítimas em detrimento de outras. Toda e qualquer vítima manchada pelo curso nefasto da história do *progresso* e pelas cicatrizes da violência tem direito à memória.

Não foi acidental, portanto, a tentativa de examinar as correlações entre o poder e a violência. Nos limites da autoridade de que o poder se reveste, sem a habitual classificação binária *amigo – inimigo*, é possível (re)construir a noção da violência suscetível de rememoração: onde a violência apresenta-se como prática de governo, ou como resposta gratuita e inconsequente às práticas governamentais, aí já não há poder. Em outras palavras, o recurso à violência despreza o apoio coletivo às instituições políticas e rompe com a perspectiva de um governo fundado – ou a ser gerado – no domínio da lei e do poder popular.

A afirmação de que há um direito à memória deve estar atenta a essas peculiaridades, sob pena de que nova violência – e o poder então será novamente colocado em risco – seja praticada, agora contra as vítimas renegadas e caladas, aquelas que se submetem à repetição da história do *progresso*, dissimulada sob a fantasia de que se trata da história das vítimas.

No Brasil, durante a ditadura militar que tomou de assalto o poder entre 1964 e 1985, as práticas violentas constituíram uma triste realidade. Os abusos fundaram-se tanto em Atos Institucionais, que marcaram a supressão de direitos e garantias fundamentais e a mitigação dos Direitos Humanos, como na própria concretude fática da violência: sequestros, desaparecimentos forçados, abusos sexuais, torturas e mortes, além de outros crimes praticados por agentes do Estado. Trata-se do paradigma da barbárie na recente história política brasileira.

Ao mesmo tempo, a violência revelou a sua face não apenas aos perseguidos políticos, aos grupos insurrecionais ou aos militares vitimados pelos resistentes. Cidadãos que não simpatizavam nem com os detentores do poder nem com os opositores do regime foram igualmente atingidos. A eles também é devido, risco que o direito mostra dificuldades em modular, o direito à memória, com todas as suas repercussões que as práticas transicionais afirmam como necessárias: reparações, indenizações, rememoração e acesso à construção da verdade sobre a violência que os atingiu.

Essa herança violenta, além disso, foi objeto de uma ilusória tentativa de perdão – um autoperdão, na verdade – e de esquecimento. O Brasil permitiu, com a chancela daqueles que

empunhavam armas, uma anistia ampla, geral e irrestrita. Os riscos dessa escolha estão sendo paulatinamente confrontados pela evolução política brasileira (ainda que a renitente postura do Poder Judiciário ignore esse curso e desconheça a própria dinâmica da memória): A Lei dos Desaparecidos (Lei nº 9.140/1995), a Lei do Anistiado (Lei nº 10.536/2002), o Plano Nacional de Direitos Humanos (Decreto nº 7.037/2009 e Decreto nº 7.177/2010) e o projeto *Memórias Reveladas* persistem na desconstrução do ideário da reconciliação nacional desejado pela Lei da Anistia de 1979. Antes o esquecimento era apresentado como alternativa; agora a escolha passa a ser oposta – é preciso rememorar as vítimas para a consecução do plano democrático fixado na Constituição Federal de 1988.

Ainda que o caminho pareça acenar com esse inevitável curso, paira no ar outra ameaça: em 2010 a Corte Constitucional brasileira, ignorando todo o transcurso político da memória, limitou-se a reconhecer a Lei da Anistia de 1979 como uma *lei-medida*, que deveria ser interpretada a partir da realidade da época em que foi redigida. A perplexidade que deriva desse entendimento judicial somente pode ser desafiada quando a própria memória é (re)compreendida, tarefa que o direito, pelo simples e corriqueiro anúncio de que *há* um direito à memória, insiste em desprezar, potencializando os graves riscos dessa escolha.

Afinal, o tempo da pós-modernidade, com as suas escolhas fáceis e os seus fundamentos vazios, parece exigir certezas descartáveis e aspirações falíveis. O sentido, sempre ele, perde-se em meio à sua própria insuficiência, jamais podendo ser atingido, simplesmente porque os indivíduos recusam-se a encontrá-lo e, onde o encontram, o destroem sob a forma de novas narrativas. O convívio apresenta-se como um vidro estilhaçado, sem chances de reparo, em que cada fragmento, embora componha o todo, integra a sua própria passagem translúcida para a realidade. O que se poderia esperar, então, da compreensão do luto e da memória nesse tempo que nega a si próprio? Não seria o esquecimento, pela rapidez e superficialidade de sua eleição, mais ajustável aos anseios da pós-modernidade?

Pois aqui um novo paradoxo se apresenta. A dinâmica pós-moderna revela apenas outra fronteira para a memória: curta, pelo tempo escasso que as relações humanas oferecem, mas maleável ao gosto de reminiscências até então impensadas e que somente agora, diante da faceta desviante das narrativas, podem ser (re)interpretadas e rememoradas. O luto, cujo prazo

de validade terá que se amoldar à brevidade dos contatos pós-modernos, detém o implacável mecanismo de, a qualquer instante, anunciar-se como um projeto inconcluso e reclamar os escombros e as vítimas de outrora, numa forma de manifestação da memória até então inexistente e mesmo inconcebível: uma memória que não é apenas pública mas ocupa um infinito espaço público, tão bem representado pelas possibilidades midiáticas que continuamente dão voz às memórias subterrâneas, que se supunham esquecidas.

De fato, o viés clandestino da memória – a memória subterrânea, portanto – denuncia que os aspectos traumatizantes do passado sobrevivem indefinidamente na cadeia mnemônica e vêm à tona de modo súbito e, em tempos pós-modernos, a partir de espaços midiáticos que o sem-fim da tecnologia oferta. O campo político da memória, então, é repaginado. As construções historiográficas que transportavam os relatos para o momento de uma pretensa verdade em torno do passado não exercem a mesma influência no plano da rememoração, útil justamente por sua força fragmentária, testemunhal e sensível à dor das vítimas.

Essa dinâmica rasga, por outro lado, com as apropriações dicotômicas da história e da memória, que tanto legaram ao modo como o direito compreende(ia) as exigências mnemônicas: manifestações lineares, submetidas à historiografia, ordenadas e documentáveis. Essa racionalidade já não interessa ao plano de construção da memória, o que não significa, por outro lado, que exista uma distinção entre história e memória. Não se tratam, a história e a memória, de antagônicas compreensões. À história sempre deve ser oposta a emergência de novas memórias – na pluralidade de sua construção política – para que o mesmo passado que as fundamenta seja corajosamente (re)enfrentado. Se o direito deve encarar a memória a partir de sua intrínseca fragmentariedade, como então dissociá-lo do apego à linearidade da história? Não seria essa uma condição necessária para que se possa falar no direito à memória?

Apesar dessa constatação, que em princípio anunciaria a possibilidade de o direito corrigir as suas escolhas e pavimentar um novo caminho para a aceitação jurídica da memória, persistem os alertas: à memória continuam sendo opostas narrativas oficiais, com chancela documental, simplesmente desprezando-se – porque é difícil traduzir – o sentimento profundo dos relatos e a angústia cortante dos sobreviventes, dos espoliados, das vítimas e dos próximos, para quem o recurso à memória apresenta-se como o último *não* às violências.

Isso também indica que a memória não se contenta com compartimentações conceituais. Ainda que a ideia de memória coletiva não se trate de um simples determinismo social, como se os indivíduos constituíssem meros fantoches e nada pudessem diante da realidade social, há, de fato, algo que apenas lhe margeia sem gerar-lhe qualquer repercussão: as compreensões mnemônicas que o indivíduo faz de si próprio, num processo reiterado de afirmação e reconhecimento do próprio *eu*. Por outro lado, a concepção da memória sob um fundamento eminentemente pessoal ou privado peca por ignorar as influências que a contingência do tempo gera no corpo social. Do mesmo modo, a afirmação de uma memória intersubjetiva, embora soe agradável, igualmente nada informa, pois anuncia tanto quanto a ideia de uma memória coletiva.

A memória deve ser vista apenas como um processo transdisciplinar e dotado de uma inabalável carga transcultural e transgeracional. Um diálogo plural e atemporal entre as gerações, aquelas que testemunharam a barbárie e as que a recordam no tempo do agora, indica a memória como um valor comungado por todas as disciplinas, manifestação de um conhecimento que não se parcela, mas gera uma unidade compartilhada. Isso, ao final, traz à tona a sensibilidade dos relatos e dos testemunhos, traço comum às culturas, no emblema derradeiro de um sentimento que não se pode definir, embora afluja, e que inexplicavelmente conduz a uma dimensão maior, integrando o homem à transcendentalidade de suas evocações.

A (re)construção da memória finalmente a concebe como um traço sociológico, anterior a qualquer demanda jurídica. Trata-se de compreender – e isso o direito, embora alardeie a existência do direito à memória, ainda despreza – o panorama da memória a partir de sua correlação com a ideia de pertencimento: o indivíduo somente existe e dá contornos à própria subjetividade na exata medida de sua inserção no meio social e, por via reflexa, no modo como a sociedade o reconhece e na percepção que gera desse reconhecimento. Essa inserção não pressupõe a ligação do indivíduo a um determinado estrato social, mas compreende tal vínculo como característico de sua identidade. Trata-se do pertencimento a um grupo como pressuposto da própria rememoração, pois do contrário, ainda que rememorar seja importante, não haverá alguém para levar adiante o processo mnemônico.

A todos os indivíduos é conferida uma sobrevivência perpétua na cadeia de memórias futuras. A relação entre-indivíduos, portanto, desempenha uma típica função social. Menosprezar essa perspectiva, que Norbert Elias tão bem desenhou, permite a construção de um direito à memória excludente, atento a algumas vítimas e de olhos fechados para outras, menosprezando que os vestígios mnemônicos provêm do passado de barbárie e não de certas escolhas, com os seus riscos ideológicos. Que direito à memória poderá ser reclamado quando também ele é violento (quando se autolegitima na própria exclusão) e não apenas seletivo (por força da filtragem política da própria memória)?

Consequentemente, ao menos para a construção do direito à memória, a pós-modernidade não é tão sombria em suas possibilidades; ao contrário, permite que novas tramas disponham o tecido da memória, conferindo sentidos até então impensados sobre a sua dinâmica e a sua construção jurídica. Essas perspectivas – e seus riscos – embora tenham sido (re)compreendidas, devem se submeter à contraprova do próprio direito. Trata-se da (des)construção jurídica da memória a fim de apontar as perspectivas e as dificuldades para a afirmação do direito à memória.

O vínculo entre a história e a memória demanda novos sentidos, dispostos a assumir a dinâmica plural e aberta das narrativas e dos testemunhos. A linearidade das descrições, a compreensão compartimentada do tempo, a suposta isenção que assume perante o passado, o anúncio de pretensas verdades, justificadas na autorreferência de seu levantamento histórico e a imaginada organização temporal da sucessão dos eventos – como se fosse possível limitar o tempo num espaço e discriminar a evolução humana sob a ideia de um jogo infinito de causas e de consequências (típica aspiração positivista) – revelam o anseio da promessa evolucionista da história. Essa mesma história, contudo, mostrou-se insuficiente para enfrentar a repetição da barbárie e a sucessão da violência; seus avisos foram parciais e estavam comprometidos exclusivamente com o relato dos *vencedores* e atrelados à ideia de um contínuo *progresso*. A história – na insistência de ignorar os aportes da memória – fez pouco caso dos *vencidos*, dos excluídos, das minorias, dos rejeitados e daqueles sobre os quais a imagem do *progresso* elevou os seus alicerces.

As correlações entre a violência, o poder, a história e a memória apontam para uma exigência ética que permita superar a melancólica repetição do mesmo caminho. Os escombros do passado devem servir de algum modo ao tempo presente, ao menos como o alarme das violências que, acaso não rememoradas, repetir-se-ão. Trata-se, esse novo rumo, da promessa do direito à memória. Essa perspectiva, todavia, igualmente não dissipa os riscos que carrega consigo: o direito está aberto às novas narrativas, à fuga das linearidades, ao sentimento dos relatos e à novidade de impensados testemunhos ou, ao revés, persiste na sua ideia de que há uma história linear, isenta e verdadeira?

A recusa das hierarquizações deveria constituir uma premissa na aceitação do direito à memória; paradoxalmente, a construção conjunta – e política – da memória é pouco assimilada, o que admite abusos tanto da memória como do esquecimento, a ponto de o instante do agora, momento em que as reminiscências afloram, ser excluído do debate pela própria Corte Constitucional brasileira. Será isso apenas o reflexo de uma equivocada apreensão hermenêutica da memória – e da ignorância, pela Corte Suprema, das possibilidades do direito à memória – ou será a dolorosa evidência de que a usual construção do direito à memória contenta-se com a sua *afirmação*, sem que, ao mesmo tempo, *reflita* sobre os seus próprios riscos e custos?

O tempo da memória corresponde ao instante da ruptura do *progresso*, momento em que os *vencidos* e as violências do passado emergem para o estridente alerta ao tempo presente. Nenhuma vítima pode ser ignorada, nenhuma palavra sobre o passado pode ser apresentada como o anúncio definitivo, nenhuma história pode se contentar com apropriações ideológicas. Daí o risco em associar a memória à verdade. Enquanto o direito à memória somente pode ser construído a partir da tentativa de ruptura do caráter objetivo dos relatos, a verdade revela-se como um relato que aceita enfrentar repetidas comprovações, justamente porque em seu âmago repousa alguma aspiração de certeza ou de imutabilidade.

A conciliação entre memória e verdade, portanto, é extremamente arriscada: permite que uma verdade preceda à própria prática da rememoração, admite a seleção de vítimas com base em fatos supostamente inquestionáveis, alicerça-se sobre uma verdade factual e, portanto, política e carente de comprovação e ignora que a verdade jurídica é instrumental

(algo aceito como verdadeiro pelos filtros procedimentais do direito) e pragmática (somente integra a pauta de debates quando é alvo de insistentes reclamações que retomam um dado fato como verdadeiro).

Isso de modo algum permite menosprezar o caráter político já sedimentado, inclusive no âmbito do direito internacional, que elege o direito à verdade como uma dimensão dos Direitos Humanos. Essa construção, porém, erige-se sob certas particularidades: como processo político e como reflexo da rememoração exigida por práticas transicionais. Isso também é ignorado pelo direito brasileiro que, mais do que desprezar a complexidade da memória, insiste em compreendê-la de modo conjunto com a verdade, no anúncio aparentemente simples de um *direito à memória e à verdade*.

A verdade, embora não recuse o exame do real e do factível, em sua dimensão política admite-se excludente, privando de sua proteção outros fatos, igualmente relevantes e paradoxalmente verdadeiros. A memória, por outro lado, rompe com essa perspectiva. Embora política, o seu discurso não se dá pela repulsa aos relatos possíveis, mas pela compreensão de que, embora não rememorados neste instante, permanecerão abertos à rememoração na espiral do tempo, ensejando uma contínua construção na própria *comunitas*. O direito à memória, portanto, pluraliza-se a partir das inúmeras versões que o compõem e não se limita – embora disso colha importantes significados – a um momento de transição.

O risco aqui também é claro: a afirmação do direito à memória parece ignorar esse primado ético benjaminiano, ainda insistindo com pretensas verdades, como se o passado pudesse ser aprioristicamente concebido para, somente após, modular o resgate de suas reminiscências. Faz-se preciso – tarefa que a clássica dogmática jurídica desconhece – romper em definitivo com a imaginada linearidade da história e com o seu anúncio do *progresso*, cujo mérito foi, apenas, depositar vítimas sobre vítimas a fim de garantir a continuidade a qualquer custo da doentia relação entre uns poucos dominantes e um batalhão de dominados sob o pano de fundo da catástrofe. Eis, aqui, o restaurador papel que ocupa a memória, cortando transversalmente os planos meticulosos da história oficial e trazendo à tona novas versões, justamente no grito daqueles que um dia foram calados, violentados e submetidos ao esquecimento.

O tempo da memória é, portanto, o tempo de ruptura do *progresso*; trata-se do instante em que os *vencidos* e as violências anunciam as suas existências, como o alerta derradeiro para o tempo presente, em um autêntico dever de memória. Sem ignorar qualquer vítima do curso do *progresso*, sendo suficiente apenas o sofrimento que qualquer vítima experimentou para que seja rememorada e integre a história, a perspectiva benjaminiana igualmente não menospreza os contínuos movimentos da rememoração, para quem o alicerce transdisciplinar e transcultural, mesmo em sua vertente política, deve ser assimilado pelo direito.

Essa necessidade torna-se ainda mais nítida quando a memória reclamada pelos próximos passa a ocupar a pauta política. De fato, os próximos inauguram um novo pedido para a memória; eles fundam o passado no presente e suas existências conduzem à fusão do tempo, que não continua nem termina, mas persiste como o instante das reminiscências. Essa compreensão é de fundamental importância para que se compreenda o insistente apelo daqueles que, diante das violências perpetradas por motivações políticas, buscam apenas saber o paradeiro de seus próximos, ou onde estão depositados os corpos de seus entes queridos.

Os próximos reclamam mais do que uma ética da alteridade pode oferecer; eles não são os Outros, que comigo, na intensidade do olhar, compõem o quadro das relações sociais; eles são íntimos a mim, aqueles com os quais conjugo alegrias e sofrimentos e para os quais o culto da minha memória terá um sentido transcendental, justificável desde o instante em que sou lançado ao mundo. A eles pertence o desejo de viver o luto. Trata-se da mais contundente manifestação transdisciplinar e transcultural que cerca o fenômeno da memória. Infelizmente, o direito, sempre preocupado com a sua própria racionalidade, insiste com a ignorância desse apelo humano e com isso assume outro risco: de ignorar a pertinência da memória exigida pelos próximos.

Compreende-se, então, um dos questionamentos trabalhados neste estudo: o anúncio da memória como categoria jurídica impõe um exame sobre a capacidade do direito em entender o mosaico da memória, tarefa que desafia tanto as clássicas linhas dogmáticas do direito como os seus pressupostos de apelo positivista: que direito pode de fato responder a memória, disposta a dar novas cores à própria história?

Uma das soluções – e a que foi escolhida por este estudo em face de sua correspondência com a percepção arendtiana de violência e poder e com a ideia benjaminiana de uma história dos *vencidos* – repousa na aceitação (e na construção) de um direito fraterno, reduto aberto à prática da memória: para a máxima efetividade da memória em suas vestes jurídicas importa um direito igualmente inclusivo e transdisciplinar, alheio aos arranjos do poder que pretendem hierarquizá-lo (novamente sob a fantasia do progresso), atento às diferenças, alicerçado no pacto da convivência, despido de dogmas e verdades, preocupado em incluir e, principalmente, fundado na ideia de humanidade.

O direito à memória não pode menosprezar a sua índole política (inerente à memória). Daí porque igualmente exige, em sua ratificação jurídica, um compromisso conjugado, em que o pacto pela retomada dos escombros do passado não se dá para que hostilidades sejam neutralizadas (modo como o direito ainda hoje estabelece os seus códigos), mas para que a própria *comunitas* manifeste-se como uma possibilidade de construção jurídica.

A defesa do direito à memória, além de refundar o próprio entendimento da rememoração, demanda, portanto, um novo olhar sobre a dinâmica do próprio direito: os seus fundamentos, se é que existem ou podem persistir, devem ser repensados. Afinal, pela assimilação da fraternidade como premissa é a comunidade quem configura o seu próprio pacto e, com ele, delineia o que lhe é urgente e importante. Entre essas escolhas políticas, mediante esse compromisso fraterno – entre escolhas políticas conjuntas e compromissos partilhados, portanto –, o direito à memória poderá ser conjugado em todos os seus tempos e modos verbais. Fora disso, linearidades insatisfatórias o definirão e os medos dos abusos da memória, eventualmente excludente, hierarquizada, perfeccionista, anunciadora de pretensas verdades e despreocupada com o tempo presente, tornam-se preocupações fundadas.

Somente com a aceitação dessa dinâmica, reconfigurada em sua pretensão, podem ser assimilados e enfrentados os riscos do direito à memória diante dos anúncios – típicos de anistias políticas – de perdão e esquecimento, bem como em face das implicações do recente julgamento da Corte Constitucional brasileira no desenvolvimento do direito à memória e, finalmente, perante os aportes que as práticas transicionais trazem para a rememoração.

A fuga de respostas fáceis – *não é possível esquecer* ou *não há como perdoar* – deve ser a tônica do enfrentamento de certos paradigmas que o senso comum delimita e que não podem ingressar em solo jurídico. A compreensão conjunta da memória, do esquecimento e do perdão (e não haveria outro modo de enfrentar essas questões) conduz a paradoxos no mais das vezes incompreensíveis a quem, como o direito em sua índole positivista, recusa-se a compreender a dinâmica plural e aberta da memória.

De fato, constitui um paradoxo – insolúvel a quem ignora a pluralidade das reafirmações mnemônicas – admitir que os anunciados esquecimentos persistem como memória, ainda que sob a forma de reminiscências subterrâneas. Nessa dinâmica, os esquecimentos se dão justamente a partir do que foi obstado à memória. Mesmo assim, em face dessa proibição de rememorar – que em última análise é o que objetivam as anistias políticas – as memórias preservam-se latentes, alheias ao influxo de abusos do esquecimento (esquecimentos comandados), apenas aguardando o instante que permita virem à tona como escolhas políticas.

Anistias, portanto, não conseguem impor o esquecimento: julgam o passado como uma realidade já decorrida, ou que não deve ser retomada justamente em prol do acordo político arranjado para a paz social. Elas não têm a força necessária para fazer do “não lembrar” a mesma exigência ética que desperta o “dever de memória” em face dos trajetos inconclusos, do *progresso* imposto e das vítimas das violências. Embora almejem o “fazer esquecer”, o que as anistias impostas efetivamente conseguem reside no “adiar a memória”; o passado que obstam permanece latente e as suas violências exigem – ainda que subterraneamente – o imprescindível trabalho de luto, no alerta que todos os projetos vedados anunciam ao tempo presente. Enquanto a memória não opera às claras, é a violência que trabalha na autorrepetição, lastreada na impunidade que gera o “não lembrar”.

O perdão, por sua vez, busca – embora nem sempre possa ser alcançado – a superação do irreparável. Todo o passado violento foi inventariado: as violências, as vítimas, os agressores e a barbárie. A culpa foi atribuída e – a partir de uma disposição inclusiva do direito, em sua composição fraterna, e da natureza do próprio perdão – um pedido de perdão pode ser efetuado e aceito.

Afinal, somente um Outro pode perdoar, vedando-se, com isso, um imaginado e inexistente autoperdão, que suprime já em sua origem qualquer resquício de alteridade e, mais do que isso, admite uma retrospectiva excludente do passado que o fundamenta.

Perdoar, portanto, não é impossível. Inviável é um autoperdão e descabido é anunciar o esquecimento como a ausência de memórias. Essa dialética, no pacto que aproxima e inclui, exige, sim, o pedido de perdão, inclusive para que o qualificativo *inimigo* seja superado pela ideia da igualdade no espaço público, como preconiza o ideário do direito fraterno. É o necessário reconhecimento, esperado e vindo daquele que fez uso da violência, dos abusos que praticou e dos males que a sua opção permitiu. A vítima e o algoz, então, encontram-se: já não há mais grades ou amarras a separá-los e somente assim, nessa igualdade de discursos, o perdão solicitado, pela admissão da violência e diante da certeza de que a falta cometida enseja alguma responsabilização, *poderá* ser atingido (porque *pode* ser concedido).

Os paradoxos, portanto, são claros e insuperáveis: o esquecimento só conhece a si mesmo quando se torna memória, a memória só irradia a sua urgência ao tempo presente quando se depara com os esquecimentos que a ameaçam e o perdão pressupõe a atividade da memória quando almeja o apaziguamento social e a superação dos traumas violentos.

Por todas essas razões o posicionamento do Supremo Tribunal Federal brasileiro revela-se precário. O julgamento da ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 153 colocou em pauta a compatibilidade do texto da Lei da Anistia de 1979 com a Constituição Federal de 1988 e revelou, em dura síntese, que as perspectivas jurídicas da memória ainda são desprezadas pelo direito e que os riscos de certas apropriações excludentes – e de uma reafirmação da história pautada novamente no *progresso* e na violência do esquecimento – sequer são considerados.

Ignorou a Corte Constitucional do Brasil, sob a censurável tentativa de reescrever a história, que a compreensão da anistia está umbilicalmente ligada à ideia de um esquecimento, imposto porque necessário. A história do *progresso*, então, a mesma que sempre pautou o desprezo dos *vencidos*, sedimentou a atividade da Corte Suprema. As custas disso – as

vítimas, a barbárie, a violência, os caminhos inconclusos – deveriam ser sopesadas diante desse ganho, desse horizonte de perspectivas anunciado pela anistia.

Pouco importa, assim, que a anistia seja caracterizada pela sua objetividade ou bilateralidade, como quis a Suprema Corte, pois a tentativa é sempre amnésica: modular um esquecimento comandado, em que o acesso ao passado é necessariamente proibido por força de um “compromisso” imposto (no caso brasileiro, por mais que o significado político da anistia seja defendido, a sua construção se deu a partir do que aceitaram os militares, que ainda exerciam, sob a proteção das armas, o governo brasileiro, inexistindo uma real e livre participação da sociedade civil, o que se deu apenas a partir de 1988).

As práticas transicionais, por sua vez, colocam em evidência tanto a importância da memória como a inaptidão do direito para assimilar os novos aportes da Justiça de Transição na consolidação de regimes democráticos. Elas admitem em sua gênese uma estruturação transformativa: confrontam a barbárie do passado, investigam os abusos a Direitos Humanos, almejam punir os algozes, valorizam a prática da memória e buscam a reparação dos lesados sempre tendo como estratégia a preservação dos direitos das vítimas e como meta a consolidação das transformações políticas democratizantes. Faz-se inadiável, para a justiça de transição, conhecer e punir os agressores, revelar a verdade – pela rememoração – dos eventos violentos, oferecer às vítimas reparação adequada e impedir que os violadores de Direitos Humanos exerçam alguma posição pública de autoridade.

As decorrências da rememoração sob o abrigo da justiça transicional são claras e não se limitam ao tempo passado, mas falam abertamente ao instante do agora: nos países Latino-americanos que julgaram as violências praticadas durante as suas ditaduras houve posterior diminuição no percentual de ofensas a Direitos Humanos. Nos Estados que iniciaram há mais tempo os julgamentos e naqueles em que, além dos julgamentos foram instauradas Comissões da Verdade, foi ainda mais perceptível a diminuição de atentados a Direitos Humanos. Há, portanto, uma relação diretamente proporcional entre as práticas transicionais – que, por sua própria natureza, envolvem a recuperação da memória – e a proteção dos Direitos Humanos.

A aposta da justiça de transição repousa fundamentalmente na tentativa de conjugação de interesses até então conflitantes, perspectiva insuperável para que a memória seja construída juridicamente. Não é por outra razão que as práticas transicionais – peculiaridade que os procedimentos usuais do direito menosprezam – continuamente demandam a ampliação de seu próprio horizonte, admitindo inclusive a ideia de um novo palco para a manifestação da cidadania, por meios de demandas que extravasam os limites da soberania estatal. Há, na conjugação dessa nova cidadania, o desejo de uma construção conjunta e ampliada dos próprios Direitos Humanos, prerrogativa que não se limita ao espaço nacional. Nesse espaço aberto, nacional e transnacional, admitido pela justiça transicional, o direito à memória ganha a sua máxima amplitude. Seria perigoso admitir, porém, que o único reduto da memória é o que lhe concede o momento da transição, sob pena de que o direito à memória seja compreendido apenas quando a humanidade está diante da superação de práticas autoritárias e não como um alerta contínuo ao tempo do agora que continuamente se refaz.

O que a justiça de transição revela, em última análise, é uma peculiar disposição de inovar, tanto diante das ordens autoritárias pretéritas como em face do novo arcabouço democrático que se desenha. A sua proposta é, paradoxalmente, a recusa do direito: a reconciliação pensada conjuntamente e não de modo hierarquizado. A rememoração dos sofrimentos, a partir dessa perspectiva, maximiza as suas plurais capacidades e confronta o dogmatismo fechado e excludente do direito. As práticas transicionais, que partem justamente da recuperação da memória, convidam o direito a instaurar uma autocrítica e, conseqüentemente, repensar a racionalidade de seus procedimentos.

Embora a afirmação do direito à memória acene com o desejo de que a violência do passado não se repita, admitindo a emergência de uma nova história – que dê espaço às narrativas dos *vencidos* e à superação do curso da barbárie aceita pelo *progresso* –, esse anseio exige a aceitação do caráter aberto, inclusivo e compartilhado da própria memória. (Re)compreendê-la e (des)construí-la, perspectivas compartilhadas na esfera política, compõem um único trajeto que, se não for percorrido, permitirá a repetição das violências e gerará novas exclusões. A compreensão da memória certamente não termina nestas linhas; ainda há a muito a ser dito, no tempo do agora, sobre as vítimas e as violências do passado. O objetivo será atingido se os paradoxos aqui apontados contribuírem de algum modo para atualizadas reflexões sobre as possibilidades e os riscos desse novo direito à memória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGOSTINHO, Santo. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

AIRES, Christiano Enger. Os Juízes do Rio Grande e a anistia. *Zero Hora*, Porto Alegre, ano 46, n. 16.302, p. 15, 22 abr. 2010.

ALBORNOZ, Suzana. *Violência ou não-violência: um estudo em torno de Ernst Bloch*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

APOIO social ao PNDH-3. *Presidência da República Federativa do Brasil-SEDH*, Brasília, 14 jan. 2010. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/sedh/noticias/ultimas_noticias/MySQLNoticia.2010-01-14.2238>. Acesso em: 18 fev. 2010.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. 37. ed. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie – escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986.

_____, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BICKFORD, Louis. Transitional Justice. In: HORVITZ, Leslie Alan; CATHERWOOD, Christopher (Org.). *Macmillan Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, USA, 2004. v. 3, p. 1.045-1.047.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. 10.ed. São Paulo: Paz e Terra. 2003.

_____, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOSI, Ecléa. *O Tempo Vivo da Memória – Ensaio de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOYLE, Elisabeth Heger. *Female genital cutting: cultural conflict in the global community*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.

BRASIL. *Constituição Federal de 1937*. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao37.htm>.
Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 1, de 9 de abril de 1964*. Dispõe sobre a manutenção da Constituição Federal de 1946 e as Constituições Estaduais e respectivas Emendas, com as modificações introduzidas pelo Poder Constituinte originário da revolução Vitoriosa. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/textos/visualizarTexto.html?ideNorma=364977&seqTexto=1&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965*. Mantém a Constituição Federal de 1946, as Constituições Estaduais e respectivas Emendas, com as alterações introduzidas pelo Poder Constituinte originário da Revolução de 31.03.1964, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363603&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 3, de 5 de fevereiro de 1966*. Fixa datas para as eleições de 1966, dispõe sobre as eleições indiretas e nomeação de Prefeitos das Capitais dos Estados e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363627&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 4, de 7 de dezembro de 1966*. Convoca o Congresso Nacional para se reunir extraordinariamente, de 12 de dezembro de 1966 a 24 de janeiro de 1967, para discussão, votação e promulgação do projeto de Constituição apresentado pelo Presidente da República, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363630&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Constituição Federal de 1967*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao67.htm>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968*. São mantidas a Constituição de 24 de janeiro de 1967 e as Constituições Estaduais; O Presidente da República poderá decretar a intervenção nos estados e municípios, sem as limitações previstas na Constituição, suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363600&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 6, de 1º de fevereiro de 1969*. Altera a composição e competência do Supremo Tribunal Federal, amplia disposição do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968 e ratifica as emendas constitucionais feitas por Atos Complementares. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363616&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 12, de 31 de agosto de 1969*. Dispõe sobre o exercício temporário das funções de Presidente da República pelos Ministros da Marinha, do Exército e da Aeronáutica, enquanto durar o impedimento, por motivo de saúde, do Marechal Arthur da Costa e Silva, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363943&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 13, de 5 de setembro de 1969*. Institui a pena de banimento do Território Nacional para o brasileiro que se tornar inconveniente, nocivo ou perigoso à Segurança Nacional e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=363607&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Ato Institucional nº 14, de 5 de setembro de 1969*. Dá nova redação ao parágrafo 11 do artigo 150 da Constituição do Brasil, acrescentando que não haverá pena de morte, de prisão perpétua, de banimento ou confisco, salvo nos casos de guerra externa, psicológica adversa, ou revolucionária ou subversiva nos termos que a lei determinar - esta disporá, também, sobre o perdimento de bens por danos causados ao erário ou no caso de enriquecimento ilícito no exercício de cargo, função ou emprego na administração pública direta ou indireta. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legislacao/legin.html/visualizarNorma.html?ideNorma=354940&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979*. Concede anistia e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6683.htm>. Acesso em: 03 abr. 2010.

_____. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 23 maio 2010.

_____. *Lei nº 9.140, de 4 de dezembro de 1995*. Reconhece como mortas pessoas desaparecidas em razão de participação, ou acusação de participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9140.htm>. Acesso em: 03 abr. 2010.

_____, *Lei nº 10.536, de 14 de agosto de 2002*. Altera dispositivos da Lei nº 9.140, de 4 de dezembro de 1995, que reconhece como mortas pessoas desaparecidas em razão de participação, ou de acusação de participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2002/L10536.htm#art1>. Acesso em: 05 abr. 2010.

_____, *Lei nº 10.559, de 13 de novembro de 2002*. Regulamenta o art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2002/L10559.htm>. Acesso em: 05 abr. 2010.

_____, *Lei nº 10.875, de 1º de junho de 2004*. Altera dispositivos da Lei nº 9.140, de 4 de dezembro de 1995, que reconhece como mortas pessoas desaparecidas em razão de participação, ou acusação de participação, em atividades políticas. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Lei/L10.875.htm>. Acesso em: 05 abr. 2010.

_____, Secretaria Especial dos Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. *Direito à verdade e à memória*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007.

_____, *Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009*. Aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH-3 e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7037.htm>. Acesso em: 05 abr. 2010.

_____. STF – Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 153. Argte.: Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil – OAB. Argdos.: Presidente da República e Congresso Nacional. Relator: Min. Eros Grau. Brasília, 24 de abril de 2010. Voto de Eros Grau disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/noticias/2167995/integra-do-voto-do-ministro-eros-grau-sobre-a-lei-de-anistia>>. Acesso em: 23 maio 2010.

_____, *Decreto nº 7.177, de 12 de maio de 2010*. Altera o Anexo do Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009, que aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH-3. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7177.htm>. Acesso em: 15 mai.2010.

_____. *Projeto de Lei nº 7.376/2010*. Cria a Comissão Nacional da Verdade, no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Projetos/PL/2010/msg%20229-100512.htm>. Acesso em: 26 maio 2010.

_____. *Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948*. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em: 20 maio 2010.

CANAL OFICIAL DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL – STF. *Votos dos Ministros do STF no julgamento da ADPF nº 153*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/stf>>. Acesso em 15 maio 2010.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001.

_____, Fernando. *Entre Deuses e Césares – Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CIDADÃO BOILESEN. Direção: Chaim Litewski. Documentário. 2009. (92min), son., color.

CLUBES militares atacam decreto que cria Comissão da Verdade. *Portal de Notícias Terra*, 6 jan. 2010. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI4189093-EI7896,00-Clubes+militares+atacam+decreto+que+cria+Comissao+da+Verdade.html>>. Acesso em: 28 abr. 2010.

COLL, Augustí Nicolau. As Culturas não são Disciplinas: Existe o Transcultural? In: CETRANS. *Educação e Transdisciplinaridade II*. São Paulo: TRIOM, 2002. p. 72-92.

COLVIN, Christopher J. Visión general del programa de reparaciones en Sudáfrica. In: DÍAZ, Catalina (Ed.). *Reparaciones para las víctimas de la violencia política*. Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional, 2008. p. 139-197.

COOPER, R. W. *The Nuremberg Trial*. New York: Penguin, 1947.

CORTEIDH – Corte Interamericana de Direitos Humanos. *Comunicado de prensa – Caso Gomes Lund y otros vs. Brasil*. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cp_08_10_esp.pdf>. Acesso em: 23 maio 2010.

DICIONÁRIO das línguas portuguesa e alemã. Berlin e Munique, Alemanha: Langenscheidts, 1988.

DURBÁN, Luis Pérez-Prat. *Sociedad Civil Y Derecho Internacional*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004.

EDLER, Sandra. *Luto e melancolia: à sombra do espetáculo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

EX-PERSEGUIDOS políticos são anistiados em São Paulo. *Presidência da República Federativa do Brasil-Ministério da Justiça*, Brasília, 25 mar. 2010. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJ674805E8ITEMID24653ED36F7D458CA69E3F83AD8C5DA0PTBRNN.htm>>. Acesso em: 05 abr. 2010.

FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Barcelona: Planeta-agostini, 1993.

FOCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009.

FROMM, Erich. *O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1970.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

GASPARI, Elio. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____, Elio. *A ditadura derrotada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____, Elio. *A ditadura encurralada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOLDENSOHN, Leon. *As entrevistas de Nuremberg: conversas de um psiquiatra com os réus e as testemunhas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GONÇALVES, Joanisval Brito. *Tribunal de Nuremberg 1945-1946 : a gênese de uma nova ordem no direito internacional*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HENN, Ronaldo. Direito à memória na semiosfera midiaticizada. *Revista Fronteiras*. São Leopoldo, VIII, n. 3, p. 177-184, set./dez. 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.

KAFKA, Franz. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUCAS. *A BÍBLIA*: tradução dos Missionários Capuchinhos. Charlotte, Estados Unidos da América: Stampley, 1971.

MARIA DE SOUSA, Deusa. *Caminhos cruzados: trajetória e desaparecimento de quatro guerrilheiros gaúchos no Araguaia, Brasil*. 2006. 295 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2006.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

MEMÓRIAS reveladas. *Presidência da República Federativa do Brasil – Memórias Reveladas – Arquivo Nacional*. Disponível em: <<http://www.memoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/campanha/memorias-reveladas/index.htm>>. Acesso em 05 abr. 2010.

MÉNDEZ, Juan E. Accountability for past abuses. *Human Rights Quarterly*, v. 19, n. 2, p. 255-282, may 1997.

MEZAROBBA, Glenda. *Um acerto de contas com o futuro: a anistia e suas conseqüências: um estudo do caso brasileiro*. São Paulo: FAPESP, 2006.

MORIN, Edgar. (Org.). *O Desafio do Século XXI – Religar os Conhecimentos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

MOTTOLA, Fernando. Os Juízes do Rio Grande e a anistia. *Zero Hora*, Porto Alegre, ano 46, n. 16.303, p. 15, 23 abr. 2010.

NAQVI, Yasmin. The right to the truth in international law: fact or fiction?. *International Review of the Red Cross*. Genebra, v. 88, n. 862, p. 245-273, jun. 2006.

NICOLESCU, Basarab. A responsabilidade da Universidade para com a Sociedade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL A RESPONSABILIDADE DA UNIVERSIDADE PARA COM A SOCIEDADE – International Association of Universities, 1997, Bangkok, *Anais eletrônicos*. Disponível em: <<http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/bulletin/b12/b12c8por.htm>>. Acesso em: 16 fev. 2010.

_____, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O QUE É ISSO COMPANHEIRO?. Direção: Bruno Barreto. Intérpretes: Fernanda Torres, Pedro Cardoso, Luis Fernando Guimarães [S.l.]: Miramax Films, 1997. 1 DVD (105 min), son., color.

ODÁLIA, Nilo, *O que é violência*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ONU. *The rule of law and transitional justice in conflict and post-conflict societies - Report of the Secretary-General*, 23 Aug. 2004. Disponível em: <<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/395/29/PDF/N0439529.pdf?OpenElement>>. Acesso em: 10 maio 2010.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

PNDH-3. *Presidência da República Federativa do Brasil-SEDH*, Brasília, 21 dez. 2009. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/sedh/pndh3/pndh3.pdf>>. Acesso em 18 fev. 2010.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PTS. *About the Political Terror Scale*. Disponível em: <<http://www.politicalterrorscale.org/about.php>>. Acesso em 10 maio 2010.

QUERO, Caio. Entenda a polêmica sobre a Comissão Nacional da Verdade. *BBC BRASIL*, São Paulo, 13 jan. 2010. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2010/01/100112_comissao_qanda_cq.shtml>. Acesso em 28 abr. 2010.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19 ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

REPARAÇÃO. Direção: Daniel Moreno. Documentário. 2010. (93min), son., color.

RESOLUCIÓN 2267 aprobada en la cuarta sesión plenaria – Asamblea General – El derecho a la verdad, *OEA – Organización de los Estados Americanos*, 5 jun. 2007. Disponível em: <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/5830.pdf>>. Acesso em: 05 abr. 2010.

RESTA, Eligio. *O Direito Fraterno*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

ROLIM, Marcos. Seria chover no molhado. *Zero Hora*, Porto Alegre, ano 47, n. 16.319, p. 12, 9 maio 2010.

SANTOS, Cecília MacDowell. Transnational legal activism and the State: reflections on cases against Brazil in the Inter-American Commission on Human Rights. *SUR - International Journal on Human Rights*, São Paulo, n. 7, p. 28-59, 2007.

SANTOS, Dailor dos. É possível falar em um interesse público comunitário? *Captura Crítica: direito, política, atualidade*: Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 91-131, 2009.

SARMENTO, Daniel (Org.). *INTERESSES PÚBLICOS VERSUS INTERESSES PRIVADOS: Desconstruindo o Princípio de Supremacia do Interesse Público*. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2005.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

SIKKINK, Kathryn. WALLING, Carrie Booth. The Impact Of Human Rights Trials in Latin América. *Journal of Peace Research*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, vol. 44, n. 4, p. 427-44, 2007.

SOARES, Inês Virgínia Prado; KISHI, Sandra Akemi Shimada (Coord.). *Memória e verdade: a justiça de transição no Estado Democrático brasileiro*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

SOUZA JUNIOR, Cezar Saldanha. *Constituições do Brasil*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2002.

STF estabelece marco ao manter a Anistia. *O Globo – Editorial*, 30 abr. 2010. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/noblat/posts/2010/04/30/stf-estabelece-marco-ao-manter-anistia-editorial-287644.asp>>. Acesso em: 30 abr. 2010.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise – Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 8. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

University of Virginia. *Final Report of the Tuskegee Syphilis Study Legacy Committee*, 20 maio 1996. Disponível em: <http://www.hsl.virginia.edu/historical/medical_history/bad_blood/report.cfm>. Acesso em: 05 abr. 2010.

USA. *Final Report of the Tuskegee Syphilis Study Ad Hoc Advisory Panel*. Disponível em: <<http://biotech.law.lsu.edu/cphl/history/reports/tuskegee/tuskegee.htm>>. Acesso em: 05 abr. 2010.

VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. *RIPE: Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório, ou, O trabalho de luto*. São Paulo: UNESP, 2010.

WEIZENMANN, Tiago. *Cortando as asas do nazismo: representações e imaginário sobre o nazismo na revista Vida Policial (1942-1944)*. 2008. 298 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2008.

ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008.