

Vestígios: o arquivo, o direito, o perdão e a (im)possibilidade de testemunhar

Katia Kosick¹

Bruno Lorenzetto²

1. Alegoria e conceitos gerais

O primeiro *rastró* destas reflexões se apresenta de modo alegórico através da utilização derridiana de um mito egípcio constante no *Fedro* de Platão. A alegoria se apresenta como um prospecto para a discussão da problemática que está no cerne das ações do arquivar e testemunhar em suas ambiguidades de *phármakon*, ou seja, remédio e veneno da memória, bem como a relação de poder entre o simples escriba e o rei egípcio. Assim, de acordo com Derrida, o rebaixamento daquilo que ele entende por *escritura*³ percebe-se desde o citado mito egípcio, o qual descreve a relação entre o deus Teuth e o rei Thamous quando o deus apresenta ao rei sua invenção, a escritura: “Eis aqui, oh, Rei ..., um conhecimento que terá por efeito tornar os Egípcios mais instruídos e mais aptos para se rememorar: memória e instrução encontraram seu remédio (*phármakon*).”; ao que o rei responde: “Neste momento, eis que em tua qualidade de pai dos caracte-

1 Professora da Universidade Federal do Paraná e da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Email: kkozicki@uol.com.br.

2 Mestre em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Email: bruno_lorenzetto@yahoo.com.br.

3 Segundo Derrida: “A escritura, meio mnemotécnico, suprimindo a boa memória, a memória espontânea, significa o esquecimento. É bem precisamente isso que dizia Platão em *Fedro*, comparando a escritura à fala como a *hypomnesis* à *mneme*, o auxiliar lembrete à memória viva. Esquecimento porque mediação e saída fora de si do *logos*. Sem a escritura, este permaneceria em si. A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*”. DERRIDA, 1973, p. 45. Sobre o conceito de escritura ver: DUQUE-ESTRADA, 2002.

res da escritura, atribuíste-lhes, por complacência para com eles, todo o contrário de seus verdadeiros efeitos!”, o rei acreditava que as “almas” se tornariam mais esquecidas pois deixariam de exercer a memória, depositando sua confiança no escrito, afirmando que: “Não é, pois, para a memória, mas para a rememoração que tu descobristes um remédio”. Thamous, segundo Derrida, não possuía qualquer necessidade de escrever, sua fala seria suficiente para exercer sua administração de rei dos deuses, de tal modo que o papel de um escriba seria apenas secundário⁴.

Relatada a alegoria de tal mito egípcio, fundamental para a reflexão da tensão que perpassa a relação entre o *testemunho* e o *arquivo*, passa-se a apresentar os conceitos gerais de tais categorias e suas possíveis relações com o direito. Para tanto, recorre-se às considerações de Ricoeur quanto à qualificação de tais institutos.

Paul Ricoeur expõe que o testemunho:

[...] nos leva, de um salto, das condições formais ao conteúdo das ‘coisas do passado’ (*praeterita*), das condições de possibilidade ao processo efetivo da operação historiográfica. Com o testemunho inaugura-se um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos e termina na prova documental⁵.

Existem, inobstante, relevantes distinções quanto às finalidades dos testemunhos. No plano historiográfico um testemunho volta-se para a produção de prova documental pertinente a determinada narrativa. No âmbito jurídico o depoimento perante um tribunal vincula-se à produção de provas para a elaboração da decisão do magistrado.

O testemunho possui sua especificidade no fato de que “[...] a asserção de realidade é inseparável de seu acoplamento com a autodesignação do sujeito que testemunha”⁶, ou seja, a afirmação de ter vivenciado o momento empiricamente por parte da testemunha, atestando sua presença no local de ocorrência dos fatos.

Contudo deve-se manter o horizonte aberto para o entendimento de que a *autodesignação* exposta por Ricoeur ata uma história pessoal que

4 DERRIDA, 1997, pp. 21, 22.

5 RICOEUR, 2007, p. 170.

6 RICOEUR, 2007, p. 172.

está “enredada em histórias⁷”, portanto, a impressão subjetiva de um dado acontecimento e sua aleatória *representação* (seu testemunho) devem ser pré-estabelecidos como discretas contribuições para a tentativa de uma (impossível) reconstrução do momento experienciado.

Ainda que o testemunho deva ser limitado à sua estrutura inscrita subjetivamente na relação entre aquele que testemunha e os fatos experimentados, Ricoeur evidencia uma característica implícita na genealogia de toda prática testemunhal, qual seja, a *fidúcia*:

[...] a testemunha pede que lhe dêem crédito. Ela não se limita a dizer: ‘Eu estava lá’, ela acrescenta: ‘Acreditem em mim’. [...] é da confiabilidade, e, portanto, da atestação biográfica de cada testemunha considerada uma a uma que depende, em última instância, o nível médio de segurança de linguagem de uma sociedade⁸.

Enquanto o testemunho é originariamente oral, o arquivo é escrito, de um lado a escuta, do outro, a leitura. Outra divergência emerge quanto aos atos relacionados ao arquivo e ao testemunho: a compleição do arquivo pressupõe o *arquivamento*, momento em que se constitui em uma ruptura no trajeto temporal-historiográfico; a *testis* se insere em um continuum da narrativa à memória declarativa.

Segundo Ricoeur o arquivo:

[...] apresenta-se assim como um lugar físico que abriga o destino dessa espécie de rastro que cuidadosamente distinguimos do rastro cerebral e do rastro afetivo, a saber, o rastro documental. Mas o arquivo não é apenas um lugar físico, espacial, é também um lugar social⁹.

Traço emblemático dos arquivos é a potencialidade ínsita quanto ao registro dos mais variados *rastros*, que passam a ser inseridos dentro da ruptura temporal da arquivística¹⁰. Há ainda uma abertura (hermenêutica),

7 *Idem*, p. 173.

8 *Idem*, pp. 173, 175.

9 *Idem*, p. 177.

10 Segundo Todorov: “Os acontecimentos passados deixam dois tipos de rastros: uns, chamados ‘mnésicos’, na mente dos seres humanos; os outros no mundo, sob a forma de fatos materiais: uma marca, um vestígio, uma carta, um decreto (as palavras também são fatos). TODOROV, 2002, p. 142.

a priori, da escrita arquivada, o documento do arquivo não possui destinatário certo, há uma *orfandade*¹¹ dos registros legados no arquivo ao passo que o testemunho oral não possui muito sentido se desvinculado de um interlocutor que recepcione a mensagem.

2. Arquivo, testemunho e dispositivo

Pensar nos conceitos de arquivo e testemunho ou na ação do arquivamento ou do testemunhar possibilita uma aproximação da leitura filosófica de Agamben de “O que é um dispositivo”. Na trilha do pensamento foucaultiano, Agamben trata da questão hegeliana da *positividade*, ou seja, o elemento histórico, permeado por suas regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder exterior, mas que, contudo, se interioriza nas crenças e nos sentimentos.

Em sequência, aduz como tal conceito (positividade) passa a fazer parte do pensamento de Foucault, ante a importância central que o elemento histórico amarra “[...] o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder.”, analisando como “[...] as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder”¹².

A positividade de um discurso, segundo Foucault, caracteriza sua unidade através do tempo e para além das obras individuais, dos livros e dos textos, pois demarca um espaço limitado de comunicação. Além disso, desempenha o papel de um *a priori* histórico, “... um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados”¹³, o qual evidencia o fato de o discurso não possuir um sentido unívoco ou uma verdade singular.

Aproxima-se, então, ao particular conceito de arquivo postulado por Foucault. Para o filósofo:

São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de *arquivo*. [...] O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como

11 RICOEUR, 2007, p. 179.

12 AGAMBEN, 2005, p. 11.

13 FOUCAULT, 2007, p. 144.

acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; [...]¹⁴.

O papel do arquivo para Foucault não é o de registro e conservação dos discursos, dos textos que determinada cultura entende como valiosos ou constitutivos de sua identidade histórica. Cabe ao *arquivo* foucaultiano a diferenciação dos discursos e a especificação destes em suas durações singulares. Assim, o *arquivo* define uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados e, por isso: “... entre a tradição e o esquecimento, ele faz com que apareçam as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados”¹⁵.

Contudo, Foucault explica que não é possível realizar a descrição do próprio *arquivo*, já que é no interior de suas próprias regras que uma fala se produz, ou seja, o próprio arquivo consiste em um objeto de discurso, ele concede as condições de possibilidade para o *dizer*.

Por esse motivo, a descrição do arquivo se inicia com a exterioridade lingüística, “... seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora da nossa prática discursiva... ¹⁶”. Percebe-se uma sutil aporia nas reflexões foucaultianas sobre o discurso, na qual o *arquivo* ao sistematizar os enunciados, não pode se enunciar, havendo, portanto, uma “revelação”, sem fim, inalcançável do arquivo, que forma o exame das positivities e a delimitação do campo enunciativo. Neste plano funda-se a categoria central da perspectiva histórica foucaultiana, a *arqueologia*, a qual tem por tarefa a descrição dos discursos como práticas específicas na arena do arquivo. Expõe Foucault que:

Se situo a arqueologia entre tantos outros discursos que já estão constituídos não é para fazer com que se beneficie, como quer por contigüidade e contágio, de um *status* que ela não seria capaz de dar a si mesma; não é para

14 *Idem*, pp. 146-147.

15 *Idem*, pp. 147-148.

16 *Idem*, p. 148.

dar-lhe um lugar definitivamente delineado em uma constelação imóvel; mas para revelar, com o arquivo, as formações discursivas, as positivities, os enunciados e suas condições de formação, um domínio específico que não constitui, ainda, objeto de nenhuma análise [...]”¹⁷.

Retomando a perspectiva de Agamben, uma linha referencial dos dispositivos pode ser traçada em paralelo com as seguintes ideias: *positividade* de Hegel; *Gestell*, na qual o *stellen* refere-se a “pôr, colocar” mas também “aparato”, de Heidegger; *dispositio* da teologia, que assume a esfera semântica da *oikonomia* divina; e ainda (e principalmente) aos *dispositivos* de Foucault.

O referencial comum desses conceitos, segundo Agamben, é a presença de uma *oikonomia*, ou seja: “[...] um conjunto de práxis, saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens”¹⁸.

Agamben expõe que, em linhas gerais, o conceito de dispositivo envolve: Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas judiciais etc., cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar¹⁹.

Como os gestos (em sentido genérico) do *arquivar* e *testemunhar* pressupõe uma linguagem, estas instituições, ainda que não tenham sido arroladas explicitamente por Agamben em sua exposição dos tipos de dispositivos podem, sem maiores digressões, serem incluídas ou derivadas da lista não exaustiva daquelas *coisas* que tenham de algum modo a capacidade de: “... capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”²⁰.

17 *Idem*, p. 232.

18 AGAMBEN, 2005, p. 12.

19 *Idem*, p. 13.

20 *Idem*.

Um exame atento à categoria do *dispositivo* evidencia, nesse sentido, a dupla estratégia entronizante e pragmatista que o circunda, motivos e variações que estratificam o testemunho e o arquivo como importantes *dispositivos* dos poderes, pois, o dispositivo possui necessariamente uma função estratégica concreta e sempre está inscrito em uma relação de poder.

Ao reafirma-se, então, uma reflexão sobre a *captura* realizada pelos dispositivos e, como tais são *aparatos* insitos à governabilidade, segue-se pelas sendas de tal fenômeno aberto e complexo, relacionando-o ainda a este uma outra figura, a *Arkhe*, que traz em seu bojo tanto um *a priori*, quanto um *imperativo*, características que possibilitam um reencontro com a *oikonomia*.

3. *Arkheion* e democracia

De acordo com a explicação de Derrida, *Arkhe*, refere-se, ao mesmo tempo, a *começo* e a *comando*. O *arquivo* do termo “arquivo” condensa dois princípios: o princípio natural ou histórico, o lugar onde as coisas *começam*, mas também o princípio da lei em que os homens e deuses *comandam*, exercem sua autoridade, o lugar a partir do qual emana-se a ordem²¹.

Arkheion designa uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores de Atenas: os *arcontes*, aqueles que comandavam. Segundo Derrida, aos cidadãos que possuíam o poder político reconhecia-se o direito de *fazer* ou de *representar* a lei. Face à autoridade dos políticos, publicamente reconhecida, era nos lares deles que se depositavam os documentos oficiais e, os *arcontes* foram seus primeiros guardiões²².

Aos arcontes não cabia apenas a segurança física dos documentos depositados, era-lhes atribuída a competência e o direito de hermeneutas, possuindo, portanto, o poder de exegese dos documentos arquivados. Depositados sob a *guarda*, material e cognitiva, dos arcontes os documentos do arquivo *diziam* a lei, nos termos de Derrida: “[...] eles evocavam a lei e convocavam à lei”²³.

O estabelecimento de um domicílio, uma morada para os documentos marca a transição ocorrida no seio institucional do privado ao público. O arquivo habita um lugar particular, mas isto não é o suficiente, requer-se um *poder arcôntico*, que concentre as funções de unificação, identificação e classificação com um poder de *consignação*. Para Derrida:

21 DERRIDA, 2001, p. 11.

22 *Idem*, p. 12.

23 *Idem*, p. 13.

A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de consignação, isto é, de reunião²⁴.

Nesse sentido, entende-se que não é suficiente a mera tarefa técnica organizativa da biblioteconomia, um registro burocrático que pode ser exercido por uma máquina. Conforme a interpretação derridiana de Alicia Duhá Lose, quem trabalha em um arquivo sofre do “Mal de arquivo”, pois no processo cotidiano de classificação, seleção e escolha, necessários para a consolidação de um arquivo, há uma imposição de uma perspectiva, uma hierarquia, que reflete em recortes e *censuras* sob o signo freudiano do *recalque*, as quais ocorrem de modo pessoal e parcialmente consciente. Segundo Lose: “[...] assim como não há memória sem suporte, também não há arquivo sem arconte e sem recalques. Não há arquivo sem *mal de arquivo*”²⁵.

Deve-se, portanto, elevar a pertinência política da *memória* arquivada, uma *política do arquivo*, ante seu preponderante papel de determinação da política como *res publica*. Isso espelha o fundamento sobre o qual Derrida afirma enfaticamente: “A democratização efetiva se mede sempre por este critério essencial: a participação e o acesso ao arquivo, à sua constituição e à sua interpretação”²⁶. Eis o motivo pelo qual a *interdição* (ou censura) ao acesso dos arquivos expressa uma grande ofensa à democracia, pois, a impossibilidade de acesso aos registros (recalque), o embargo hermenêutico que pode ser proferido verticalmente por um Estado, espereita as práticas ditatoriais.

Atrelada à seara jurídica, a *Arkheion* pode ser compreendida, considerando-se a *consignação* e o *poder arcôntico* de Derrida, como ancestrais da *positivação* e da *hermenêutica*, pois não era outra a tarefa realizada pelos magistrados superiores de Atenas, ainda que as diferenças históricas e culturais devam ser consideradas nesta transposição²⁷. A positivação guarda a

24 *Idem*, p. 14.

25 LOSE, 2010.

26 DERRIDA, 2001, p. 16.

27 Não há nesta transposição qualquer tentativa subliminar em tentar construir um modelo histórico

mesma função da consignação, na qual se busca, idealmente, uma reunião (de documentos ou de leis) pautada pela unicidade e coerência. A interpretação dos arquivos atribuída aos arcontes no duplo papel de evocar e convocar à lei, também não se distancia do papel cumprido hodiernamente pelos magistrados e sua relação com a legislação na produção jurisprudencial.

Cabe lembrar que uma relação simplista com o arquivo, que não atenta para a possibilidade do *Mal d'Archive*, se formou na corrente do positivismo histórico, segundo a qual os documentos (fonte crucial e possivelmente unívoca) e a história dos fatos, dos vencedores, eram as características fundamentais. Hodiernamente, após as críticas feitas a essa leitura histórica²⁸, aparenta não haver oxigênio suficiente para a realização de uma história em tais moldes, com sustentáculos fundados apenas nas fontes oficiais.

Não foi outra a razão (instrumental) que pautou a verticalização do poder na formulação e administração dos arquivos e documentos, no recente passado histórico brasileiro, que experimentou as cinzas da unidimensionalidade ditatorial²⁹ dos longos anos (1964-1985) em que o *silêncio* e a *disciplina* impuseram-se sobre a democracia.

Resquícios da ditadura no Brasil, época da ignorância e da arbitrariedade, podem ser constatados ante a existência do importante instrumento constitucional o *Habeas Data*³⁰, ainda que sua utilização prática não seja expressiva, apresenta-se na Constituição de 1988, simbolicamente como possível redimensionador da relação do Estado com seus cidadãos, ao menos no que tange à produção de arquivos que se relacionem a estes.

transcendental, pelo contrário, utilizam-se tais figuras como fenômenos históricos propositivos para questões que serão desenvolvidas no artigo.

28 Importante crítica ao positivismo histórico foi realizada pela “Escola dos Annales” ou “História Nova”, sobre a questão disserta Le Goff: “A história nova ampliou o campo do documento histórico; ela substituiu a história de Langlois e Seignobos, fundada essencialmente nos textos, no documento escrito, por uma história baseada numa multiplicidade de documentos: escritos de todos os tipos, documentos figurados, produtos de escavações arqueológicas, documentos orais, etc. Uma estatística, uma curva de preços, uma fotografia, um filme, ou, para um passado mais distante, um pólen fóssil, uma ferramenta, um ex-voto são, para a história nova, documentos de primeira ordem (LE GOFF, 2005, pp. 36-37).

29 Sociedade que busca se afirmar na racionalidade instrumental e na ausência de oposições.

30 Sobre o instituto jurídico expõe José Afonso da Silva: “O *habeas data* (art. 5º, LXXII) é um remédio constitucional que tem por objeto proteger a esfera íntima dos indivíduos contra: (a) usos abusivos de registros de dados pessoais coletados por meios fraudulentos, desleais ou ilícitos; (b) introdução nesses registros de dados sensíveis (assim chamados os de origem racial, opinião política, filosófica ou religiosa, filiação partidária e sindical, orientação sexual, etc.); (c) conservação de dados falsos ou com fins diversos dos autorizados em lei.” SILVA, 2007, p. 453.

Nos países democráticos, uma das liberdades fundamentais consiste na possibilidade de acesso ao passado sem um controle centralizador, em consonância com o instituto do Habeas Data, a Constituição alberga, no rol de seus direitos e garantias fundamentais, o direito de todos a receberem dos órgãos públicos informações de seu interesse particular, no artigo 5º XXXIII.

Tais institutos, em termos gerais, abrem o caminho para duas frentes: o conhecimento de um passado histórico inglório podendo transformar *segredos* de Estado em *vergonhas* do Estado; e a cristalização legal ante um (dentre vários) dos marcantes *apelos* e *testemunhos* daqueles que almejam um perene *Nunca Mais*³¹.

4. A supressão dos vestígios, ou a (im)possibilidade do testemunho

Todorov em suas “Indagações sobre o século XX” reflete sobre a questão das ditaduras arrazoando que: “Os regimes totalitários do século XX revelaram a existência de um perigo antes insuspeitado: o de um domínio completo sobre a memória. Não que, no passado, se desconhecesse a destruição sistemática dos documentos e dos monumentos, o que é um modo brutal de orientar a memória de toda a sociedade”³². A prática sem precedentes dos regimes totalitários não consistiu na destruição de acervos oficiais da memória, pois isso acontecia quase sempre na tentativa de imposição de uma cultura sobre outra, resistindo, remanescendo, formas distintas de memória, inscritas nas ruínas ou nas línguas³³. A novidade dos totalitarismos tem seu fulcro na compreensão do potencial estratégico da informação e da comunicação e na tentativa direcionada de eliminação dos vestígios do passado.

A supressão dos *vestígios* enquanto prática *biopolítica* pôde ser observada em 1942 quando os nazistas passaram a desenterrar cadáveres para

31 ARNS, 1985.

32 TODOROV, 2002, p. 135.

33 Para exemplos recentes da prática destrutiva da memória de outras civilizações veja-se o caso da destruição das estátuas de Buda no Afeganistão pelos Talebãs, bem como a destruição de museus no Iraque com a invasão dos EUA. Segundo Jaaber Jelil Ibrahim, diretor-geral do patrimônio de antiguidades no Iraque: “Protegeram o Ministério do Petróleo, mas não o museu. Esqueceram-se totalmente da memória deste país”. Fontes: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2001/010302_buda.shtml> <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u36686.shtml>>. Acessados em: 01/06/2010.

incinerá-los e pretensamente apagá-los da história, transformando-os na fumaça cinzenta que era expelida pelos campos de extermínio. Do mesmo modo o apagar das evidências se deu com a grande queima de arquivos pelos nazistas quando perceberam a iminência da derrota.

Em outro sentido, aponta Todorov: “Os regimes comunistas não têm esse cuidado, já que se acreditam instalados pela eternidade; os espaços do Grande Norte, na URSS, acolhem incontáveis sepulturas”³⁴. Contudo, parece que a diferença neste caso é tênue, pois não seria o III Reich um governo que duraria mil anos?

Sobre o apagamento dos vestígios é simbólico o trecho descrito por Primo Levi:

[...] muitos sobreviventes (entre outros, Simon Wiesenthal, nas últimas páginas de *Gli assassini sono fra noi*, Milão, Garzanti, 1970) recordam que os SS se divertiam avisando cnicamente os prisioneiros: “Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager*” – campos de concentração³⁵.

A afirmação dos SS coloca em questão a (im)possibilidade do testemunho. Pois, enquanto o silêncio abriga a corroboração da tese nazista, o testemunho, após Auschwitz, não pode possuir mais uma feição de um simples narrar descompromissado. Enfrenta-se, portanto, um paradoxo que envolve uma narração (im)possível atrelada a um silêncio (im)possível.

A experiência extrema que deve ser transmitida força o silêncio, uma objeção à memória, um não querer contar tão (in)digno quanto o próprio escutar. Ricouer entende que a dificuldade da escuta testemunhal dos sobreviventes dos campos de extermínio “[...] constitui talvez o mais in-

34 TODOROV, 2002, p. 136.

35 LEVI, 2004, p. 9.

quietante questionamento da tranquilizadora coesão do pretense mundo comum do sentido. Trata-se de testemunhos “extraordinários”, no sentido em que excedam a capacidade de compreensão ‘ordinária’ [...]”³⁶.

Fala-se então de uma crise do testemunho, ante sua extraordinariedade narrativa. Nesse movimento, põem-se à prova os limites da inscrição e do arquivamento. A dificuldade na transmissão consiste no fato de que a testemunha não acompanhou os acontecimentos como terceira, ela vivenciou-os (são *superstes*)³⁷.

De acordo com a análise filológica de Agamben, há em latim dois termos para a designação de testemunha: *testis* e *superstes*. O primeiro refere-se àquele que se coloca como terceiro em um processo ou litígio entre duas partes. Em sintonia com tal acepção Ricoeur expõe que: “É. Benveniste observa em *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (...) que no direito romano a palavra *testis*, derivada de *tertius*, designa as pessoas terceiras encarregadas de assistir a um contrato oral e habilitadas a autenticar essa transação”³⁸. O segundo representa aquele que experimentou os eventos e que por isso pode narrar os fatos. *Superstes* trata, portanto, daquele que sobreviveu (como Primo Levi) e que, destarte, poderia (tentar) relatar aos outros sua vivência³⁹.

Uma terceira figura sobre a qual versa Agamben é o *auctor*, o qual, em outro sentido, se caracteriza como testemunha por lhe recaírem pressupostos exteriores, pré-existentes, pois seu relato não possui a força ou a legitimidade necessária a um testemunho, de modo que carece de convalidação ou certificação. Neste sentido: “O testemunho sempre é, pois, um ato de “autor”, implicando sempre uma dualidade essencial, em que são integradas e passam a valer uma insuficiência ou uma incapacidade”⁴⁰.

A necessidade de convalidação do testemunho, ação perpassada pela marca do *auctor*, não corrobora uma absoluta impossibilidade de dizer ou compreender Auschwitz e, em tom profundamente crítico o filósofo italiano disserta:

36 RICOEUR, 2007, pp. 175-176.

37 Sobre a questão Ricoeur disserta: “E nós escrevemos aqui sobre a enunciação da impossibilidade de comunicar e sobre o imperativo impossível de testemunhar de que, contudo, eles dão testemunho.”. RICOEUR, 2007, p. 187.

38 *Idem*, p. 173.

39 AGAMBEN, 2008, pp. 27, 150.

40 *Idem*, p. 150.

Dizer que Auschwitz é “indizível” ou “incompreensível” equivale a *euphemein*, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para sua glória. Nós, pelo contrário, “não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável”. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós⁴¹.

O testemunho sempre traz, contudo, uma lacuna, uma pedra fundadora de um não-lugar estabelecido pela linguística moderna, o abismo entre a língua e o discurso. O testemunho parece, em certo sentido, exteriorizar-se neste vão, na cisão muda entre língua e discurso, como refere Agamben: “O sujeito da enunciação é feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas, exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar”⁴².

O *sujeito* do testemunho experiência um paroxismo em seu duplo sentido, tanto no seu aspecto doentio mórbido, do não humano; quanto na sua parte voltada para a exaltação máxima dos sentimentos, da sua relação sensível com o mundo, do humano. Encaminha-se, de tal modo, para mais uma antinomia, na qual os *afogados* têm muito a dizer, mas não podem falar, ao passo que aos *sobreviventes*, aqueles que podem falar, não possuem nada de importante a dizer. Nos termos de Agamben:

Tudo isso também pode ser expresso dizendo que *sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação*, contanto que não se esqueça que “dar testemunho de uma dessubjetivação” só pode significar que não existe, em sentido próprio, um sujeito do testemunho (“repito, não sou nós [...] as verdadeiras testemunhas”), que todo testemunho é um processo ou um campo de forças percorrido sem cessar por correntes de subjeti-vação e de dessubjetivação⁴³.

As *verdadeiras* testemunhas, as testemunhas integrais são aqueles que perderam a capacidade de observar, recordar, medir, se expressar, (“... ninguém restará para dar testemunho...”), pessoas para as quais falar de dig-

41 *Idem*, p. 42.

42 *Idem*, p. 121.

43 *Idem*, p. 124.

nidade e decência não seria cabível. A aporia ética de Auschwitz apontada por Agamben se encontra na perplexa constatação diante da qual “Auschwitz: é o lugar onde não é decente continuar sendo decente ...⁴⁴”.

A disputa entre a manutenção da própria vida dos prisioneiros e a ética marca um profundo corte tal como o ingresso da *zoé* na *pólis*, a politização da vida nua ou ainda como a prática na qual o poder penetra (e viola) o corpo de seus sujeitos⁴⁵. Pois a *escolha* possível aos prisioneiros era entre a ética, continuarem *dignos*, ou a sobrevivência, continuarem *sujeitos*. Abalase, com isso, um dos pilares do *Aufklärung*:

[...] Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. E “o sentimento último de pertencimento à espécie” não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade⁴⁶.

A *vida nua* que desafia qualquer dignidade é relatada por Agamben na não-humanidade dos *muçulmanos*⁴⁷. Um grupo de pessoas no campo de concentração que, por seu estado físico extremamente debilitado pareciam “árabes em oração”. Em sua indefinição entre humano e não-humano (*bíos* e *zoé*), o muçulmano fica no *limiar* do diálogo entre vida vegetativa e vida relacional, fisiologia e ética, medicina e política, vida e morte, ele transita por tais categorias as quais parecem não apresentar uma solução de continuidade⁴⁸.

Assim como há um vácuo entre fala e discurso, o *lugar do humano* está cindido, pois este se ancora entre o ser que vive e o ser que fala (*logos*), entre o não-humano e o humano. Este deslocamento (do humano) é o terreno do muçulmano, pois é este o “verdadeiramente humano”, a testemunha integral, o *afogado*. Contudo é, ao mesmo tempo, não-humano, aquele cuja humanidade foi destroçada, aquele com que se identifica (como humano) quase que apenas por circunstâncias fisiológicas. Sobre a questão Agamben arrazoia que:

44 *Idem*, p. 67.

45 *Idem*, pp. 12-13.

46 *Idem*, p. 76.

47 Segundo Gagnebin: “A etimologia dessa expressão “muçulmano” é obscura; da minha parte não consigo não ouvir, em todas laboriosas explicações, como que uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do anti-semitismo.” GAGNEBIN, In: AGAMBEN, 2008, p. 13.

48 AGAMBEN, 2008, p. 56.

O paradoxo reside, neste caso, no fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não-homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. *A testemunha é esse resto*⁴⁹.

O peculiar conceito de resto de Agamben refere-se a um núcleo teológico e messiânico. O resto indica (mais uma vez) o vão, o vácuo, a lacuna que funda a língua do *testemunho* em oposição a pretensões de classificação exaurientes do processo de *arquivamento*. Forma-se uma coincidência, na conceitualização do *resto*, entre as aporias do testemunho e a messiânica.

5. *Apokatastasis* ou *Restitutio in pristinum statum*

O tempo messiânico não se refere mais (nem poderia tentá-lo) ao tempo histórico, muito menos à eternidade, sua (des)localização está na separação que os divide. O mesmo procede quanto ao testemunho após Auschwitz, as testemunhas não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os que se salvaram, mas aquilo que restou entre eles. Por isso que, no final, “[...] o resto apresenta-se como uma máquina soteriológica que permite a salvação daquele todo, cuja divisão e cuja perda havia assinalado”⁵⁰, ou seja, uma possibilidade de uma *apokatastasis*, a recolecção de todas as almas no Paraíso, segundo a leitura de Walter Benjamin⁵¹.

Tal figura teológica está diretamente relacionada com conceitos importantes do pensamento benjaminiano. O narrador e os fragmentos. Em uma possível unificação de tais categorias de modo que o narrador cumpre o papel de um *chiffonnier*, o catador de detritos ou de restos, que tem por função resgatar tudo aquilo que é deixado de lado, o lixo, as coisas insignificantes⁵². Ao narrador e ao historiador cumpre a tarefa de uma transmissão a contrapelo da do discurso histórico, *dizer* o que a tradição, oficial ou dominante, não recorda ou não quer recordar.

49 *Idem*, p. 136.

50 *Idem*, p. 162.

51 Sobre a questão ver: GAGNEBIN, 2006, p. 54.

52 *Idem*.

Nas sendas de tal reflexão que Gagnebin lança mão dos relatos de Hélène Piralian e Janine Altounian, descendentes de sobreviventes do genocídio armênio, provavelmente o primeiro *genocídio* em moldes modernos. A grande dificuldade estaria, no caso, na falta de lembrança e reconhecimento pela comunidade internacional, dificultando o luto de tais pessoas.

A proposta de Gagnebin, portanto, seria o restabelecimento de um espaço simbólico, onde se possa abrir o discurso para o *terceiro*, ou seja, aquelas pessoas que não participaram do “par mortífero algoz-vítima”. Nesse sentido:

[...] uma ampliação do conceito de *testemunha* se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro [...]⁵³.

Tal proposta tem como fundo não a expiação de uma culpa ou o exercício, muitas vezes egoístico, de compaixão, mas a necessidade de uma transmissão simbólica, necessária para uma “retomada reflexiva do passado”, que abriria uma porta de saída para um outro presente – talvez um *Jetztzeit*, (tempo do agora), revolucionário e messiânico de Walter Benjamin.

Uma segunda proposta pode ser relacionada, ainda que de modo indireto, com a ampliação do conceito de testemunha. Refere-se à *profanação*, figura proveniente da esfera do direito e da religião romana, interpretada na interessante tessitura de Giorgio Agamben. Tal estratégia se encontra na raiz de uma possível mudança da relação dos sujeitos com os dispositivos.

Sobre os dispositivos é importante remarcar que eles implicam necessariamente um processo de subjetivação, sem o qual não podem funcionar como dispositivo de governo, reduzindo-se a mero exercício de violência, por isso: “O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”⁵⁴.

Contudo, de acordo com o filósofo italiano, os processos de subjetivação e de dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes não possi-

53 *Idem*, p. 57.

54 AGAMBEN, 2005, p. 15.

bilitando que seja restaurado um *novo sujeito*, que seria o resultado almejado por tais processos. As sociedades contemporâneas viveriam, portanto, como *corpos* inertes que são perpassados por processos de dessubjetivação não relacionada com qualquer subjetivação *real*. E em sintonia com tais questões, Agamben compreende que:

Enquanto a nova normativa européia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinalética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância através da vídeo-câmara transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão. Aos olhos da autoridade – e talvez esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum⁵⁵.

Formam-se, conseqüentemente, medidas de governo com *dispositivos* tecnológicos que *aprimoram* os sujeitos das mais diversas formas. O *homem comum*, mais do que nunca, pode ter algum *documento* ou *arquivo* – no sentido vasto de que se pode imaginar a produção de arquivos digitais, de câmeras fotográficas ou de filmadoras, por exemplo – que realize mais uma *captura* de sua subjetividade sem qualquer aviso prévio.

A alternativa para os dispositivos segundo Agamben está na prática da profanação. Lembra o filósofo, que os juristas romanos conheciam muito bem o significado da profanação, pois, sagradas ou religiosas eram as coisas pertencentes aos deuses. Por esta qualidade, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens. Cometia-se, portanto um sacrilégio ao violar essa condição especial, indisponível, dos bens pertencentes aos deuses.

Assim, se o ato de *consagração* remetia-se à retirada das coisas da esfera do direito humano, colocação em um altar, por exemplo, quando um bem virava motivo de adoração, a *profanação* significava a restituição que era realizada das coisas *sacras* à esfera humana, uma devolução realizada ao uso e à propriedade dos homens⁵⁶.

Profanar para Agamben não implica uma simples abolição das separações (como a do humano e do não humano), mas com um aprendizado

55 *Idem*.

56 AGAMBEN, 2007, p. 65.

que re-signifique o papel no mundo da separação, um novo uso, uma brincadeira. Coadunando com tal tarefa, importante se faz expor a reflexão de Walter Benjamin sobre “Livros infantis velhos e esquecidos”:

É que as crianças são especialmente inclinadas a buscarem todo local de trabalho onde a atuação sobre as coisas se processa de maneira visível. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelos detritos que se originam da construção, do trabalho no jardim ou na marcenaria, da atividade do alfaiate ou onde quer que seja. Nesses produtos residuais elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta para elas, e somente para elas. Neles, estão menos empenhadas em reproduzir as obras dos adultos do que em estabelecer uma relação nova e incoerente entre esses restos e materiais residuais. Com isso as crianças formam o seu próprio mundo de coisas, um pequeno mundo inserido no grande⁵⁷.

Alude-se, enfim, a um comportamento libertado, que ainda guarda certas características de seu modelo anterior, mas agora com um novo significado, quanto ao seu sentido e sua relação com o mundo em sua finalidade, há uma abertura, uma *disposição* para um novo uso.

Pensar a profanação do testemunho, este jogar, brincar, ou o novo uso, poderia levar a efetiva consideração daquele que ouve como participante, *testis*, ainda que nunca possa chegar ao *fundo*, ser uma testemunha integral. Tal tarefa relacionada com o *arquivo* nos meandros da casa do poder (Arkhê), levaria a uma permanente e necessária democratização dos arquivos (agora também em um dimensão virtual).

6. Os perdões, o perdão

Uma terceira categoria que poderia ser apresentada no *rastro* das anteriores seria a referente ao perdão, pois o perdão também se relaciona com a memória, com os registros que se produzem de eventos traumáticos – condição de possibilidade para o perdão. A memória, portanto, se apresenta como categoria de temporalidade que permeia as problematizações do artigo, como já apresentado na alegoria do *phármakon*.

57 BENJAMIN, 2002, pp. 57-58.

O perdão é colocado fora do eixo da relação com os dispositivos, pois se crê que se este for pensado com o auxílio da belíssima exposição de Derrida, deve ter uma forma incondicional, sem medida, sem moderação⁵⁸, ou ainda, poder-se-ia dizer, uma noção já *profanada* do ato de perdoar.

Provavelmente, outra perspectiva do perdão, apresentada e criticada por Derrida, poderia ser pensada como uma forma de dispositivo ao constatar que, ante uma urgência universal por memória, os representantes políticos, religiosos, etc., passaram a adotar uma linguagem (abraâmica) universal do direito, da política e da economia ou da diplomacia, em conjunto com cenas de pedido de perdão.

Essas *cerimônias de culpabilidade* dos representantes foram refutadas por Derrida, pois caso a humanidade desejasse se acusar dos crimes que ela praticou contra ela mesma, não restaria uma pessoa inocente na Terra. Formaram-se, então, pedidos de perdão genéricos e impessoais que, em grande medida levaram a uma banalização, ao esvaziamento semântico da ação do perdão.

Nesse sentido, em oposição à referida banalização lingüística, Derrida evidencia que o perdão é costumeiramente confundido com os seguintes temas: a desculpa, o arrependimento, a anistia, a prescrição, etc.. Neste diagnóstico, o processo de globalização do perdão aparece como uma cena imensa de confissão (cristã). Por isso, entende Derrida que a *linguagem do perdão*, a serviço de determinadas finalidades, é qualquer coisa menos o perdão *puro* e desinteressado⁵⁹.

Assim, toda vez que o perdão se circunscreve a serviço de uma determinada causa, cada vez que busca re-estabelecer a normalidade por um trabalho de lamentação, então o perdão não é *puro* – nem seu conceito. O perdão não é – não deveria ser – normativo, normal, normalizante. Deveria permanecer *excepcional* e *extraordinário*, perante o *impossível*: como se tivesse interrompido o curso ordinário da temporalidade histórica.

A própria ideia de perdão desapareceria se o perdão não *enfrentasse* aquilo que é *imperdoável*, assim se apresenta a aporia de Derrida: o perdão perdoa apenas o imperdoável. O perdão se anuncia como a impossibilidade de si mesmo. Só pode ser possível na realização do impossível⁶⁰.

58 DERRIDA, 2002.

59 *Idem*.

60 *Idem*.

Derrida trata, ainda, da perspectiva de Hannah Arendt e de Jankélévitch, os quais entendem que o perdão deve se encontrar em uma *possibilidade humana*, bem como esta possibilidade seria correlata à possibilidade de punição, pois, segundo Arendt, as pessoas seriam incapazes de perdoar aquilo sob as quais não conseguem infligir alguma punição⁶¹.

Ainda, entende que sempre há um cálculo político ou estratégico no gesto generoso daquele que oferece reconciliação ou anistia, como no caso da França e a demanda por *reconciliação nacional*. Sugere, portanto, que deva se proceder de outra forma a aproximação ao *dever de memória*, através da abertura de arquivos.

Outra característica que afastaria o “perdão de Derrida” da noção de dispositivo seria o desdobramento da crítica que realiza ao corpo *anônimo* do Estado como incapaz de perdoar. Para Derrida o perdão deve ser um presente *gracioso*. O perdão ficaria entre os pólos do irreconciliável e do indissociável, nas quais decisões e responsabilidades devem ser tomadas. O perdão *não deveria ser esquecido* e, se almejar ter seu próprio sentido, não deveria ter sentido, finalidade, ou mesmo inteligibilidade.

Derrida afirma que a absoluta exceção do direito de *graça* é a exceção *da lei, exceção para a lei*, e se situa na fundação do jurídico-político, no corpo da soberania, junto à unidade da nação, garantindo a Constituição e as condições de exercício do direito. Este direito de *graça*, não poderia ser exercido sem uma injustiça pois, em nome dos direitos humanos, costuma-se buscar restrições à soberania e, esta limitação da soberania se imporia onde é possível, segundo Hannah Arendt⁶².

Por fim, aquilo que torna o “Eu te perdão” insuportável ou odioso é a afirmação da soberania, que é *endereçada* de cima para baixo. Neste contexto, uma vítima seria uma vítima, ao se perceber despida da mínima possibilidade de *virtualmente* se considerar perdoando o imperdoável. Este *crime* não aconteceria apenas na forma de assassinato. Derrida, ao pensar sua *pureza* do perdão fala de um perdão sem poder: *incondicional, mas sem soberania*. A tarefa mais difícil, ao mesmo tempo necessária e aparentemente impossível, seria de dissociar o *incondicional* e a *soberania*.

61 DERRIDA, 2002 e ARENDT, 2008.

62 Há ainda a necessidade da alteridade (do outro enquanto outro, irredutível) no perdão: a necessidade de uma linguagem comum, além de se entender e concordar com a natureza da culpa. Um *perdão terminado* não pode ser considerado um perdão. DERRIDA, 2002.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. “O que é um dispositivo?”. In: *Outra travessia. Revista de Literatura*. n. 5, 2º semestre de 2005. Curso de Pós-Graduação em Literatura/ Centro de Comunicação e Expressão da UFSC, pp. 9-16.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Brasil: Nunca mais*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; ed. 34, 2002.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. Ed. da USP, 1973.
- _____. *Mal de arquivo: um impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London/New York: Routledge, 2002.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *A história nova*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- LOSE, Alicia Duhá. “Arquivo: a morada da censura”. In: *Inventário*, n. 2, Abril de 2004. Disponível em: <<http://www.inventario.ufba.br/02/02alose.htm>>. Acessado em: 27/05/2010.
- MATE, Reyes. *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SILVA, José Afonso. *Curso de direito constitucional positivo*. 28ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2007.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem: Indagações sobre o século XX*. São Paulo: Arx, 2002

<http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2001/010302_buda.shtml>
Acessado em: 01/06/2010.

<<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u36686.shtml>>.
Acessado em: 01/06/2010.

Recebido em fevereiro/2010

Aprovado em abril/2010