



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

**A COMUNICAÇÃO NA COMISSÃO PARA
VERDADE E RECONCILIAÇÃO
NA ÁFRICA DO SUL**

MARINA MENDONÇA ESTARQUE

RIO DE JANEIRO | 2008



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

**A COMUNICAÇÃO NA COMISSÃO PARA
VERDADE E RECONCILIAÇÃO
NA ÁFRICA DO SUL**

Monografia submetida à Banca de
Graduação como requisito para obtenção do
diploma de Comunicação Social -
Jornalismo.

MARINA MENDONÇA ESTARQUE

Orientador: Prof. Dr. Márcio Tavares D'Amaral

RIO DE JANEIRO | 2008

FICHA CATALOGRÁFICA

ESTARQUE, Marina Mendonça.

A Comunicação na Comissão para Verdade e Reconciliação na África do Sul. Rio de Janeiro, 2008.

Monografia (Graduação em Comunicação Social - Jornalismo) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação
– ECO.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

TERMO DE APROVAÇÃO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia **A Comunicação na Comissão para Verdade e Reconciliação na África do Sul**, elaborada por Marina Mendonça Estarque.

Monografia examinada:

Rio de Janeiro, dia/...../.....

Comissão examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral
Doutor em Ciência da Literatura pela Faculdade de Letras- UFRJ
pós-doutorado pela Universite de Paris V (Rene Descartes)
Departamento de Fundamentos da Comunicação - UFRJ

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz
Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação – UFRJ
pós-doutorado pela University Of Illinois At Chicago.
Departamento de Fundamentos da Comunicação - UFRJ

Prof. Dr. Maurício Lissovsky
Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação – UFRJ
pós-doutorado pela Birkbeck College - University of London
Departamento de Fundamentos da Comunicação - UFRJ

RIO DE JANEIRO | 2008

ESTARQUE, Marina Mendonça. **A comunicação na Comissão para Verdade e Reconciliação na África do Sul.** Orientador: Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO. 2008. Projeto Experimental (Habilitação em Jornalismo).

RESUMO

A pesquisa é uma análise do papel da comunicação na mediação de conflitos dentro do contexto da Comissão para a Verdade e Reconciliação na África do Sul do pós-apartheid. Foi através da comunicação que memórias traumáticas e subterrâneas puderam ser expressas em palavras na esfera pública, contribuindo para a construção de uma História oficial mais justa. Os crimes monstruosos do regime foram confessados e a capacidade humana para o mal, exposta. A manifestação destas novas “verdades” possibilitou o processo de reconciliação nacional, promovido através do diálogo com o inimigo. A comunicação não foi somente a ferramenta por excelência da verdade e da reconciliação, ela ofereceu vocabulários e símbolos que facilitaram a emergência de novos sujeitos capazes de perdoar e interromper o ciclo de vingança. Este trabalho vai, portanto, entender a Comissão como uma experiência essencialmente de comunicação voltada para a criação de uma identidade e unidade nacionais, bem como uma cultura preventiva de respeito aos direitos humanos.

Agradecimentos

A Márcio Tavares D'Amaral, o grande mestre, sem o qual este projeto não seria possível, pela paciência, dedicação, carinho, acolhida e pelos lanches do Alétheia;

A Paulo Vaz, pela prontidão em ajudar no projeto, pela disponibilidade para dialogar e pelas aulas inspiradoras;

A Luis Affonso S. de Albuquerque, por me transmitir desde cedo o gosto pela História e por me ensinar que o estudo “é para a vida”;

À Ana Paula Goulart, pela convivência e pelas contribuições bibliográficas;

A Sean Field e Leonardo Sica pela inestimável indicação bibliográfica, pelo encontro e pela oportunidade de troca;

À Lavinia Browne e N. W. Kekana, pela atenção que me dispensaram e pelo auxílio na bibliografia;

À Raquel Paiva, pelas palavras de confiança e estímulo;

Aos chefes e amigos do Centro de Informação da ONU (UNIC-Rio), pela compreensão, torcida e risos;

À minha família, em especial à minha mãe, pelo cuidado e apoio carinhoso, incentivo e interesse;

A Leo, pelo carinho e pela felicidade;

À Alba, pela escuta que ajudou meus sonhos a ganharem existência;

Aos amigos da ECO e da vida, pelos momentos de alegria;

A Deus, por ter tantas pessoas para agradecer e por ser minha companhia nas noites em claro;

“Nós contamos estórias para não morrer da vida”

(Antjie Krog)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

2. A COMISSÃO

- 2.1. O apartheid e o contexto histórico da criação da Comissão
- 2.2. Tutu e a visão religiosa da Comissão

3. A COMUNICAÇÃO E A VERDADE

- 3.1. Público e privado: memória, confissão e palavra eficaz
- 3.2. Trauma
- 3.3. História oral e história oficial

4. A COMUNICAÇÃO E A RECONCILIAÇÃO

- 4.1. *Ubuntu*
- 4.2. Racismo e identidade
- 4.3. O perdão
- 4.4. O monstro e o mal radical
- 4.5. A justiça restaurativa
- 4.6. A reconciliação

6. CONCLUSÃO

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Introdução

A motivação para este trabalho surgiu em uma viagem turística à Cidade do Cabo, África do Sul. A viagem foi uma experiência muito importante, pois proporcionou um contato com a tão variada cultura sul-africana, especialmente com seu senso de dignidade altamente desenvolvido. A viagem desencadeou uma pesquisa sobre a história do país e sobre a luta dos sul-africanos e sua vitória sobre o regime do Apartheid.

Dentre os dez dias passados na região do Cabo, um dos mais marcantes foi o da visita a Robben Island, a prisão onde foram detidos muitos dos presos políticos do regime, sendo Nelson Mandela o mais famoso deles. A livraria de lá, especializada no tema, mostrou-se uma relevante fonte de livros, inclusive a autobiografia de Mandela, que seriam essenciais para esta pesquisa no retorno ao Brasil. A leitura desta autobiografia também foi transformadora e gerou um longo trabalho para uma disciplina na faculdade. Filmes, entrevistas e relatórios da Comissão contribuíram para aumentar o interesse pelo tema, que foi sendo apurado até chegar ao assunto específico desta monografia.

O método de pesquisa para a realização deste projeto é primordialmente bibliográfico. Ao mesmo tempo, inclui o contato por e-mail ou pessoal com pesquisadores da área, o que é relevante para a troca de informações, indicação de bibliografia e realização de entrevistas. Os estudiosos contatados e que contribuíram enormemente para a pesquisa foram: Dr. Sean Field do Centre for Popular Memory na University of Cape Town (UCT); Lavinia Browne, assistente pessoal do Arcebispo Desmond Tutu; N. W. Kekana do Departamento de Justiça e Desenvolvimento Constitucional de Pretória, África do Sul; e Leonardo Sica, Doutor em Direito Penal e professor da Universidade Federal de São Paulo (USP). Além disso, o tema foi abordado em conversas com o orientador Márcio Tavares D'Amaral e com o grupo de estudos ministrado por ele.

O presente trabalho pretende abordar o papel da comunicação na mediação de conflitos sociais, dentro do contexto da experiência da Comissão para a Verdade e Reconciliação (TRC) sul-africana. A comunicação será tratada não enquanto um meio

privilegiado para se fomentar a reconciliação, mas enquanto o objetivo primordial da Comissão. Será discutida, portanto, a importância da TRC como uma experiência essencialmente de comunicação.

Em 1948, o Partido Nacional, apoiado pela comunidade branca afrikaner, implantou, oficialmente, o sistema político e legal de segregação racial denominado apartheid. Baseado em uma ideologia racista, que pregava a superioridade racial branca, suprimiu os direitos dos negros, indianos e mestiços, relegando-os a uma categoria inferior de cidadãos. O racismo justificou a violência orquestrada pelo Estado, que recorria à tortura e ao assassinato de opositores. Até a transição democrática, marcada pela eleição de Mandela em 1994, os direitos humanos tinham sido violados em massa tanto pelo Estado quanto pela resistência ao regime.

A TRC foi designada para lidar com o passado sangrento do país e surgiu da negociação entre os grupos políticos. O objetivo da Comissão era criar um quadro, o mais amplo possível, das violações dos direitos humanos ocorridos nesse período, reabilitar e restaurar a dignidade civil e humana das vítimas, promovendo a unidade e reconciliação nacional. Para que a reconciliação pudesse ocorrer, segundo os ideais da TRC, era necessário antes haver uma conscientização dos crimes cometidos durante o regime, pois o esquecimento poderia posteriormente ameaçar a estabilidade democrática e a paz do país.

O trabalho tentará apontar que a comunicação não era apenas o principal mecanismo para a revelação das memórias marginalizadas e para a reconciliação entre perpetrador e vítima, ela era também a finalidade mesma da TRC. O que a Comissão buscava agenciar, em última instância, era a própria exteriorização das histórias particulares e o diálogo entre os opositores.

Muitos dos problemas de comunicação que emergem neste contexto estão relacionados a discussões de outras áreas do conhecimento acadêmico. A complexidade das experiências relacionais envolvidas neste campo de estudos requer uma abordagem transdisciplinar, sem a qual incorreríamos em risco de redução e empobrecimento da discussão. Assim, a análise considerada mais apropriada para este estudo passa por uma abordagem mais holística que protege o caráter multidimensional da comunicação lá efetuada, sem, por isso, redundar em uma análise superficial.

Como ficará mais claro, a experiência de comunicação da Comissão é muito ampla. Por um lado, a Comissão pode ser considerada enquanto fenômeno de mídia, se focalizarmos os programas de televisão, rádio, suas constantes aparições na imprensa escrita e sua enorme dependência da publicidade para atingir seus objetivos. Há, portanto uma comunicação de massa que foi essencial para o sucesso da TRC e uma intersubjetiva, caracterizada pelo diálogo entre vítima, membros da Comissão e ofensor.

No que concerne a verdade, o trabalho discutirá como a Comissão se empenhou em modificar o discurso público, muito distorcido e falseado durante o apartheid, além de alterar a História oficial do país. Isso seria conquistado através da passagem de relatos privados para a esfera pública e da divulgação deles pela mídia. Os testemunhos confessados seriam o material para a história oral que os conformaria e elevaria ao status de história nacional.

No mesmo sentido, a pesquisa discorrerá sobre o paradigma de verdade adotado pela TRC. Este difere do modelo científico de objetividade e coerência e se caracteriza pela palavra eficaz, a identificação com a memória e a subjetividade. O mecanismo de construção de verdade na Comissão pode ser considerado a comunicação, o embate de testemunhos distintos na esfera pública, que gera verdades sociais. Dentro desta concepção, mesmo a mentira contribuía para a construção da verdade.

Será sugerido que o espaço criado pela TRC induzia o acontecimento da palavra eficaz, que não era apenas representação imperfeita do passado, mas era capaz de recriar o real. Desta maneira, através da comunicação as memórias eram revestidas de uma existência reafirmada pela presença do outro.

A revelação destas estórias subterrâneas era marcada por uma comunicação muito especial. Como seu conteúdo era de teor traumático, o poder de eficácia da comunicação aumentava ainda mais, já que o trauma, enquanto memória vivida, subvertia a temporalidade do discurso e reatualizava o evento, o que favorecia a catarse e a identificação do público.

Encontrar linguagem para comunicar o trauma, por natureza um acontecimento incompreensível e de lembrança volátil, será considerado um dos trabalhos mais relevantes da TRC. Apesar de muito penosa para a vítima, justamente por ser uma comunicação eficaz, a atividade de transpor imagens traumáticas para palavras

possibilitava transformações na relação do sujeito com o evento. A comunicação permitia que ele entendesse e, conseqüentemente, administrasse melhor o trauma, retomando minimamente o controle sobre sua memória. Portanto, a confissão poderia ter efeitos benéficos para aquele que comunicava, porque podia significar um início modesto para a superação do trauma.

Assim, a verdade, além de ser uma condição para a reconciliação, por si só já podia engendrar um início deste processo, pois primeiramente a vítima se reconciliava consigo mesma, o que abria as portas para uma reconciliação com o perpetrador.

O diálogo entre ofensor e vítima só aconteceria se uma abertura ao outro fosse estabelecida, para isso, era preciso criar um novo vocabulário moral e cultural e uma nova teologia para substituir a ideologia racista que impedia qualquer forma verdadeira de comunicação. Os opositores deveriam ser convencidos de que o inimigo era humano e de que humilhá-lo era diminuir a si mesmo.

A pesquisa pretende, desta forma, pensar os novos operadores conceituais e a nova linguagem de reconciliação que eram necessários para que a comunicação fosse uma possibilidade. Assim, liberdade, identidade, racismo, monstruosidade, perdão, reparação, ubuntu (conceito que será oportunamente apresentado), requeriam novas interpretações que se adequassem aos desígnios de reconciliação e unidade nacional da TRC.

A solução do presidente da Comissão, Desmond Tutu, foi de mesclar ingredientes da cultura branca com as tradicionais negras e desenvolver uma linguagem que pudesse ser aceita pela maioria dos sul-africanos. Através do conceito primordial de Ubuntu, que defendia que uma pessoa é humana somente através das outras, ele derivou todos os outros conceitos, gerando uma ideologia marcada pela união de todos os indivíduos em uma rede de interdependência.

A monografia deseja explicitar que esta ligação entre os homens era essencial para negar as teorias do apartheid de desenvolvimento separado, em que o melhor resultado se atingia quando as diferentes raças viviam segregadas. Ao afirmar que um homem necessita dos outros, que garantem a sua humanidade, Tutu lançou as bases para a crença geral de que a unidade nacional e a reconciliação eram indispensáveis, inclusive para o bem estar pessoal.

Desta forma, a liberdade deixou de ser uma conquista individual ou somente de um grupo étnico. A liberdade do negro foi atrelada à do branco, que só seria livre quando o negro também fosse. Esta perspectiva tentava provar que o racismo não era apenas um problema dos negros e desejava incluir os brancos no processo, sem o quê não haveria reconciliação possível.

Para suscitar esta libertação, a TRC unia os opositores e propiciava o diálogo entre eles. A comunicação da dor e do sofrimento comum deveria modificar a percepção da identidade do outro e permitir o reconhecimento de sua humanidade. Este movimento seria capaz de minorar o racismo e, conseqüentemente, incentivar a reconciliação.

Similarmente, a pesquisa almeja pensar o perdão que apareceu, neste contexto, como mecanismo importante para a reconciliação e foi divulgado como um ato que traria benefícios à vítima, re-humanizando o perpetrador e a si mesma. Assim, foi pensado enquanto a melhor forma de “interesse pessoal”, pois possibilitava que a vítima abandonasse essa condição e re-significasse o trauma.

Da mesma forma que todos os outros processos da TRC, o perdão deveria ser público, isto é, era visto como eminentemente discursivo, uma performance encenada pelo perpetrador e pela vítima que poderia colaborar para a recuperação da sua relação um com o outro e para a reabertura do canal de comunicação rompido pelo crime.

No entanto, a idéia de monstro impedia que o entendimento e o perdão se efetivassem. A comunicação depende de uma linguagem, um repertório de sentidos partilhados para ser possível e não havia nada em comum entre um monstro e as vítimas. Ao se retirar a humanidade dos perpetradores, se inviabilizava o diálogo e por fim, a reconciliação. Em adição, a idéia de monstro ia contra o *ethos* de responsabilidade individual promovido pela TRC, já que afirmava implicitamente que eles não eram seres morais capazes de escolha.

Tenta-se explicar, pois, que a monstruosidade teve que ser desconstruída para viabilizar a comunicação, essencial para o modelo de justiça escolhido pela TRC. Este modelo era o da justiça restaurativa, que defende que a reparação do crime deve surgir do diálogo entre o ofensor e a vítima, superando o déficit comunicativo criado pelo dano às relações sociais. Esta reparação é geralmente simbólica, mas pode incluir

indenizações como no caso da TRC. No entanto, as reparações da Comissão eram vistas dentro de um processo maior de minoração das desigualdades sociais do país, crucial para a garantia da paz nacional.

Por todos estes motivos, este trabalho irá abordar a Comissão como uma experiência de mediação de conflitos através da comunicação. Ao longo do trabalho, a Comissão será analisada de forma crítica, com o objetivo de pensar a sua viabilidade enquanto um modelo para lidar com conflitos internos endêmicos, em que certas ações de reconciliação são cruciais para impedir o retorno à guerra civil e a ascensão da espiral de violência.

2. A Comissão

A Comissão para a Verdade e Reconciliação (TRC) foi criada para lidar com o passado violento da África do Sul. O contexto do apartheid, portanto, foi muito importante para definição da sua natureza e estrutura. Igualmente, a forma que o conflito chegou ao fim, marcou a Comissão enquanto fruto da negociação entre o Partido Nacional e os líderes da resistência ao regime. A TRC se baseava na comunicação como forma de garantir a sobrevivência do país, promovendo a unidade e a paz nacional.

2.1. O apartheid e a Comissão

Em 1948, o Partido Nacional (NP), de base afrikaner, ganha as eleições e implanta, oficialmente, o regime de segregação racial denominado Apartheid. Entretanto, a segregação teve suas raízes ainda no século XIX. Segundo Paulo G. Fagundes Visentini e Analúcia Danilevicz Pereira, em seu artigo *África do Sul: Uma transição inacabada*,

A ideologia da superioridade branca e da discriminação racial era uma exigência do sistema de exploração agrária a que se dedicavam os afrikaners, pois praticavam uma agricultura atrasada e pouco lucrativa em comparação com a cultura extensiva que a burguesia inglesa desenvolvia nas províncias do Cabo e Natal. (VISENTINI e PEREIRA: 2008;142)

Os afrikaners eram sul-africanos descendentes dos colonizadores holandeses que se estabeleceram na região na metade do século XVII. Nutriam ressentimentos contra o ingleses, seus concorrentes na colonização do país e contra os negros, maioria da população. Os ressentimentos contra os ingleses provinham de problemas mais profundos que apenas a disputa de terras e de mercado. Entre 1899 e 1902, o Império Britânico entrou em guerra contra as Repúblicas dos Boers (Estado Livre de Orange e Transvaal), pela província de Transvaal, onde tinha se descoberto uma grande

quantidade de ouro, sendo considerado por muitos na época o suficiente para torná-la a república mais rica do continente.

Os Boers – a palavra holandesa para “fazendeiros” - são os antepassados dos afrikaners, os pastores e primeiros descendentes dos colonizadores calvinistas dos Países Baixos e também da Alemanha e França. Eles desenvolveram uma língua própria, o afrikaans, derivado do neerlandês com influências limitadas de línguas indígenas, malaia e inglês. Os boers resistiram mais que o esperado ao poderio inglês com guerrilhas e técnicas de sabotagem, mas os ingleses acabaram ganhando a guerra, utilizando a técnica de terra arrasada, queimando as fazendas dos boers e alojando-os civis em campos de concentração. Milhares de boers morreram de doenças e desnutrição neste campos devido às péssimas condições de vida.

Com o fim da guerra as repúblicas boers foram anexadas ao Império Britânico. Os afrikaners foram obrigados a trabalhar nas minas para os ingleses, mas exigiam seus direitos trabalhistas. Os ingleses eram contra a escravidão, que impedia a formação de um mercado interno forte, mas também eram contra a ascensão social e econômica dos negros. Assim, os ingleses concederam vantagens aos trabalhadores afrikaners e ambos se tornaram cúmplices na exploração da mão-de-obra negra, que era de interesse comum. Os negros começam, desde então, a perder seus direitos, sendo os primeiros o direito ao voto e à propriedade.

Em 1910, a Coroa Britânica, desejando manter o poder econômico em suas colônias, concede autonomia à África do Sul, juntamente com a Austrália e o Canadá. A partir deste momento várias leis segregacionistas são implementadas: o Native Labour Act que determinou que apenas 7% do território nacional – regiões que ficaram conhecidas como bantustões - seria deixado aos negros, que representavam 75% da população, e 93% das melhores terras foi entregue ao brancos, que equivaliam a 10% da população. Os bantustões, locais de extrema pobreza, imediatamente se transformaram em uma reserva de mão-de-obra para as áreas brancas.

Em 1923, o Native Urban Act limitou drasticamente a possibilidade de os negros se instalarem em cidades consideradas como redutos dos brancos. O Native Affairs Act regulamentou a exploração do trabalho negro e outros impedimentos foram transformados em legislação, como o casamento inter-racial.

Durante a década de 20, os descendentes dos boers continuavam empobrecidos e dependentes dos grandes monopólios mineiros ingleses. Estes trabalhadores brancos, que organizaram importantes greves e protestos, ficaram vulneráveis à propaganda nacionalista de extrema-direita. Desta forma, o Partido Nacional ganhou as eleições de 1924. O capitalismo protecionista do Estado promovido pelos nacionalistas impulsionou o crescimento do país no que ficou conhecido como “milagre econômico”. No entanto, após a grande vitória nas eleições, os nacionalistas abandonaram a aliança com os pró-ingleses e formalmente estabeleceram o apartheid. Segundo Paulo G. Fagundes Visentini e Analúcia Danilevicz Pereira, o país estava “na contramão da História”, “O que caracterizou o novo período foi a dissociação entre poder político e poder econômico; a população de origem inglesa manteve o poder econômico, enquanto os afrikaners passaram a deter o poder político.” (idem; 145)

A ascensão do Partido Nacional representou a vitória da ideologia dos afrikaners, que se viam como um povo escolhido, que deveria se conservar puro. Assim que chegaram ao poder, aprovam um novo conjunto de medidas institucionalizando a desigualdade racial perante a lei. Os negros perderam seu estatuto de cidadão e algumas das liberdades e direitos mais fundamentais do homem. O sexo inter-racial foi proibido e o comunismo, criminalizado. O governo classificou a população em categorias étnicas, obrigando os negros, indianos e mestiços a carregarem passes de identificação. No mesmo sentido, iniciaram remoções forçadas em massa para expulsar os negros dos centros urbanos. As leis do novo regime rapidamente se impuseram e contribuíram para solidificar uma cultura de discriminação praticada cotidianamente.

O novo governo, que via a África do Sul como “um país europeu na África”, tinha por objetivo introduzir os afrikaners na economia, especialmente na mineração, dominada pelos ingleses, e substituir a anglofilia predominante pelos valores da cultura afrikaaner. O Estado passou a ter um papel importante na economia, investindo na indústria de base e na infra-estrutura. Em 1952, os países árabes e asiáticos denunciaram na ONU a legislação segregacionista do apartheid e defenderam as sanções econômicas ao país, mas os principais investidores – Europa e EUA- não concordaram com a sugestão.

Em 1958, Hendrik Frensch Verwoerd, “arquiteto do apartheid” e mentor da

teoria do desenvolvimento separado, se torna primeiro-ministro. Ele propõe a Lei de Promoção do Autogoverno Banto para amenizar as pressões por um governo de maioria. A lei conferia autonomia administrativa às antigas reservas negras (bastustões), mas não autonomia política, pois ainda eram subordinadas à capital, Pretória. Na verdade, como foi explicado pela ONU após condenar a lei em 71, o sistema era um neocolonialismo ou “colonialismo interno”, inventado para “dividir os africanos, confrontando uma tribo com outra, enfraquecer a frente africana na sua luta pelos justos e inalienáveis direitos e consolidar e perpetuar o domínio por parte da minoria branca.” (idem; 149)

Verwoerd, assassinado no Parlamento em 1966, também é o idealizador do Bantu Educational Act, que separava a educação negra e a branca e transferia a administração de todas as escolas, às vezes de igrejas, para o governo. O Ato estipulava que só seria ensinado aos negros aquilo que lhes poderia ser útil durante a vida, isto é, o conhecimento voltado para as profissões “tipicamente negras”. Na verdade, seu objetivo era treiná-los para o trabalho manual. Essa lei garantia a perpetuação da inferioridade da educação negra e inviabilizava a ascensão social. Além disso, proibia que escolas missionárias, muito comuns na época e que propiciaram a formação educacional de grande parte dos líderes anti-apartheid, continuassem oferecendo uma educação de relativa qualidade aos negros. Segundo Nelson Mandela, em sua autobiografia *Long Walk to Freedom*, esta lei produziu uma geração de jovens extremamente radicais que voltaria para assombrar o governo a partir da década de 70.

Nos anos 60 se tornavam cada vez mais enfáticas as condenações da ONU ao regime. O primeiro embargo obrigatório da ONU, entretanto, só ocorreu em 1977, durante o governo do primeiro-ministro Balthazar Johannes Vorster e proibiu apenas a venda de armas ao país. Por outro lado, com as disputas da guerra fria se acirrando, o governo do apartheid continuava obtendo apoio econômico das potências do ocidente. Ainda que politicamente elas se demonstrassem afastadas como forma de não serem repreendidas por sustentar o apartheid, as injeções financeiras foram essenciais para a sobrevivência do regime, avaliado como capaz de conter o avanço comunista na África. Nesta época, “...Os Estados Unidos apoiava entusiasticamente qualquer governo não importa o quão sujo era seu histórico de direitos humanos contanto que se declarasse anti-comunista.” (TUTU: 2000; 237) O apartheid se beneficiou enormemente da política

de “Constructive Engagement” do presidente Ronald Reagan segundo o qual se podia melhor influenciar um país mantendo uma boa relação com ele do que isolando-o.

Em 1984, Pieter Willem Botha, conhecido como P.W., assumiu o governo. Para muitos um criminoso de guerra, P.W. Botha recrudescer o regime, aumentando substancialmente a presença de militares no poder e implantando a *Total National Strategy*. O país passou a ser governado pelo Conselho de Segurança do Estado, os “securocratas”, que apesar de serem subordinados ao Gabinete, dominavam o funcionamento do governo. A África do Sul chegou à beira da guerra civil nos anos 80 e os direitos humanos foram ainda mais desconsiderados. A *Total National Strategy* defendia que o país estava sob “ataque total dos comunistas”. A propaganda poderosa mostrava que o “mundo mal lá fora” queria destruir o “South African way of life” e o governo cristão e substituí-lo por uma ditadura comunista atéia, anti-democrática e contra Deus.

Esta propaganda legitimava a via intervencionista da desestabilização - “as guerras não declaradas” - nos países vizinhos como Moçambique, Botsuana, Lesoto, Suazilândia, Angola, Zâmbia, Tanzânia e Zimbábue. O objetivo era impor a hegemonia sul-africana, minar o apoio externo aos grupos de resistência interna e colocar governos aliados – que, muitas vezes, eram dirigidos por ditadores que espalhavam o terror entre seus compatriotas, como no caso de Alphonso Dlakama, em Moçambique - no lugar de governos hostis. Assim, a África do Sul passou a promover incursões externas sistemáticas, destruindo bases da ANC, Swapo, entre outras organizações anti-apartheid, realizando sabotagens como ataques e atentados, inclusive à campos de refugiados e provendo assistência de combate a grupos anti-governamentais, instigando a guerra civil nos países próximos.

As ações de desestabilização entre os anos 80 e 88 resultaram em: 1,5 milhão de mortes, 4 milhões de refugiados, destruição econômica equivalente a 60 bilhões de dólares e cem mil elefantes e rinocerontes mortos para que a venda de seus chifres pagassem pelas armas sul-africanas. (idem; 238-239)

As guerras civis em Moçambique e Angola deixaram um legado de destruição

que continua até hoje, a maior parte de suas terras férteis, por exemplo, não podem ser usada para agricultura uma vez que são campos minados.

Descobriu-se durante a Comissão para a Verdade e Reconciliação que o programa de Guerra Química e Biológica (CBW) realizava sinistras experiências, lembrando os laboratórios nazistas, com o objetivo de viabilizar um genocídio sistemático caso fosse este o desejo do governo. As pesquisas variavam desde doenças como cólera, antrax e botulismo para atingir populações negras, produção de venenos para matar líderes políticos e drogas como Mandrax e Ecstasy para controlar as massas e minar a moral de uma comunidade, até a redução de fertilidade através de bactérias que atacariam somente os negros.

Paralelamente, o avanço do apartheid foi acompanhado pela evolução da luta anti-racista.

“Em 1912, foi fundado o African National Congress (ANC), primeira organização política dos negros sul-africanos. Seus criadores, egressos das escolas mantidas por missionários europeus, muitos deles com estudos e títulos obtidos em universidades americanas e européias, estabeleceram um programa inicialmente conciliador.” (VISENTINI e PEREIRA: 2008; 152).

Até a formalização do apartheid, em 1948, a ANC se utilizava de métodos moderados de questionamento, como o uso de petições e delegações. Após essa data, entre 1950 e 1952, o movimento modificou sua estratégia apostando em manifestações de massa, greves e boicotes, em suma, uma militância pacífica contra as leis segregacionistas. A comunidade indiana, inspirada nas campanhas de resistência passiva e desobediência civil promovidas por Gandhi na África do Sul na primeira década do século XX, já havia organizado diversas campanhas deste tipo entre 1946 e 1948.

Finalmente, em 1952, o ANC e o South African Indian Congress (SAIC) uniram esforços para desenvolver a Defiance Campaign (Campanha de Desafio), uma campanha de desobediência civil que incluísse a participação de todos os grupos raciais. O objetivo da ação era desrespeitar as leis injustas: não carregar seus passes de identificação, estar em regiões brancas sem permissão, utilizar assentos ou entradas reservados aos brancos, sair para as ruas depois do toque de recolher e etc. Esperava-se

que a prisão de uma quantidade enorme de pessoas subitamente causaria uma superlotação e, consecutivamente, falência do sistema penitenciário e a impossibilidade de efetivação das penas, gerando uma necessidade de mudança da legislação. No total foram 8.057 presos, mas a maioria foi rapidamente liberada após poucos dias de detenção, já que as ofensas eram menores. A Campanha foi a maior manifestação não violenta do país, responsável pela iniciação política de milhares de pessoas na luta anti-apartheid e pelo aumento significativo do número de membros do ANC e SAIC, elevando-os a partidos de expressão nacional.

A relação entre estes grupos, de extrema importância para a resistência ao regime, era repleta de desconfiança, pois o apartheid conferia graus diferentes de status às etnias, injetando rivalidade e discórdia entre segmentos populacionais que naturalmente se juntariam contra este sistema. Um exemplo emblemático era a quantidade de porções de alimentos distribuídas na famosa prisão de Robben Island que variava de acordo com a classificação racial do preso, sendo os negros os mais desfavorecidos. Desta forma, momentos de união como a Campanha eram essenciais para combater essas divisões estimuladas pelo apartheid.

No mesmo sentido, em 1955, a união da frente anti-racista culminou com a Freedom Charter (Carta da Liberdade), subscrita por movimentos negros, indianos, mulatos, liberais e socialistas. A Carta era um manifesto contra o apartheid que pregava a sua substituição por uma democracia e a redistribuição das riquezas.

Além da ANC, surgiram outros movimentos negros como o Pan-Africanist Congress (PAC) e o Black Consciousness Movement (BCM). O primeiro, fundado em 1958 por um dissidente do ANC, Robert Sobukwe, era contra a política multiracial do partido e pregava um africanismo radical, uma vez que defendia que a África do Sul era, acima de tudo, um país africano. O PAC foi um grande rival do ANC, não só na disputa pelo recrutamento de membros, mas também na sabotagem de determinadas manifestações. O PAC acreditava que os brancos, indianos e mulatos não tinham lugar na luta contra o regime, pois ameaçavam a consolidação do poder negro. O BCM, inspirou-se muito no PAC, entretanto, segundo Mandela, era mais uma filosofia que um movimento. Afirmava que primeiramente os negros deveriam se libertar da inferioridade psicológica advogada pelos brancos ao longo de séculos. Assim, achavam

que a luta era, primordialmente, um despertar de consciência da população negra e por isso outros grupos raciais não tinham a possibilidade de ajudar neste processo. Importantes setores do PAC se recusaram a apoiar as negociações de paz que possibilitaram a transição democrática. Neste período, incentivou a violência como forma de minar o processo. Atualmente, é um partido minoritário no país.

A resposta do governo aos novos métodos de resistência foi a intensa repressão. Em 1960, o ANC planejou uma campanha de desafio à lei dos passes. O PAC se apressou para anunciar uma manifestação similar dez dias antes com o objetivo de prejudicar a campanha do ANC. Sobukwe escreveu ao comissário de polícia informando que o PAC promoveria uma campanha de protesto não violenta, disciplinada e sustentada, com duração de cinco dias, iniciando no dia 21 de março. Logo no primeiro dia, a polícia sul-africana abriu fogo contra cerca de 300 manifestantes reunidos em Sharpeville, matando 69 e ferindo pelo menos 180.

O massacre de Sharpeville modificou completamente o cenário político, além de explicitar, aos olhos da comunidade internacional, o caráter virulento do sistema. O PAC, o ANC e o Partido Comunista foram criminalizados, evidenciando a impossibilidade de enfrentar o regime por meios legais. Esta nova disposição, obrigou partidos, inicialmente pacíficos, a formarem braços armados, como foi o caso do Umkhonto We Sizwe (MK) (“A Lança da Nação”), do ANC e o Poqo (“puro” ou “Só nós”, em Xhosa), posteriormente renomeado Azanian People's Liberation Army (APLA), do PAC. Para Mandela, membro do ANC e fundador do MK, a opção inicial pela não violência era uma escolha tática e não ética, pois o opressor é quem define as características da luta, e, após o massacre de Sharpeville, essas características ficaram incontestáveis. O MK se utilizava da técnica de sabotagem, cuidando para que menos pessoas possíveis fossem vitimadas. O Poqo, ao contrário do ANC, não fazia esforços para evitar a perda de vidas. Era famoso por sua postura anti-brancos e sua campanha de sabotagem era extremamente violenta.

Após quase meio século de lutas, os direitos humanos foram violados em massa e constantemente por ambos os lados do conflito. Outro exemplo disso, é o massacre notório de Soweto, ocorrido em 16 de junho de 1976, atualmente a data escolhida para o feriado oficial Youth Day (Dia da Juventude) na África do Sul. A polícia abriu fogo

contra 15 mil colegiais desarmados reunidos em uma passeata contra a adoção obrigatória do Afrikaans pelas escolas. Ao fim do dia, cerca de 200 pessoas haviam morrido, a maioria menor de 23 anos. É difícil saber o número exato, já que o governo da época se esforçou para esconder e maquiagem os dados - os números oficiais indicavam apenas 23 mortos.

O massacre gerou protestos de solidariedade por todo o país e, ao longo do ano, 575 pessoas morreram, 451 nas mãos da polícia. As fotos do massacre chegaram às manchetes dos principais jornais do mundo, aumentando a pressão internacional na forma de sanções econômicas contra o regime. Além disso, a fuga de capital cresceu consideravelmente, pois os investidores do setor privado não confiavam na economia de um país tão instável politicamente.

Nos anos 80, a África do Sul foi atingida por uma recessão econômica grave que culminou com a declaração da moratória do seu serviço de dívida. A crise foi causada pela queda dos preços do ouro; as despesas orçamentárias exorbitantes necessárias para sustentar o aparato militar e de segurança do regime; e o esfacelamento do “cordon sanitaire” de colônias brancas que protegiam a África do Sul da “onda negra”, com a independência do Zimbábue, Moçambique e Angola. Essas independências trouxeram consigo “governos negros”, anti-apartheid, causando um isolamento regional do país, que se somou ao já intenso isolamento internacional.

Em 1986, o Congresso norte-americano aprovou, apesar do veto do Presidente Reagan, a Lei Anti-Apartheid (*Comprehensive Anti-Apartheid ACT – CAAA*), proibindo importações de produtos estratégicos e impondo condições para a remoção das sanções. Neste mesmo ano, o governo sul-africano declarou Estado de Emergência devido à violência e à retirada de investimentos, especialmente de empresas dos EUA. Com o fim da guerra fria, o interesse dos países ocidentais em apoiar o Estado afrikaner diminuiu consideravelmente, não havendo mais, portanto, nenhuma barreira ao ataque internacional contra o apartheid.

“No final da década de 80, a mudança processada no cenário internacional refletiu significativamente sobre a política interna e externa da África do Sul. Diante de um novo jogo de forças que se constituía, as sanções econômicas se intensificaram e as críticas morais em

defesa dos direitos humanos se tornaram-se bandeiras em todas as partes do mundo. O boicote global à África do Sul produziu fortes constrangimentos econômicos internos ...”. (Idem; 174).

Além desses fatores, o confronto entre manifestantes e policiais, como os de Sharpeville e Soweto, se tornaram constantes, só que de ainda maior extensão e duração. A escalada da violência marcou a queda de Botha e ascensão de Frederik Willem de Klerk como o último presidente do Estado do apartheid (1989-1994). O Partido Nacional e a comunidade afrikaaner estavam divididos entre duas tendências. Uma parte acreditava que o diálogo com a maioria da população seria necessário para evitar uma guerra civil, ainda que isso significasse a perda de privilégios. A outra parte ainda defendia o apartheid fervorosamente, reclamando das concessões feitas aos não-brancos anteriormente como forma de conter as insatisfações, mascarando o regime.

Essa ambigüidade foi característica do Partido Nacional durante a segunda metade da década de 1980 e início de 1990. Ao mesmo tempo que começou uma lenta negociação com as lideranças do ANC ainda encarceradas, intensificou a repressão e financiou grupos negros radicais que eram contra o ANC, com o intuito de enfraquecer e fragmentar a luta anti-racista. De acordo com Mandela, esse era o caso do Inkatha Freedom Party (IFP), liderado pelo Chief Buthelezi e fundado pelo Estado, que apesar de ser contra o apartheid, discordava dos projetos do ANC e, por isso, assassinava seus membros sob a proteção do governo.

Apesar destas contradições, em 1990, De Klerk iniciou o desmantelamento oficial do Apartheid, que já não conseguia se sustentar. Legalizou os partidos banidos; libertou a grande maioria dos presos políticos, como Mandela; revogou uma série de leis segregacionistas, como a dos bantustões; e anunciou a intenção de colaborar com os novos atores políticos na construção de uma Constituição nacional.

Em 1991 e 1992, foi realizado o CODESA 1 e o CODESA 2 (Convention for a Democratic South Africa) que reunia todos os grupos políticos, exceto o IFP e o PAC que se opunham às negociações. Ficou decidido que, em 1994, se realizariam as primeiras eleições democráticas, não raciais e diretas do país. O povo elegeria 490 representantes para uma Assembléia Constituinte que estaria encarregada de escrever

uma Constituição nacional e de eleger o presidente. No entanto, a violência entre os membros do IFP e do ANC aumentava exponencialmente. Devido às pressões internacionais e regionais, Buthelezi finalmente concordou em permitir a participação de seu partido nas eleições. Assim, estas puderam ocorrer sem grandes surtos de violência: o ANC ganhou 62.6% dos votos; o NP, 20.4% e o IFP, 10.5%. No total, sete partidos ganharam lugares na Assembléia. Nelson Mandela foi eleito unanimemente Presidente da África do Sul, desferindo o golpe final ao regime.

Após o período de transição, o país teria que enfrentar grandes desafios à criação e consolidação de sua insipiente democracia. Um deles era lidar com seu passado violento.

Durante a vigência do apartheid, a violência não aparecia somente na forma esporádica dos massacres, ela fazia parte do cotidiano dos cidadãos sul-africanos. Eram constantes as execuções sumárias, muitas vezes arbitrárias, de supostos membros da oposição. Aqueles que eram presos eram torturados com requintes de crueldade. Muitos não resistiam à tortura e eram dados por desaparecidos, de forma que muitos parentes não se inteiravam do paradeiro da vítima.

São comuns ainda histórias de policiais que invadiam, aleatoriamente, casas de famílias para matar negros apenas para espalhar o terror nas comunidades, como parte da ronda noturna de rotina.

Mas a violação dos direitos humanos não ocorreu somente entre as forças de segurança e a oposição. Muitas das ações organizadas pelos partidos de resistência vitimaram civis brancos inocentes.

Existia ainda outra forma de violência comum, a chamada “black-on-black violence” (violência de negros contra negros). Uma das expressões mais aterrorizantes deste tipo de violência era o que ficou conhecido como “necklace” (“colar”). Geralmente, os ativistas negros, para punir os supostos “traidores” ou “informantes”, colocavam um pneu ao redor do pescoço da vítima, enchiam-no de gasolina e ateavam fogo ao corpo. Muitas pessoas foram queimadas até a morte desta forma nos jardins de suas casas, na presença de seus familiares e da comunidade.

Foi para, de certa forma, lidar com todo esse passado de violência generalizada que, no ano seguinte à eleição de Mandela, foi criada a Comissão para a Verdade e

Reconciliação (TRC). Era previsto que a Comissão durasse dois anos, mas, devido ao grande número de pedidos de anistia, seus trabalhos se estenderam até 1999. Mandela nomeou o Arcebispo Desmond Tutu como presidente da Comissão que tinha por objetivo promover a unidade e a reconciliação nacionais.

Instaurada pelo Ato de Promoção da Unidade Nacional e Reconciliação, a Comissão deveria prover um quadro, o mais amplo possível, sobre as violações dos direitos humanos durante o regime, bem como restaurar a dignidade civil e humana das vítimas. Baseada na crença de que os crimes do passado deveriam ser revelados para que o país pudesse entrar numa era de harmonia e desenvolvimento, a Comissão determinou que as audiências fossem públicas e muitas foram transmitidas ao vivo pela rede nacional de televisão. Para evitar a justiça dos vitoriosos, a TRC ouviu relatos de violações e aceitou solicitações de anistia de ambos os lados, desde membros do Estado do apartheid à resistência armada e o ANC.

O escopo do trabalho da Comissão seria limitado entre os anos 1960 e 1994. Como Tutu explica, a delimitação deste período podia ter efeitos arbitrários, mas tinha uma razão de ser. 1960 foi realmente um ano divisor de águas, pois, foi o ano do massacre de Sharpeville, quando organizações políticas de oposição foram banidas e transformadas em ilegais. Similarmente, 1994 foi o ano da eleição de Nelson Mandela à presidência, o que marcou o fim do apartheid e o início de uma nova era. A limitação das datas era uma forma de garantir que a TRC não deixaria tarefas por fazer para o novo governo, ou seja, que ela conseguiria lidar com o que havia sido proposto. Sem esta restrição o trabalho da Comissão teria se ampliado muito e não teria sido viável completá-lo em dois anos ou três anos.

A TRC era formada por três comitês: o Comitê de Violações dos Direitos Humanos, o Comitê de Reparação e Reabilitação e o Comitê de Anistia. O Comitê de Violações dos Direitos Humanos era chefiado pelo presidente da Comissão, Desmond Tutu, e estava encarregado primordialmente de investigar as violações, bem como receber e armazenar os testemunhos das vítimas e promover o encontro delas com os perpetradores. É considerado a face mais relevante e bem sucedida da Comissão.

O Comitê de Reparação e Reabilitação avaliava os casos das vítimas remetidos pelo Comitê de Violações com o objetivo de estabelecer reparações. Deveria assistir na

restauração da dignidade das vítimas e formular propostas neste sentido para o governo.

O Comitê de Anistia considerava os pedidos de anistia para crimes cometidos durante o regime, podendo aprová-los ou não. A anistia só deveria ser concedida se ficasse provado que o crime era de motivação política, ou seja, o perpetrador deveria estar respondendo, agindo em nome de, ou obedecendo ordens de uma organização política ou do Estado do apartheid; se o ato fosse proporcional (os meios tinham que ser “ajustados” aos fins); e se o perpetrador revelasse totalmente o crime, todas as informações relativas ao seu pedido de anistia. 7112 pessoas se inscreveram, mas apenas 849 receberam anistia. Uma das razões para esta diferença era que muitos criminosos comuns, não engajados politicamente durante o apartheid, aproveitaram a oportunidade para se inscrever, buscando escapar das punições por seus atos.

Após um cuidadoso processo de seleção, 17 comissários, inclusive o presidente Desmond Tutu e o vice-presidente Alex Boraine, se reuniram e 15 foram divididos entre dois Comitês, o de Violação e o de Reparação. O grupo era extremamente diversificado, dez negros e seis brancos, incluindo afrikaners, mestiços, africanos, indianos e brancos. Ainda que o discurso da Comissão tenha sido muito identificado com o cristão, os comissários eram de religiões variadas, eram agnósticos, cristãos, muçulmanos, hindus e ateus.

Esta representatividade da Comissão era essencial para evitar críticas de que ela seria tendenciosa ou mesmo uma caça às bruxas. A maioria deles eram líderes religiosos, advogados e profissionais da saúde, como enfermeiras, médicos, psicólogos e psicanalistas.

A TRC tinha o poder de escolher mais pessoas para os dois comitês, mas elas não eram comissários como os outros. Através deste mecanismo a Comissão preencheu algumas lacunas de representatividade, apontou um membro da comunidade judaica e um líder da Igreja Reformada Holandesa (DRC).

Dois comissários que eram advogados foram indicados para o Comitê de Anistia e o Presidente da República, Nelson Mandela, apontou os outros três. Posteriormente, o Presidente nomeou mais 14 juizes, para tentar agilizar o processo de avaliação dos pedidos de anistia.

O Comitê de Anistia tinha uma posição especial dentro da Comissão. Durante a

negociação de transição, os que representavam o antigo Estado só concordaram com a TRC se este comitê fosse completamente independente do resto da Comissão. Qualquer decisão sua não podia ser revista pela TRC, somente por um tribunal comum. Houve vezes que a própria Comissão processou seu Comitê de Anistia para recorrer de determinadas sentenças.

A Comissão para a Verdade e Reconciliação foi uma diligência muito original para superar os crimes contra a humanidade, se diferenciando, ao mesmo tempo, do Tribunal de Nuremberg e da anistia concedida após a ditadura nos países da América Latina. O primeiro foi criticado por ser a “justiça dos vencedores” que excluía a possibilidade real de anistia. A segunda por parecer não levar em conta a desproporcionalidade dos crimes, pois concedeu anistia indiscriminadamente, impossibilitando as vítimas de saírem desse lugar.

Segundo Tutu, a anistia deste tipo é uma solução irresponsável: “na África do Sul, explicamos que queremos sinceramente perdoar e encerrar o passado, mas não em meio a uma improvisação tal que as pessoas não se dessem conta do ocorrido: porque então não há perdão possível.” Ou seja, como a anistia geral prescinde do levantamento da extensão e gravidade dos crimes cometidos no passado, ela não provê o suporte necessário para sua superação pelas vítimas, que ficam condenadas à essa condição. Além disso, ela incentiva a impunidade já que os perpetradores não são levados a responder por seus atos. A Comissão foi uma forma encontrada de lidar com essas feridas, sem ser leviana com a punição dos crimes e, ao mesmo tempo, pondo fim ao ciclo interminável de vingança, que poderia reacender a guerra civil.

Sem esta solução o processo de transição seria impossível, pois os afrikaners ainda detinham muito poder político, econômico e militar, isto é, na África do Sul o modelo de Nuremberg não era uma opção, simplesmente porque não havia vencedores. As lideranças brancas teriam sabotado o acordo e reiniciado a guerra civil caso não houvesse uma proteção prevista por lei contra a vingança dos oprimidos.

Ao mesmo tempo, no caso de Nuremberg, os aliados podiam voltar para seus países de origem enquanto os sul-africanos eram obrigados a continuar vivendo juntos e, como afirma Tutu, o julgamento deixou muito ressentimento nos alemães, o que não poderia ocorrer na África do Sul se o empreendimento visasse uma paz duradoura.

Ainda que o modelo de Nuremberg pudesse ser escolhido, ele significaria um fardo enorme para o sistema judiciário sul-africano já muito debilitado. Tal conclusão estava baseada em duas experiências entre 1995 e 1996, quando o Estado processou o Coronel Eugene de Kock, antigo chefe de um esquadrão da morte, e o General Magnus Malan, ex-Ministro da Defesa, dentre outros militares.

O primeiro caso, que tomou 18 meses de preparação, foi bem sucedido, mas como De Kock era um ex-funcionário do Estado, o governo teve que arcar com suas despesas de defesa (1 milhão de dólares) mais um programa de proteção à testemunha caríssimo e as despesas da acusação. Já no caso do General, nem ele nem seus capangas foram incriminados com sucesso e o custo da defesa – que novamente foi pago pelo Estado – chegou a 2 milhões de dólares. Para um país com tantos problemas sociais, tentando se reerguer, as despesas impossibilitavam uma tentativa de se processar todos os criminosos do apartheid, como foi realizado em Nuremberg.

Em adição, os criminosos eram membros de uma elite influente e poderosa que não cairia facilmente. Principalmente porque o sistema judiciário sul-africano era notório por sua corrupção e pelo apoio ao regime do apartheid (a grande maioria dos juízes eram brancos) e não podia, portanto, ser confiado para liderar este processo.

Além disso, um tribunal exige evidências que possam provar sem sombra de dúvida a culpa do criminoso. O problema era que, na maioria dos casos levados à Comissão, a única testemunha que ainda estava viva era o perpetrador e o regime do apartheid tinha se esforçado bastante para destruir todas as evidências possíveis antes de sair do poder. Obrigando o ofensor a confessar para ganhar anistia foi a forma mais eficiente de se descobrir informações sobre as violações, pois em um tribunal ele seria induzido a negar tudo para fugir à punição. Assim, a anistia permitia o direito abstrato de uma acusação que não se sustentaria em um tribunal comum, bem como, na maioria das vezes, possibilitava que as vítimas soubessem o que tinha acontecido com seus entes queridos.

A anistia e a forma de justiça desenvolvidas na TRC foram, portanto, o resultado de um acordo necessário entre as partes engajadas na transição democrática. Os que apoiavam o apartheid desejavam anistia geral, que era encarada por seus opositores como amnésia nacional. A idéia de conceder uma anistia que não fosse automática, que

requeresse um pedido individual avaliado caso a caso, foi uma maneira de conciliar as duas visões antagônicas. “Nós tínhamos que balancear as necessidades de justiça, responsabilidade individual (*accountability*), estabilidade, paz e reconciliação.” (TUTU: 2000; 23)

Esta solução, entretanto, foi criticada, pois muitos acreditavam que, desta forma, a justiça não seria feita e a impunidade venceria, mesmo que a anistia não fosse geral. No entanto, isto é verdade somente se igualarmos justiça à retribuição e punição. Para receber a anistia o ofensor deveria admitir seu erro e confessar, isto significava que uma cultura de responsabilidade individual estava sendo estimulada e que a “verdade” estava aparecendo. Muitas vezes essa revelação já era uma punição, uma vez que o indivíduo expunha suas atrocidades em público, o que normalmente tinha uma série de repercussões na sua vida pessoal.

A abordagem de justiça que a Comissão elegeu foi a da justiça restaurativa, que considera o crime uma ruptura nas relações sociais e prega a reinserção do criminoso na sociedade através da restauração e reparação do dano. A reparação oferecida pelo criminoso é geralmente simbólica, a reparação financeira era de responsabilidade do Comitê de Reparação e Reabilitação. A TRC organizava o encontro entre vítima e perpetrador e incentivava a comunicação entre eles com o objetivo de promover a reabilitação de ambos. Se a anistia era recebida, as vítimas perdiam o direito de processar os criminosos por danos civis posteriormente.

O presidente da Comissão, Desmond Tutu, era uma figura muito poderosa no país e sua visão cristã sobre o processo de reconciliação influenciou muito os trabalhos da TRC.

2.3. Tutu e a visão religiosa da Comissão

Desmond Mpilo Tutu nasceu em Klerksdorp, na província de Transvaal em 7 de outubro de 1931. Seu pai era professor e sua mãe limpava e cozinhava em uma escola. Tutu frequentou a Escola Normal Bantu de Pretoria e se tornou professor. Entretanto, abandonou seu cargo em protesto ao Ato Educacional Bantu que institucionalizava o ensino inferior aos negros. Em 1960 foi ordenado sacerdote pela Igreja Anglicana.

Nesta época, Tutu estudou em Londres, onde obteve seu mestrado em teologia.

Posteriormente, retornou à África do Sul e iniciou sua luta contra as injustas condições de vida dos negros sob o regime do Apartheid. Enviou uma carta, que nunca foi respondida, ao então primeiro-ministro B.J. Vorster, descrevendo a situação “como um barril de pólvora que pode explodir a qualquer momento”. Tutu também tentou, sem sucesso, influenciar o sucessor de Vorster, P.W. Botha, a perceber a malignidade do regime. Após o massacre em Soweto, em 1976, levantou uma campanha internacional contra o regime.

Em 1978, se tornou Secretário-Geral do Conselho Sul-africano de Igrejas, um cargo que lhe permitiu se destacar ainda mais na vida política, unindo as igrejas contra aquele sistema político. A maioria das igrejas cristãs sul-africanas condenavam o apartheid como uma heresia, pois feria os princípios cristãos de igualdade entre os homens. A exceção era a Igreja Reformada Holandesa, DRC, (Dutch Reformed Church), o suporte moral e religioso do regime, que pregava a separação das raças como divina e inclusive apresentava propostas de lei ao Parlamento. Segundo eles, heréticos eram aqueles que se opunham ao apartheid.

Tutu comparava-o ao nazismo e ao comunismo, o que lhe valeu uma rápida prisão após uma passeata. Acredita-se que sua fama internacional e sua consistente defesa da não-violência como forma de resistência tenham lhe protegido de perseguições mais severas do governo. Ao mesmo tempo, Tutu também se mostrava crítico das ações violentas do Congresso Nacional Africano (ANC) e outros partidos anti-apartheid. Em 1984, Tutu ganhou o Prêmio Nobel da Paz pelo seu papel como líder unificador na luta pelo fim dos conflitos em seu país. Após esse importante reconhecimento, aproveitou sua influência para defender as sanções econômicas entre líderes mundiais como Margaret Thatcher e Ronald Reagan. Mas, em tempos de Guerra fria, ambos se recusaram a apoiá-lo, já que a África do Sul ainda justificava sua política como sendo necessária para evitar o avanço comunista no continente.

De 1986 a 1996, trabalhou como Arcebispo da Cidade do Cabo. Foi responsável pela organização de diversas manifestações pacíficas e na prevenção da guerra racial. Sua participação especial no enterro do líder comunista Chris Hani, em 1993, contribuiu para que 120 mil pessoas cantassem unidas ao invés de iniciarem uma onda de revolta.

Após o fim do apartheid, Tutu se tornou um ativista global na defesa dos direitos humanos. Continuou acompanhando a política nacional e, em muitos momentos, criticou ferozmente o governo do ANC, eleito democraticamente, pela corrupção e pela lentidão em promover transformações sociais em dez anos de governo. Sua atuação mais relevante no contexto pós-apartheid, entretanto, foi como presidente da Comissão para Verdade e Reconciliação (TRC). Geralmente, é dado a ele o crédito de ter cunhado o termo “Nação Arco-Íris”, que ressalta a diversidade do povo sul-africano. Tutu é considerado por muitos como consciência e referência moral do país devido à sua respeitabilidade e coerência.

Recentemente, Tutu se expressou contra a xenofobia que atingiu as áreas pobres da África do Sul, contra a crise em Darfur, contra o governo de Robert Mugabe no Zimbábue, contra a política israelense para os palestinos e contra a guerra no Iraque. Através de sua reputação internacional tenta unir esforços para lutar contra os governos não democráticos no terceiro mundo, a AIDS/HIV e a pobreza. Além de seus cargos na hierarquia religiosa, é doutor honoris causa de diversas importantes universidades nos EUA, na Inglaterra e na Alemanha e é membro do Grupo dos Anciãos. Na ONU, possui diferentes cargos e liderou uma missão de investigação na faixa de Gaza.

Como era de se esperar, o discurso de Desmond Tutu e seu paradigma de compreensão da realidade passa necessariamente pela religião cristã. Enquanto Arcebispo, é natural que ela impregne todas as experiências de sua vida. Entretanto, como presidente de uma comissão destinada a promover a reconciliação e a unidade nacional, seu discurso parece exageradamente cristão e, portanto, limitado ou pior, excludente. Em seu livro “No Future Without Forgiveness”, a religião é tomada como base de referenciais comum a todos:

“Muito poucas pessoas se opuseram à pesada ênfase espiritual e, de fato, cristã da Comissão. Quando eu fui desafiado sobre isso por jornalistas, eu disse a eles que eu era um líder religioso e tinha sido escolhido enquanto tal. Eu não podia fingir que eu era outra pessoa. (...) Isso significava que *insights* e perspectivas teológicas e religiosas informariam muito do que fizemos e como fizemos.” (idem; 82)

“O Presidente tem que ter acreditado que o nosso trabalho seria profundamente espiritual. Afinal, perdão, reconciliação, reparação, não eram a moeda de troca normal no discurso político. Lá era mais normal exigir satisfação, pagar na mesma moeda, (...) pois era mais comum ter o *ethos* do “cão comendo cão” no mundo selvagem da política. (...) Você era eleito porque você era diferente e você existia para acentuar as diferenças. Perdão, confissão, e reconciliação estavam bem mais em casa na esfera religiosa.” (idem; 80-81)

Apesar deste foco cristão, os participantes das audiências e a população nacional que as acompanhava pela televisão ou pelo rádio provinham de diversas matizes religiosas. Ainda que a grande maioria da população sul-africana seja cristã – quase 80% - uma comissão para reconciliação nacional que admitidamente possui um enfoque cristão corre o risco de diminuir a presença e importância de outras religiões no processo. Os indianos, por exemplo, foram fundamentais na luta contra o apartheid, pois também sofriam discriminações, mesmo que mais brandas que as voltadas contra os negros. Os praticantes da religião hindu, que correspondem a cerca de dois terços dos indianos, podem ter sido menos contemplados devido à comunicação de base cristã da comissão.

Número de indivíduos por Religião (Censo 2001) %

Cristã -----	79,8%
Religião Tradicional Africana -----	0,3%
Judaísmo -----	0,2%
Hinduismo -----	1,2%
Islamismo -----	1,5%
Outras -----	0,6%
Sem religião -----	15,1%
Indeterminada -----	1,4%
Total -----	100% ¹

¹: http://www.info.gov.za/aboutsa/landpeople.htm#religious_group. Acesso em: 06/10/2008

O caráter cristão da Comissão não se restringiu apenas à linguagem, sendo comum o canto de hinos durante as audiências e orações quando Tutu julgava necessário:

Nós rezávamos pelas bênçãos de Deus sob nossa terra, sob as vítimas, sob os perpetradores, e sob a TRC. Eu sempre rezei em Inglês, Xhosa, Sotho, e Afrikaans para ressaltar que a comissão pertencia a todos. (idem; 112)

Nós rezamos, também, por aqueles que possam ter cometido estes crimes contra seus semelhantes seres humanos, que eles possam se arrepender e confessar sua culpa a Deus todo-poderoso e eles também possam se tornar os recipientes da Sua misericórdia e perdão divinos. Nós pedimos isso em nome sagrado de Jesus Cristo nosso Salvador. Amém. (idem; 113)

Certamente, Tutu foi escolhido por possuir enorme credibilidade e respeito, o que em grande parte advinha de sua atuação religiosa. Tal característica também parecia lhe investir de uma moralidade e autoridade acima de qualquer dúvida, além de fortalecer a confiança do grande segmento cristão da população no processo de reconciliação. Sem dúvida a figura de Desmond Tutu como conselheiro religioso conferiu legitimidade ao empreendimento, que, sem a aceitação popular, teria sido inviável. Em adição, a estratégia de comunicação aliada ao discurso cristão parece ter sido acertada se considerarmos o importante papel que a espiritualidade ocupa na sociedade sul-africana, bem menos secularizada que as ocidentais.

A isto se soma o fato de as igrejas sempre terem tido uma participação política fundamental, seja na luta contra o apartheid, seja na preservação do regime, sendo normal para os sul-africanos verem religião e política andarem unidas. De fato, o discurso teológico Afrikaner, identificado com o Calvinismo e a filosofia iluminista européia, lançou as bases para a implementação política do apartheid. O próprio termo, era uma palavra em Afrikaans, construída a partir de uma narrativa cristã para significar a esta doutrina teológica e a sua prática de separação de grupos humanos.

Os Afrikaners se julgavam descendentes dos calvinistas do século XVII que haviam fugido da perseguição religiosa na Europa e se instalado na África do Sul. Portanto, se apoderaram de alguns conceitos desenvolvidos por Calvino para produzir

sua teologia própria. Acreditavam, por exemplo, serem o povo escolhido por Deus para realizar tarefas divinas. As adversidades, obstáculos e sacrifícios eram sinais de que lutavam pela causa justa, isto é, o sofrimento apenas confirmava o distintivo de “soldados de Deus”.

Influenciados também pela filosofia iluminista europeia, os Afrikaners desenvolveram um racismo baseado na religião. Os iluministas geralmente afirmavam que a origem da humanidade e suas diferenças estava descrita na Bíblia, no episódio em que Noé amaldiçoa seu neto Canaã, condenando-o a ser escravo de Sem. Esta passagem justificou a concepção de que a pele escura era uma evidência de maldição e legitimou a escravidão. Mas, de acordo, com Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, estas idéias só se tornaram atraentes e, desta forma, capazes de ganhar de outras a disputa pela aceitação da opinião pública, devido à oportunidade de aplicá-las ao contexto do colonialismo:

“É provável que esse racismo tivesse desaparecido a tempo, juntamente com outras opiniões irresponsáveis do século XIX, se a corrida para a África e a nova era do imperialismo não houvessem exposto a população da Europa ocidental a novas e chocantes experiências. O imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única “explicação” e justificativa de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado.” (ARENDR: 2004; 214)

Os ingleses contribuíram muito para a importação desta filosofia para a África do Sul. Assim como os Afrikaners, a religião inglesa coincidia com os interesses do Estado. Apoiados nestas raízes, os Afrikaaners criaram a teologia do apartheid, com uma noção bíblica de raça, onde o negro era o *monstrum*, isto é, a desordem, e cabia à raça branca ser o guardião do estado normal das coisas: o desenvolvimento separado.

Esta promiscuidade entre religião e política fica evidente nos discursos dos mais importantes estadistas Afrikaners. O primeiro-ministro D. F. Malan, no cargo entre 1948 e 1954, considerado uma das figuras mais importantes do nacionalismo Afrikaner, prega em seus discursos:

“Os Trekkers receberam sua tarefa das mãos de Deus. Eles deram sua resposta. Eles fizeram seus sacrifícios.

(...) Ainda há uma raça branca. (...) Uma década depois aquela nação conseguiu o poder... Desenvolvimento separado sob a liderança do instrumento escolhido por Deus – o povo Afrikaner – era o plano divino da África do Sul.” (BATTLE: 1997; 16)

A íntima relação entre religião e política, portanto, sempre foi comum no país e é visível, não só em instituições, mas também em seus líderes. Assim como Desmond Tutu, que teve um trajetória política e religiosa excepcional, Nelson Mandela também sustenta em sua autobiografia, sem bem que de forma bem menos enfática que Tutu, a relevância da religião durante suas experiências pessoais como ativista político. Ou seja, a religiosidade presente em muitos dos grandes líderes políticos do país é encarada como um aspecto enobecedor, e não um conflito de interesses.

Na realidade, Tutu acreditava que seu impacto na sociedade sul-africana era espiritual e não político. Ser cristão era o que o havia despertado para a certeza de que o apartheid era um mal em si mesmo, pois pregava que os seres humanos eram irreconciliáveis. Ou seja, sua fé teria sido a origem da sua atuação política. Tutu explica:

“O Cristianismo nunca pode ser um assunto pessoal. Ele tem conseqüências públicas e nós temos que fazer escolhas públicas. Muitas pessoas pensam que os Cristãos devem ser neutros ou que a Igreja tem que ser neutra. Mas em uma situação de injustiça e opressão como a que temos na África do Sul, escolher não se opor é na verdade ter escolhido estar do lado do poderoso, do explorador, do opressor.”(TUTU *apud* BATTLE: 1997; 9)

“Nós éramos inspirados não por motivos políticos. Não, nós éramos impulsionados pela nossa fé bíblica. A Bíblia se mostrou ser a coisa mais subversiva ao nosso redor em uma situação de injustiça e opressão.” (TUTU: 2000; 93)

O papel crucial que a espiritualidade desempenhava na sociedade sul-africana era talvez uma das poucas características comum a todos os grupos étnicos, e conseqüentemente, um claro fator de união. Ela foi utilizada, pois, como um repertório

de sentidos, mais ou menos partilhados, que poderiam facilitar a comunicação dentro de um grupo extremamente diverso.

Para lidar com as contradições entre os discursos religiosos e culturais antagônicos, seria necessário criar um novo vocabulário e uma nova teologia. O papel de Tutu como provedor desta linguagem original é ressaltado por Krog.

“O processo é impensável sem Tutu. Impossível. Não importa qual papel outros possam desempenhar, é Tutu que é o compasso. Ele nos guia de muitas maneiras, a mais importante delas é a linguagem. É ele que encontra a linguagem para o que está acontecendo. E não é a linguagem das declarações oficiais, das notícias, e inscrições. É a linguagem que cresce rapidamente como fogo - forjada de uma visão de para onde nós temos que ir e de uma compreensão de onde estamos agora. E é esta linguagem que arrasta pessoas junto com o processo.”(KROG: 2000; 200)

“E quando ele fala ele fala por todos – mas ele revela a mais secreta tristeza do seu coração”(idem; 207)

Já a nova teologia seria construída a partir das similaridades entre a teologia cristã europeia e a teologia africana e negra, promovendo uma mudança de paradigma moral que propiciasse a convivência pacífica entre os segmentos da sociedade em conflito. Assim, Tutu se empenhou em transformar a religião de catalisador da discórdia em instrumento poderoso em prol da reconciliação. Esta visão de mundo, que tanto inspirou e norteou os trabalhos da Comissão, será tratada com mais profundidade no sub-capítulo “*Ubuntu*”.

No entanto, acredito que, para tomarmos a Comissão como um paradigma possível de resolução de conflitos, essa estratégia de comunicação deverá ser adequada à sociedade em que está sendo aplicada. No caso de uma nação mais laicizada, o discurso religioso pode interferir de forma negativa no trabalho de reconciliação.

3. A Comunicação e a Verdade

A Comissão, por acreditar que os crimes do passado precisavam ser revelados para a reconciliação se efetivar, forjou uma estratégia de comunicação que transferia as memórias privadas para a esfera pública. Tal estratégia de comunicação estava baseada no trauma e na palavra eficaz, funcionando como um mecanismo de produção de verdade social. Por ter um efeito de realidade esta comunicação potencializava ainda mais a reconciliação.

3.1 Público e privado: memória, confissão e palavra eficaz

A comunicação de um fato, não importando a sua, é capaz de lhe atribuir uma realidade que este não teria se não fosse visto ou escutado por um outro. Isto é, para os homens, a aparência é garantia do real do mundo e de nós mesmos.

“...até mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública.”(ARENDR: 2004; 59-60)

Por isso é que muitas vítimas têm necessidade de contar suas histórias, pois sentem, instintivamente, que isto seria a confirmação da existência e realidade da sua experiência. Partilhar estas informações é uma maneira de fazer o outro abalizar um acontecimento que constitui sua própria identidade, isto é, o relato do trauma objetiva o reconhecimento do sofrimento e a condição de vítima.

Especialmente a experiência de dor aguda, seja ela física ou psíquica (e geralmente são ambas) é a que mais urge o sujeito à revelação, justamente por ser a que mais o marca, por ser traumática. No entanto, ela é, por sua própria natureza, a experiência mais privada e mais difícil de ser comunicada. Por sua intensidade, eclipsa

todos os outros acontecimentos, ou seja, destrói a percepção de realidade. Assim, a dor é uma experiência limítrofe entre a vida e a morte, onde se perde consciência de si e do real.

Arendt defende que ela é único evento ao qual o ser humano é incapaz de dar forma adequada à exposição pública, pois “Não parece haver uma ponte que ligue a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou ‘identificável’, ao mundo exterior da vida.” (idem; 60)

Esta dificuldade, entretanto, não deve significar impossibilidade, impondo o silêncio à dor. Na verdade, justamente por ser uma experiência limite, é aquela que, quando comunicada, é mais enriquecedora e preta de possibilidades interpretativas. A partilha torna mais inteligível a experiência rara, permitindo seu acesso por todos.

É evidente que no processo de comunicação, de transferência à esfera pública, muito da experiência original se perde e somente aquele que sofreu a dor saberá exatamente em que ela consistiu e significou. Ainda que dois indivíduos passassem por um acontecimento idêntico, teriam visões distintas sobre o ocorrido e necessariamente vivido de formas diversas. A vivência, portanto, nunca poderá ser totalmente comunicada, pois a palavra nunca supera completamente seu caráter representativo.

No entanto, como será visto mais adiante, a palavra, se encarada dentro de cenários e contextos ritualísticos, possui um poder de eficácia capaz de reatualizar os eventos mesmo que de forma imperfeita e incompleta, permitindo uma maior acessibilidade a eles. Ao mesmo tempo que é sentida como irreconciliável separação, portanto, a comunicação gera aproximação.

Isso não quer dizer que as experiências de dor devam ser exaustivamente relatadas ao ponto de se tornarem banalizadas ou reduzidas a meros espetáculos sem poder de transformação. Apenas se deve abrir brechas e ambientes propícios para que elas possam romper, ao menos uma vez, a barreira do silêncio e assumir existências ‘plenas’.

Para intensificar o processo catártico da confissão, a Comissão criava um cenário e contexto onde a palavra não era meramente representativa, mas assumia uma eficácia, se tornando palavra mágico-religiosa. Para melhor explicar este conceito, é preciso mencionar a análise de Dettienne e Arendt sobre a Grécia arcaica, período

anterior a separação entre ato e fala promovida pela ascensão da democracia grega.

Antes da experiência da polis, agir e falar estavam intimamente ligados. Na verdade,

“o discurso e a ação eram tidos como coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isto originalmente significava não apenas que quase que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação.” (idem; 35)

Antes da Grécia Clássica, fala e pensamento e, portanto, significante e significado, estavam conectados. Com a formação das polis, eles foram separados, pensados e exercidos enquanto atividades distintas e independentes. A partir de então o pensamento se exprimiria através das palavras, que seriam sempre representações incompletas e imperfeitas das idéias.

Neste contexto, a verdade é entendida pelo prisma da objetividade e unidade e está relacionada à capacidade de conformidade entre o enunciado e o real e, ao mesmo tempo, entre o enunciado e determinados princípios lógicos. A concepção de verdade na Grécia arcaica era radicalmente outra.

A palavra eficaz no pensamento mítico grego era a palavra mágico-religiosa, era aquela pronunciada pelos poetas, cantada em louvor aos Deuses e guerreiros. Antes de iniciar sua performance, o poeta invocava a inspiração das Musas, responsáveis por tornar conhecidos os acontecimentos do passado. A palavra eficaz estava, portanto, inteiramente vinculada à memória.

A memória e a palavra cantada eram de extrema importância em uma sociedade da oralidade como era o caso. Esta memória sacralizada não era a mesma do indivíduo comum e sua capacidade de relembrar certos fatos, ela era reservada a um grupo seletivo, que se diferenciava pelo seu acesso privilegiado ao religioso. A memória do poeta não era, pois, uma reconstrução pessoal do passado, ela era o passaporte para o outro mundo, o das teogonias e façanhas heróicas.

Assim, ela não é uma função psicológica que permitia o poeta lembrar, mas o que conferia à sua palavra o estatuto de palavra eficaz. “Com efeito, a palavra cantada, pronunciada por um poeta dotado de um dom de vidência, é uma palavra eficaz; ela institui, por virtude própria, um mundo simbólico-religioso que é o próprio real.” (DETIENNE: 1988; 19).

Se as musas diziam “o que foi, o que é, o que será”, ou seja, a memória, elas também diziam a verdade. Logo, a verdade (Alétheia) e a memória tinham o mesmo sentido nesta sociedade. A palavra cantada é a única capaz de dar vida ao passado, ela significa louvor, verdade, em oposição ao silêncio, o esquecimento e a morte.

Na TRC, os testemunhos, entre outras funções, serviam a desígnios similares: recuperar a memória e prover uma sensação de “encerramento”.

“Querido, não morra. Não ouse morrer! Eu, o sobrevivente, eu te envolvo em palavras para que o futuro te herde. Eu lhe roubo da morte do esquecimento. Eu conto a sua estória, complete seu final – você que outrora sussurrava ao meu lado no escuro.” (KROG: 2000; 38)

Com a democracia grega, esta necessidade do louvor e da crítica diminui, pois geralmente, as sociedades democráticas, por pregarem a igualdade entre os homens e a responsabilidade de cada indivíduo por suas ações, favorecem a interioridade, a culpa, e não a vergonha ou exaltação pública. Desta forma, a palavra mágico-religiosa perdeu espaço para as visões que separavam palavra e ato.

Foucault, apesar de não mencionar a eficácia da palavra, explica que, a revelação, no caso, através do inquérito, era suposto ter esse poder de subverter a temporalidade.

“Tem-se aí uma nova forma de se prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época para outra, como se ela ainda estivesse presente. Esta inserção do procedimento do inquérito reatualizando, tornando presente, sensível, imediato, verdadeiro, o que aconteceu, como se o estivéssemos presenciando, constitui uma descoberta capital.”(FOUCAULT: 1996; 72)

Segundo o autor, existem mecanismos de construção de verdade (como a prova, o inquérito e o exame) que se sucedem ao longo da história, formando conhecimentos e sujeitos específicos. O Direito e a justiça são um lugar privilegiado de análise destes mecanismos, uma vez que é encarregado de confrontar opiniões diferentes e julgá-las, conferindo o valor de verdade à “vencedora”. Assim, novos mecanismos de verdade são responsáveis pela emergência de novas formas jurídicas, que se baseiam neles como critérios para produzir seus veredictos.

Seguindo esta concepção, pode-se sugerir que o mecanismo de verdade vigente na Comissão era a comunicação, tanto pela primazia da confissão como forma de acesso à “verdades”, quanto pela crença de que verdades mais justas sobre os conflitos poderiam surgir no diálogo entre as partes conflituosas. Este mecanismo de verdade, associado a novos discursos, poderia contribuir para o aparecimento de outros conhecimentos e de um novo tipo de sujeito, o da reconciliação, capaz de perdoar ou, pelo menos, de encarar o perdão como uma possibilidade.

De acordo com estas perspectivas, a Comissão adotou o modelo da justiça restaurativa (que será melhor explicada em um capítulo posterior) que aposta na mediação e portanto, na comunicação, para reatualizar o evento traumático, com vistas à reconciliação.

Unindo as idéias de Foucault e de Detienne, pode-se entender que a Comissão se apropriou de um paradigma de verdade baseado na palavra eficaz e na comunicação. A palavra mágico-religiosa potencializou o papel da comunicação enquanto mecanismo de construção de verdade, dotando-a de um poder ainda maior.

Assim como na Grécia, para a TRC, memória e verdade estavam muito próximas e os testemunhos traumáticos eram exprimidos por palavras que eram o próprio real e, conseqüentemente, tinham um enorme potencial de desencadear catarses e releituras psíquicas. Apesar de admitir a eficácia do discurso verdadeiro, esta não é uma visão utilitarista da verdade, que busca somente os benefícios da confissão na conquista da felicidade. Ao contrario, é uma visão que entende a busca da verdade como uma questão ética, só que a concepção de verdade deixa de ser a científica.

Isso não quer dizer que tudo que era dito era encarado como verdade, mas que a

Comissão buscava revelar estas memórias que eram vividas enquanto tal por seus donos. Como conta Krog, certa vez, enquanto trabalhava em um colégio para treinamento de professores negros, um de seus alunos se recusou a entrar em sala. Ele acusou o Afrikanos de ser uma língua colonial, ao que ela lhe perguntou: “E o que é o Inglês então?” e ele respondeu com convicção: “O Inglês nasceu no centro da África. Foi trazido para cá pelo Umkhonto we Sizwe.”. “Esta era a sua verdade. E eu, como sua professora, tinha que lidar com essa verdade que estava moldando a sua vida, as suas visões, suas ações.” (KROG: 2000; 21).

Sobre as inscrições de pedidos de anistia para os partidos políticos Krog perguntou a Tutu: “Você não ficou irritado de ter que ouvir quatro versões do passado da África do Sul? Ele espalha seus quatro dedos magricelas debaixo do meu nariz. ‘Quatro versões... quatro... existem da vida de Cristo. Qual delas você teria gostado de excluir?’” (idem; 172)

Para a autora, se a Comissão acreditasse que a verdade deveria se prestar apenas aos interesses da anistia e da compensação, então ela não teria escolhido a verdade, mas a justiça. Por outro lado, se a TRC assumisse que a verdade era a maior compilação possível das percepções, histórias, mitos e experiências, então ela teria escolhido restaurar a memória e forjar uma nova humanidade, “e talvez isso seja justiça em seu sentido mais profundo.” (idem; 22) Assim, é preciso coragem para não ceder à “justiça fácil” e o papel da Comissão seria auxiliar os indivíduos nesta tarefa.

Para determinados trabalhos mais específicos de investigação e dos Comitês de Anistia havia uma preocupação com uma “verdade factual”, “forense”, que era necessária para o julgamento dos criminosos e para a construção de dados para o relatório final.

A Comissão lidava, portanto, com estes dois “tipos” de verdade, a objetiva e científica e a do testemunho subjetivo. Mas o foco da Comissão eram os testemunhos e as trocas entre vítima e perpetrador através do diálogo. Dentro deste contexto, a verdade mais relevante era a ligada à memória, estabelecida pelo confronto de perspectivas e marcada pela eficácia do discurso, capaz de recriar eventos e cenários.

“As narrativas de trauma contadas pelas vítimas e sobreviventes não são simplesmente sobre fatos. Eles são primeiramente sobre o impacto desses fatos nas vidas das vítimas e sobre as dolorosas continuidades criadas pela violência em suas vidas. Não há encerramento. A experiência vivida da memória traumática se torna uma pedra angular para a realidade, e nos diz mais do que os fatos podem sobre como as pessoas tentam seguir uma vida normal depois de tal trauma.”(GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 86)

O paradigma de verdade da Comissão era coerente com os seus objetivos de reconciliação e reconhecimento do sofrimento humano. Ao guardar o rigor da verdade forense para as situações em que ela era necessária, a Comissão pôde legitimar suas pesquisas sem perder seu caráter humano. Seria impossível impor um modelo de verdade objetiva aos testemunhos pela própria natureza do trauma (que será melhor explicado em seguida). Assim, a Comissão se concentrou em produzir verdade e História a partir de outras fontes menos ortodoxas, se reservando o direito de utilizar os mecanismos de verdade científica para casos onde esta era apropriada e útil.

“Como nós éramos exortados pela nossa legislação constitutiva a reabilitar a dignidade humana e civil das vítimas, nós permitíamos àqueles que vieram testemunhar principalmente contar suas histórias nas suas próprias palavras. Nós realmente fazíamos tudo que podíamos para corroborar essas histórias e nós rapidamente descobrimos que (...) existiam de fato diferentes ordens de verdade que não necessariamente se excluía mutuamente. Havia o que podia ser chamado de verdade forense e factual – verificável e documentável – e havia a verdade social, a verdade da experiência que é estabelecida através da interação, discussão e debate. A verdade pessoal – ‘a verdade das memórias feridas’ do Juiz Mahomed - era uma verdade curativa e um tribunal teria deixado muitos daqueles que vieram testemunhar, que eram frequentemente sem educação formal e não sofisticados, confusos e ainda mais traumatizados que antes, enquanto muitos testemunharam que o fato de terem vindo falar com a comissão tinha tido um marcado efeito terapêutico neles”. (TUTU: 2000; 26-27)

Esta compreensão da verdade foi o que possibilitou o empreendimento da Comissão e o que fez dela uma diligência notável. De fato, as audiências das vítimas, consideravelmente mais que as de anistia, permanecem como a marca da TRC. Justamente porque era onde os procedimentos legais não apareciam e o principal eram as histórias, o encontro entre vítima e perpetrador, o perdão e a reconciliação. Para Antjie Krog, o símbolo da TRC era a luz vermelha indicando que o microfone da Comissão estava ligado: “aqui a voz marginalizada fala ao ouvido público; o indizível é dito – e traduzido; a história pessoal trazida das mais íntimas profundezas do indivíduo nos liga de uma maneira nova ao coletivo.” (KROG: 2000; 311).

“Por seis meses, a Comissão de Verdade tem escutado às vozes das vítimas. Focada e clara, a primeira narrativa cortou o país. Ela cortou através das classes, linguagem, persuasão – penetrando mesmo o mais frígido ouvido de pedra. E ela continua. Em algum lugar, em alguma empoeirada comunidade, de semana à semana, o conto continua sendo tecido.” (idem; 75)

Entretanto, uma dificuldade de comunicação que a Comissão teve que se deparar era o preconceito racial. Ele aparecia não apenas na comunicação entre o entrevistador – ou quem conduzia a audiência - e o entrevistado, mas, principalmente, no diálogo entre perpetrador e vítima. Nem sempre estes eram de grupos étnicos diferentes, mas este era o caso mais emblemático, pois se tratava de reconciliar especialmente brancos e negros que tinham vivido separados durante séculos.

Além disso, a distinção racial normalmente vinha acompanhada de línguas radicalmente diferentes. Atualmente, são 11 as línguas oficiais da África do Sul, sem contar com os inúmeros dialetos da região. Não por coincidência, a tarefa da Comissão era de reconciliar exatamente grupos étnicos que não falavam a mesma língua.

Esta questão era de extrema importância na África do Sul, pois muitas destas línguas estavam intimamente ligadas a determinadas ideologias. O Afrikaans era visto como a língua do opressor, pois era a língua do regime do apartheid, o Inglês foi pensado como a língua da unificação e os grupos étnicos oprimidos, os negros, mestiços e indianos, falavam línguas diversas. A elevação destas línguas ao estatuto de línguas oficiais, foi uma medida essencial do novo governo para interromper o processo de

marginalização das culturas negras face às brancas.

Krog concede um enorme destaque para este tema em seu livro “Country of my Skull”. Ela afirma que as vozes, os sotaques, as entonações e acentos permaneciam na memória, mais fortemente ainda que as histórias propriamente ditas.

Tanto para Krog, uma escritora branca afrikaner, quanto para Gobodo-Madikizela, uma psicanalista negra, o Afrikaans, especialmente aquele pronunciado com um forte sotaque, causava, literalmente, arrepios e um mal-estar físico, e trazia à tona as piores lembranças. “Então, também, ela falou com um pesado sotaque Afrikaans, que nunca falha em acionar uma memória em mim dos maus tempos do apartheid” (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 19)

“Quando o General Deon Mortimer abre sua boca, um calafrio percorre minha espinha. Eu tinha esquecido o pior: o brutal sotaque Afrikaner e o tom inflexível. O prazer com que ele pronuncia as palavras ‘banimento’ e ‘banir’, o uso da palavra ‘terrorista’ com desprezo, a afetação ‘sangue-frio’ das estatísticas.”(idem; 75).

De forma similar, o Inglês, apesar de ser visto como uma língua “neutra” por muitos, especialmente se comparado ao Afrikaans, também era capaz de desencadear lembranças negativas tanto para negros quanto para os Afrikaners.

A responsabilidade da comunidade britânica pelo apartheid foi explicitada também na audiência especial para as empresas, designada pela Comissão para avaliar a participação destas no reforço do regime e seus crimes. Na audiência, os ingleses e americanos, detentores majoritários do poder econômico, tentaram desesperadamente provar, mas sem sucesso, que não tinham se beneficiado do apartheid. “Quando Julian Ogilvie-Thompson começa a ler a submissão Anglo-Americana em seu sotaque vitoriano, alguém na sala de imprensa grita: “Somente por este sotaque, você deveria pedir anistia”. (idem; 316)

A questão lingüística e, portanto, relacionada à cultura e à definição da identidade individual e nacional, estava no cerne da comunicação desenvolvida dentro da Comissão.

“Quão facilmente e naturalmente a estória muda da política para linguagem. E esta não é onde o coração está? Foi declarado abertamente que o Afrikaans é o preço que os Afrikaners terão que pagar pelo apartheid. Não foi este um debate por anos em Robben Island: O que nós fazemos com a língua dos boeres?” (idem; 127)

“Os procedimentos são concluídos com um hino. Eu estou em pé, pega de surpresa pela versão em Sesotho e a consciência de que eu sou branca, de que eu tenho que me refamiliarizar com esta terra, que a minha língua carrega violência como voz, que eu não posso fazer nada sobre isso, que após tantos anos eu ainda me sinto desconfortável com o que é meu, com o que eu sou.” (idem; 285)

Uma das dificuldades recorrentes no trabalho de reconciliação da Comissão se dava também pela árdua tradução destas línguas. Como engendrar uma comunicação entre vítima e perpetrador que tem como agravante, línguas radicalmente distintas? Um exemplo é o conceito de perdão que foi substituído pela palavra *ubuntu*, que significaria companheirismo fraterno, co-cidadania, simpatia, compaixão, reconhecimento da humanidade em outrem.

Una-se a isto códigos culturais e religiosos profundamente diferentes e a comunicação se complexifica ainda mais. Certos conceitos podem não somente não existir em outras línguas, mas simplesmente não fazer sentido para povos de outras culturas. Como será explicado mais minuciosamente, foi necessário que a Comissão criasse um código e um vocabulário de reconciliação que permitissem o diálogo entre os indivíduos.

Mesmo a linguagem sendo um fator crucial e determinante da comunicação na Comissão, o objetivo era que esta comunicação transcendesse, através das histórias comuns de dor, as diferenças de raça, língua e cultura, transformando todos em nada mais que pessoas. Ou seja, em última instância, a comunicação deveria superar suas limitações e conectar os atores através de sua humanidade comum.

Como a audiência das vítimas era extremamente relevante, muito esforço foi dedicado em fazer com que ela se sentisse confortável, segura e respeitada. Uma forma de garantir isto estava ligada ao reconhecimento, por parte da TRC, da importância da

questão lingüística na África do Sul. Levando isso em conta, foi se assegurado o direito de todos aqueles que testemunhavam em fazê-lo em suas línguas maternas. Isso significou que, em mais de um sentido, o trabalho da Comissão era mais que simplesmente de comunicação, mas também de tradução.

Muitos membros da TRC, inclusive Tutu, dominavam muitos dialetos e idiomas e, sempre que possível, se dirigiam às vítimas em suas línguas maternas, com palavras de carinho e apoio. Como Tutu explica, a linguagem acolhedora era fundamental para criar um ambiente onde a vítima se sentisse à salvo. Ao contrário da linguagem do tribunal, por exemplo, a vítima devia ser protegida, através da comunicação, da arrogância de muitos perpetradores.

“DR. BORAINÉ: Muito Obrigado (...) Muito obrigado mesmo. (...) Te recebendo como a primeira testemunha nos procedimentos da Comissão para a Verdade e Reconciliação, nós estamos conscientes dos sofrimentos que você suportou no passado. Muitos de nós lembra como se fosse ontem quando Mapetla (Mohapi) morreu sob custódia policial. Nós nos lembramos da angústia e horror daqueles dias... Nós sabemos... que você também foi detida e esteve na solitária. E nós a salutamos como alguém que demonstrou grande coragem. E você vir aqui hoje é um testemunho do seu comprometimento com a verdade, a justiça, a reconciliação e a paz entre você ... e toda a África do Sul. Tiny Maya, que está sentada a minha direita, irá conduzir as perguntas que a Comissão gostaria de perguntar enquanto você dá seu testemunho. Você é muito, muito, bem vinda.”

MS. MAYA: “Obrigada, Alex. Antes de começarmos eu gostaria de indicar que a minha testemunha se sentiria mais confortável apresentando seu testemunho em Xhosa. Então eu gostaria que todos que não entendem Xhosa colocassem seus headphones para que nós possamos começar. *Molo Sis Nohle* (Bom dia, Irmã Nohle). Como você está hoje?” (TUTU: 2000; 118)

Além disso, a Comissão provia um acompanhante para a vítima, alguém que sentasse ao seu lado durante o depoimento, lhe passasse um copo d'água ou lenços, caso fosse necessário, e oferecesse o conforto de sua presença. Neste sentido, os assentos também foram cuidadosamente pensados e organizados espacialmente. As vítimas se sentavam no mesmo nível dos membros da TRC, por exemplo.

Para garantir que elas teriam amplo tempo para contar suas histórias com quantos detalhes quisessem e no ritmo que desejavam, foi necessário escolher as vítimas que testemunhariam em audiências públicas, pois era inviável que todas o fizessem. Os motivos desta impossibilidade eram as limitações de tempo e de fundos, bem como a inevitável saturação de informações que o público sofreria, o que prejudicaria a eficácia da comunicação e poderia causar uma fuga de espectadores.

Geralmente, as vítimas eram escolhidas segundo sua representatividade, isto é, a Comissão tentava diversificar ao máximo os “tipos sociais” com o objetivo de se fazer conhecer diferentes pontos de vista e evitar a crítica, já bastante recorrente independentemente dos trabalhos da TRC, de que ela era um empreendimento tendencioso. Apenas uma em cada dez vítimas que testemunharam o fizeram em público, mas a Comissão assegurava que as que não tiveram esta oportunidade seriam tratadas com a mesma consideração e importância nas pesquisas e no relatório final.

Por todos estes motivos o testemunho e, especialmente, a confissão, são de extrema relevância para a Comissão, porque são vistas como formas de regeneração da sociedade e dos indivíduos, além de possibilitarem a criação dos registros históricos. O mecanismo que inicia o processo de revelação da “verdade” e, portanto, viabiliza a reconciliação é a confissão.

Para os objetivos deste trabalho, confissão será conceitualizada como a exteriorização, através da comunicação primordialmente verbal, de histórias pessoais, especialmente eventos traumáticos. Logo, não se trata aqui da confissão de “pecados” apenas, mas da confissão proferida pela vítima ou pelo perpetrador da violação.

Propõe-se, desta forma, um conceito mais abrangente de confissão que abarque toda experiência de tornar público um assunto privado e delicado, contanto que o sujeito de discurso seja o mesmo implicado no relato.

Muitos autores já trabalharam com o tema da confissão, focando na sua função de controle social. Nestas abordagens, o objetivo central da confissão seria, unicamente, expor os erros de um indivíduo, para melhor moldá-lo à norma. Assim, ela adquiriu, com o tempo, uma imagem negativa.

Foucault, em seu livro “Os Anormais”, faz uma análise da função e da transformação da confissão ao longo da história, argumentando que ela foi transferida

da igreja para o consultório psiquiátrico e psicanalítico. Ele explica que a confissão se preocupava especialmente com sexualidade e esta preocupação vai passar a ser gerida pelos saberes psicanalíticos e psiquiátricos.

Segundo ele, a revelação, na primeira parte da Idade Média, não possuía nenhuma eficácia, ela era somente o instrumento que possibilitava o padre conhecer os pecados e indicar punições, penitências equivalentes. Como o autor mostra, este era um mecanismo “emprestado” do Direito, que possuía uma função utilitarista e nada mais.

Posteriormente, com a associação da revelação à vergonha, os teólogos passaram a crer que a confissão, que era custosa, já era em si mesma uma punição. Isto permitiu que se focasse cada vez mais na sua importância, pois ela era em si mesma uma expiação dos pecados. Mas se bastava revelar para redimir os pecados, a confissão podia ser feita entre leigos, o que de fato começou a se tornar uma prática difundida. Para evitar essa perda de poder, a Igreja criou uma série de regras para a confissão (regularidade, totalidade, continuidade, exaustividade) tornando-a um sacramento, o que requeria a mediação do padre.

Assim Foucault demonstra como a confissão é revestida de uma eficácia que é utilizada como uma justificativa teórica para o controle social. A confissão permitia o exame, por parte da Igreja e, posteriormente, pelos psicanalistas e psiquiatras.

Entretanto, se é verdade que a eficácia da confissão se presta a estes propósitos, ela também pode ser utilizada como um mecanismo para fins mais nobres que a ortopedia social. Ao se evitar, portanto, uma definição mais restrita da confissão, pode-se perceber seus outros aspectos, inclusive os positivos.

Estes aspectos passam pela suposição de que a comunicação gera transformações naquele que comunica e na forma que este entende o que foi comunicado. Quando o conteúdo da mensagem é de teor traumático, as potencialidades de mudança pela comunicação aumentam.

A catarse tem ainda mais chances de ocorrer quando esta exteriorização se passa em um ambiente que confronta perpetrador e vítima, onde há um público presente e se registram os relatos. A confissão realizada em espaços como o das audiências da Comissão, não se passa em um ambiente protegido como o consultório ou a igreja, onde a escuta está condicionada à uma ética profissional que garante segredo sobre aquilo

que é confessado.

Em adição, o confessor está sujeito, nas audiências, a perceber a reação inflamada do público, o que raramente acontece dentre dos tradicionais espaços de confissão. Por conseguinte, quando um ato é confessado, imediatamente se perde o monopólio de sua significação, que fica suscetível ao julgamento dos outros.

Outro aspecto marcante da Comissão que concerne a relação entre público e privado foi a mudança no discurso público que o conhecimento e exposição destes relatos causou na sociedade sul-africana. Após a Comissão, os racistas, conservadores e ex-partidários do regime não podiam mais afirmar, sem serem questionados, que crimes não tinham sido levados a cabo por autoridades durante o apartheid.

Além disso, segundo “Paul Russell: ‘Se a verdade é a principal vítima em uma guerra, ambigüidade é outra...’”(KROG: 2000; 126) e os complexos relatos revelados pela Comissão certamente colaboraram para amenizar os estereótipos, baseados em uma visão de mundo binária do branco/negro, perpetrador/vítima, opressor/oprimido. Com isso, a qualidade do debate público foi consideravelmente incrementada.

Ainda que houvesse membros da comunidade afrikaner que contestassem as informações, dizendo que elas eram tendenciosas, ainda assim pode-se constatar que anteriormente as informações sequer estavam disponíveis. No livro de Krog ela menciona os cinco estágios experimentados pelos pacientes terminais: negação, raiva e isolamento, negociação, depressão e a aceitação que eventualmente surge.

Na verdade, é preciso um tempo para que a comunidade branca administre toda esta informação que virava sua visão de mundo de cabeça para baixo. “Demorará décadas, (...) gerações, e as pessoas irão assimilar a verdade desse país pedaço por pedaço.” (idem; 170). Krog também lembra que a comunidade branca estava muito exposta, seus valores e sua cultura acusados como intrinsecamente maus e, enquanto uma comunidade muito orgulhosa, era esperado que a primeira reação fosse de raiva e ultraje.

Mesmo com alguns pequenos revezes, pode-se considerar que houve um salto na qualidade do debate público. Este pode ser notado na diferença entre o jornalismo da época do regime racista e o produzido durante o empreendimento da TRC. Este assunto foi abordado inclusive pela Comissão em uma audiência especial voltada para avaliar a

responsabilidade da mídia nos acontecimentos do apartheid.

A imprensa, nestes tempos, era controlada pelos brancos e veiculava somente a perspectiva da sua comunidade. Mesmo aquelas publicações que poderiam ser avaliadas como anti-apartheid, por serem “liberais”, usavam termos diferentes para brancos e negros, com enunciados reveladores como: “Uma pessoa e quatro nativos morreram”.

A linguagem utilizada era obviamente alinhada à visão do governo, pois, os líderes negros, cunhados pelos oprimidos de “guerreiros da liberdade”, eram nomeados de terroristas e comunistas pelos jornalistas brancos. Esta nomenclatura era especialmente relevante, uma vez que legitimava a violência estatal.

Apenas para citar um exemplo de distorção, a polícia costumava recrutar ativistas estudantis negros, fingindo serem membros do braço armado do ANC. Em uma destas ocasiões, os jovens foram enviados para uma missão com granadas que tinham sido alteradas para explodirem em suas mãos. Nesta “operação” 13 jovens foram mortos “preventivamente” e os outros sete que sobreviveram, severamente feridos, foram presos. No entanto, o que a comunidade branca soube pelos jornais fora que os comunistas tinham se matado acidentalmente, tentando cometer um ato terrorista.

Estes mesmos jornais “liberais” possuíam instalações separadas para os brancos e negros e estes sofriam todo tipo de impedimento para produzir e ter suas matérias publicadas. Além disso, recebiam menores salários e seus chefes se opunham às suas ascensões na carreira. Quando os jornalistas negros escreviam sobre a violência policial, eram acusados de serem tendenciosos, porque os editores brancos não aceitavam a palavra de um negro que ia contra suas crenças. Crenças estas que eles entendiam como universais e que serviam de critério para julgar a objetividade das reportagens feitas pelos negros.

Os poucos jornais que se opuseram ao governo foram fechados e seus jornalistas perseguidos. A mídia, não só a impressa como eletrônica, quando não era propriedade de sociedades secretas Afrikaners, era intensa e violentamente censurada. Não era considerado estranho que um boletim de notícias na televisão pudesse ser imediatamente interrompido porque o Presidente não havia gostado de determinado tópico.

Este contexto midiático difere enormemente daquele vigente na cobertura da

Comissão. A publicidade era essencial para as atividades da TRC e a mídia teve um papel fundamental em difundir seus trabalhos e em mantê-la viva na mente da sociedade durante seu funcionamento. A imprensa escrita, a televisão e, particularmente, o rádio, que transmitia as audiências nas 11 línguas oficiais, contribuíram muito para o sucesso da Comissão.

Esta transmissão era crucial, especialmente porque a comunidade branca pouco participava dos procedimentos da Comissão, apesar das audiências serem abertas ao público, mas os acompanhava de casa pela mídia. Essa cobertura multiplicava o alcance dos trabalhos da TRC e possibilitava uma identificação com as histórias capaz de mobilizar o público, bem como alterar o discurso público sobre o apartheid.

A estratégia de comunicação montada para potencializar a Comissão foi pensada cautelosamente. Foi-se estipulado que as câmeras de televisão ficariam estáticas, para evitar que ela fossem intrusivas e incomodassem as vítimas. A imprensa era bem acolhida: recebia salas e escritórios para a produção, linhas telefônicas, modems para laptops e informações sobre as audiências. Enfim, a TRC criava, em toda cidade em que ela aportava, uma complexa estrutura desenhada para atender às necessidades dos repórteres.

A Comissão contou não somente com a divulgação da imprensa local, mas também com a de jornalistas estrangeiros. Só para a audiência de Winnie Mandela, considerada um evento midiático sul-africano comparável somente à saída de Mandela da prisão, compareceram mais de 200 jornalistas de 16 países, mais de 20 equipes de televisão estrangeiras e 100 agências de notícia do mundo todo. Para a mídia, principalmente a local, algumas questões centrais sobre a cobertura surgiriam.

“Como a exaustão emocional será evitada? Como telespectadores, ouvintes e leitores podem estar envolvidos? As histórias da Comissão de Verdade seriam confinadas a uma página especial? As pessoas não vão simplesmente pular essa seção? Como nós podemos fazer com que o passado se torne notícia de primeira página? Nenhum jornal tem os meios para cobrir a comissão em tempo integral – a televisão será capaz de transmitir as audiências diariamente de forma que as pessoas possam acompanhá-las de seus trabalhos? Qual é o papel do rádio com o seu acesso a

todos os grupos lingüísticos e comunidades empobrecidas? E todas as onze línguas oficiais têm as palavras necessárias para cobrir a comissão? (...) É claro! E se as palavras não estiveram lá, nós a inventaremos” (idem; 19)

Após o trecho se segue uma lista de palavras inventadas em Zulu para termos em inglês. O que indica como a Comissão, unida ao esforço de transmissão, era uma experiência lingüística, de comunicação entre nada menos que 11 línguas diferentes.

Sabia-se de antemão que certos segmentos sociais tentariam se excluir do processo, mas é bastante difícil escapar completamente da mídia. Até mesmo rádios especializadas em música têm horários dedicados às notícias. Apesar das estratégias padrões de jornalismo se aplicarem à cobertura da TRC, particularmente no esforço em transformar memórias em “hard news”, haviam especificidades neste trabalho.

Uma delas era o conteúdo das notícias, que era de um teor emocional muito forte, mas, se amenizadas ou omitidos os detalhes, perderia seu impacto e falharia em revelar adequadamente as atrocidades cometidas. Certas palavras eram muito chocantes, mas dificilmente substituíveis sem perda de compreensão do fato. Ainda assim, para o desgosto de alguns jornalistas, muito teve que ser editado.

“Nós também aprendemos rápido. Porque para palavras como ‘menstruação’ ou ‘pênis’ (muito comum aparecerem em relatos de estupros e torturas), não há espaço nos noticiários; uma frase como ‘Eles assaram o meu filho no fogo’ está fora de cogitação. Nos dizem que o escritor Rian Malan reclamou que ele não quer misturar ‘café da manhã e sangue’ nas manhãs.” (idem; 45)

Desta forma, o trabalho da Comissão consistia em alterar a esfera pública falseada do apartheid e isso só podia ser atingido com grandes doses de publicidade, isto é, contra-propaganda para desfazer as mentiras ideológicas e o “apartheid da mente”, a “compartimentalização do pensamento” sul-africano.

“Tinham duas Áfricas do Sul: branca e negra. Similarmente, tinha o mundo público e o mundo privado, o aberto e o disfarçado. E eles eram

rigidamente separados. As duas esferas não eram para colidir. Os observadores sul-africanos brancos podiam viver com a brutalidade contra os negros, porque ela estava sendo levada a cabo em relativo segredo, naquele ‘outro’ mundo.” (GOBODO-MADIKIZELA: 2003; 108-109)

A TRC também expôs a comunicação deste mundo secreto, regido por uma linguagem não verbal, em que um gesto ou um piscar de olho significava a morte; e uma linguagem verbal que, apesar de seus sentidos serem explícitos, preveniram a Comissão de conectar os crimes aos chefes de Estado que os ordenaram.

Ao contrário de outros líderes mundiais, aparentemente, os do apartheid sabiam que o que estavam fazendo era errado, porque desenvolveram toda uma série de termos ambíguos que os permitiram negar inescrupulosamente sua participação ou conhecimento de qualquer violação dos direitos humanos. Outra saída encontrada por eles era afirmar que suas ordens tinham sido “mal interpretadas”.

Como esclareceu um soldado que testemunhou na Comissão, o importante era que palavras como “fazer um plano”, “eliminar”, “neutralizar”, “remover”, eram sempre compreendidos pelos que estavam em campo como matar, isto é, a tese do erro de interpretação é impossível de se sustentar. Se referir a assassinato com eufemismos era apenas uma extensão da regra de silêncio que caracterizava todas as operações secretas do governo.

Esta esfera de silêncio também afetava as famílias dos perpetradores que não sabiam o que a profissão do pai de família consistia. A revelação das operações secretas pela TRC, se é verdade que causou a separação de muitas famílias quando estas descobriram as atrocidades cometidas por seus parentes, também foi uma possibilidade para muitos familiares de compreender melhor o comportamento alterado de seus entes queridos durante a época do regime. Muitos policiais e soldados acreditavam que seus atos no trabalho não podiam e não deviam ser partilhados com a família, com base no senso comum de que “o que os olhos não vêem o coração não sente”.

Mas as vítimas também passavam por situações semelhantes, como fica evidente nesta carta de um rapaz, Tim, que abandonou as forças armadas (SADF) durante o apartheid por não concordar com suas ações na Namíbia. Ao tentar se unir ao

Umkhonto We Sizwe, braço armado do ANC, foi capturado pela polícia sul-africana e foi torturado intensamente por dois meses.

“A TRC afetou profundamente a minha vida no curto espaço de tempo que se passou desde que eu primeiro fui aos seus escritórios aqui na Cidade do Cabo e contei a minha história para um dos investigadores.

Na minha própria vida, eu acho que os meus pais achavam o mais difícil de tudo aceitar o que eu tinha feito e o que aconteceu comigo. Eles apenas começaram a falar sobre isso este ano – antes disso, não era nunca mencionado. Eu acho que o problema que eles tinham era que o regime criminalizava as ações que eu tomei – como uma burguesia temente à lei, eles se sentiam divididos entre sua lealdade a mim, como seu filho, e o fato de que eu tinha cometido um crime.

Agora tendo ido à TRC contar a minha história, parece quase como se fosse normal falar sobre isso. Devagar, as coisas estão mudando. É como se eu tivesse sido libertado de uma prisão que eu estive durante 18 anos. Ao mesmo tempo, é como se a minha família também tivesse sido libertada – meu irmão de repente está bem mais doce, mais humano, mais capaz de falar comigo. A última vez que o vi, ele disse que ele deveria ter feito mais, que ele deveria ter se esforçado mais. Após assistir o documentário na TV sobre Eugene de Kock, minha mãe veio até mim, horrorizada: ‘Nós não sabíamos’ ela disse para mim. ‘Nós simplesmente não sabíamos’.

Talvez este seja o papel mais importante da TRC. Não extrair confissões de F.W e Magnus. Não. Eles têm que viver com suas próprias consciências. (...) O objetivo da TRC é possibilitar a cura acontecer. E deixe ser dito que aqui em mim há pelo menos uma pessoa que eles ajudaram a reconciliar: eu comigo mesmo.

E o silêncio está acabando. É como se nós estivéssemos acordando de um pesadelo longo, ruim. Mesmo a reação na imprensa Afrikans é encorajadora: apesar de eu nunca ter visto uma carta apoiando a TRC na imprensa Afrikans, também não há questionamento das histórias ou da evidência. Não podendo atacar a evidência, eles atacam a próxima coisa boa – a comissão mesma. Mas o fato permanece que nós não estamos mais vivendo sob a tirania do silêncio. (KROG: 2000;193)

Por estas características do trabalho da comissão, acompanhar a TRC pela mídia representava um longo, penoso e desgastante processo de conscientização. Para os jornalistas e membros encarregados era uma montanha russa emocional. Todos os que participaram da Comissão ao longo de seus anos de duração foram profundamente afetados.

Muitos tiveram suas vidas, pessoal e familiar, destruídas, e vários foram internados devido a surtos e colapsos nervosos, e tantos outros ficaram gravemente doentes. Algumas destas pessoas tentavam se livrar da dor, o que as vezes podia significar transmití-la aos outros através da violência, isto é, deixavam de ser vítimas e se tornavam perpetradores. A vida desregrada que seguir a TRC através do país exigia, mas, especialmente, a carga incomensurável de sofrimento que um indivíduo absorvia eram as causas comuns dos problemas mencionados acima. Da mesma forma, essas condições de trabalho influenciavam também a produção das notícias.

“Os meses que passaram provaram certa a minha premonição - cobrir a Comissão de Verdade realmente deixa a maioria de nós fisicamente exaustos e mentalmente desgastados. Por causa da linguagem. Semana após semana, de um prédio sem personalidade para o outro, de uma cidade empoeirada e abandonada por Deus para outra, as artérias do nosso passado sangram seu próprio e peculiar ritmo, tom, e imagem. A pessoa não consegue se livrar disso. Nunca. Ter as vozes das pessoas comuns dominando as notícias. Ter ninguém que escape ao processo. Nós dormimos entre uma e duas horas por noite. Nós vivemos de chocolate e batata frita. Depois de cinco anos sem cigarros, eu volto a fumar. Na segunda semana das audiências, eu faço uma seção de perguntas e respostas em um programa de acontecimentos atuais. Eu gaguejo. Eu congelo. Eu estou sem linguagem. (...) Na manhã seguinte, a Comissão de Verdade manda um de seus próprios conselheiros para falar com os jornalistas. ‘Vocês irão experimentar os mesmos sintomas que as vítimas. Vocês vão se descobrir impotentes – sem ajuda, sem palavras.’ Eu estou chocada de ser uma caso de estudo em meros dez dias.” (idem; 51)

“Sim, eu fui muito privilegiado em me engajar no trabalho de ajudar a curar nossa nação. Mas foi um privilégio custoso para aqueles de nós na comissão e eu vim a perceber que talvez nós éramos eficazes somente na medida em que nós éramos, na celebrada frase de Henri Nouwen, ‘curandeiros feridos’”. (TUTU: 2000; 287)

Como Tutu explicou, após ter desenvolvido um câncer enquanto presidente da TRC, a verdadeira reconciliação não era fácil, era um processo doloroso e custoso. Neste processo, muitas emoções eram reprimidas e podiam se manifestar em sintomas físicos ou em explosões de raiva. A Comissão provia uma equipe de psicólogos para auxiliar esses indivíduos. Um dos grupos que mais sofria, pois seu trabalho requeria um nível muito alto de empatia e identificação com as testemunhas, eram os tradutores.

Para eles, se distanciar dos relatos era ainda mais difícil, devido ao uso da primeira pessoa durante toda a tradução. As defesas diminuem consideravelmente quando uma pessoa é obrigada a repetir as mesmas palavras e a contá-las como experiências próprias, o que de certa forma contribui para corroborar a idéia de que as palavras expressadas na Comissão eram eficazes. Muitas pessoas faziam suas atividades e só percebiam que estavam chorando quando uma lágrima caía em algum lugar inesperado.

“É muito interessante sentar naquela cabine. Você percebe que você está se tornando um ator, mas as pessoas vão dizer depois: ‘Você estava realmente fumando - o que estava acontecendo?’ E você nem tinha percebido que você estava atuando – sabe, você está apenas olhando para a vítima e ele está falando e inconscientemente você acaba jogando as mãos para cima como ele joga as dele, você acaba balançando a cabeça quando ele concorda com a cabeça...” (KROG:2000; 290)

Este trecho é interessante também porque revela a analogia do teatro que é utilizada inclusive por Tutu, para explicar as audiências da Comissão. Ela criaria um palco, um espaço pensado, para que esses atores possam reviver seus traumas, seguindo um roteiro representado, permitindo a entrada em cena do perdão. Ao final do tempo estipulado, as cortinas caíam e o trabalho de luto coletivo organizado pela TRC teria

terminado.

Se referir à metáfora do teatro, não significa insinuar que as testemunhas não eram verdadeiras, mas que elas tinham consciência de estar em um espaço público, o que dotava seus discursos de uma inevitável carga performática. Segundo Barthes, a função da narrativa “não é representar, é constituir um espetáculo” (idem; 103). As diferentes estórias, ainda que sobre o mesmo episódio, carregavam as marcas de seus narradores, a escolha das palavras, a pronúncia, estilos distintos de narrativa oral, o ritmo, as imagens icônicas. Mesmo que as informações variassem, os elementos principais se mantinham e era a partir deles que toda a narrativa se desenrolava.

Para construir esta narrativa, inclusive para si próprios, os indivíduos tendem a seguir o senso comum que aponta a continuidade e coerência como normas de organização de discursos verdadeiros. Para dar sentido às experiências, os sujeitos ordenam suas memórias, que comumente são fragmentadas e desconexas, segundo um princípio cronológico de causa e efeito. No caso das memórias traumáticas, tais características de incompreensão e descontinuidade são ainda mais exacerbadas e a tarefa de conformá-las a um modelo lógico é mais difícil. Essas ligações causais entre os acontecimentos vão cada vez mais se solidificando e estereotipando o passado.

Paralelamente, o indivíduo tenta lidar com as tensões e discrepâncias entre a memória oficial e a sua pessoal. Essa necessidade de ligar sua memória aos eventos históricos é, principalmente para as pessoas que não se engajaram politicamente, o que geralmente lhe permite conferir um sentido mais geral ao sofrimento individual. Assim, da mesma maneira que a coletiva, a memória individual é o resultado de um equilíbrio precário.

Deste modo, a “estória de vida” deve ser encarada, por definição, como uma reconstrução *a posteriori*, mais preocupada com a edificação da identidade do que os relatos factuais. “Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros. Pode-se imaginar, para aqueles e aquelas cuja vida foi marcada por múltiplas rupturas e traumatismos, a dificuldade colocada por esse trabalho de construção de uma coerência e de uma continuidade de sua própria história” (POLLAK, 1989; 13)

A reconstrução da memória, pode incluir um embelezamento dela, isto é, os

indivíduos podem escolher apagar certos fatos desagradáveis, porque não suportariam conviver com a memória deles. Segundo Krog, este é um tipo de “perda de memória” caracterizado pela intencionalidade. Ainda que, posteriormente, o indivíduo passe a acreditar em sua própria “mentira”, o movimento inicial de recusa da memória foi voluntário. No outro tipo, perda é involuntária, é aquela que está ligada a um acontecimento tão traumático que simplesmente abre um vazio na memória e o sujeito não consegue lembrar de absolutamente nada sobre o evento.

Existe ainda um terceiro tipo, relacionado ao testemunho público. Neste caso, os níveis de stress e angústia causados pela consciência de que aquele relato pode, por exemplo, destruir sua carreira, reputação ou vida familiar, são tão altos que são capazes também de bloquear certas lembranças.

Nestes episódios, como saber distinguir entre uma “perda legítima de memória” e uma mentira, ou seja, uma intenção de esconder determinados fatos com o objetivo de influenciar a concessão da anistia? Ao que Krog responde “...em um sentido, não há mentiras – tudo se vincula à, reage à, age sobre, a verdade.”(KROG: 2000; 99) Assim, neste paradigma, os métodos de investigação podem ser e foram úteis para confrontar evidências com o depoimento do perpetrador, mas isso não o anula, muito pelo contrário, mesmo sua visão falseada sobre o evento contribui, de certa forma, para a construção de verdade social sobre o acontecimento. Ou seja, mesmo as mentiras são partes importantes da verdade do país.

3.2. Trauma

Para melhor entender a comunicação peculiar que se manifestava na Comissão durante os testemunhos, é preciso rapidamente delinear algumas características do trauma que condicionam a forma que ele freqüentemente é verbalizado. Segundo o pesquisador sul-africano Sean Field, existem duas visões acerca do trauma. A definição clássica afirma que ele rompe a membrana que separa o “eu” do ambiente que o circunda. Teorias mais recentes defendem que a visão clássica induz a uma concepção do sujeito como uma unidade hermeticamente separada da sociedade. Em resposta, suas

teorias argumentam que esta membrana é permeável, permitindo trocas com o mundo externo. Assim, o trauma deixa de ser uma ruptura apenas e passa a ser o dano causado aos mecanismos e defesas do sujeito, que mediam e produzem um entendimento das experiências.

Por isso é que é comum afirmar que o trauma influencia o cotidiano das pessoas, que assumem um modo de vida especial. O trauma é uma experiência limite, cuja definição passa pelos conceitos: incompreensível, inimaginável, indescritível, surreal. Devido a estas características os eventos traumáticos são geralmente armazenados na memória em forma de imagens. É natural que muitas vítimas lembrem dos eventos como se um filme estivesse sendo assistido em suas mentes. Ainda que ela não tenha presenciado o fato que originou o trauma, como a morte de parentes, por exemplo, a vítima cria as cenas para estes eventos.

Portanto, transformar estas imagens, que podem ser incoerentes, voláteis e despedaçadas, em palavras é extremamente complexo. Frequentemente, os sujeitos sentem que não há palavras adequadas para descrever o ocorrido. Quando há, são apenas algumas, como morte, corpos, sangue, que não se prestam a uma articulação lingüística, funcionam apenas como ícones. O indivíduo desorientadamente sente o que não pode representar e precariamente representa o que não pode sentir.

Similaridades encontradas neste indivíduos traumatizados foram denominadas genericamente de sintomas pós-traumáticos. Estas características se manifestam de forma pungente quando o trauma é relatado, durante uma entrevista, por exemplo. Sentimentos de estranheza ligados ao inconsciente (*étrangeté*, *Unheimliche*), hipersensibilidade e ansiedade, “flashes de memória”, crueza emocional e monotonia são algumas das emoções relacionadas à comunicação do trauma.

A idéia das audiências da TRC era de que as vítimas deveriam contar suas histórias da forma que escolhessem, na sua língua materna e em um ambiente acolhedor. A Comunicação era, portanto, definida pela vítima. Um caso interessante foi de um homem que só conseguia falar sobre a morte de seus familiares através de interrogações. Todo seu depoimento foi dado desta forma, com ele fazendo perguntas, de certa forma retóricas, ao público: “Você sabe qual é a sensação de experimentar uma explosão tão intensa que ela força as obturações dos seus dentes? Você sabe qual é a

sensação de procurar por seu filho de três anos e nunca, Sr. presidente, nunca o encontrar de novo e de continuar imaginando pelo resto da sua vida onde ele está?” (idem; 64)

Tal atitude, além de gerar uma identificação ainda maior do público com a vítima, demonstra como muitas delas têm uma ânsia por mais informações sobre o evento traumático. O que explica também seu desejo de vir até a TRC, porque têm esperanças de que o diálogo possa lhe trazer respostas.

O trauma, por sua própria natureza, é um evento incompreensível, que deixa a vítima com muitas questões sem solução. Esta ausência de resposta prejudica a sua capacidade de entender o mundo ao seu redor, este mundo que violentamente cria perguntas e não as responde.

A exteriorização de assuntos emocionalmente mobilizantes, portanto, é extremamente penosa, justamente porque a palavra eficaz tem o poder de reatualizar o evento traumático. “Através dos meses nós percebemos o enorme preço de dor que cada pessoa tem que pagar somente para botar para fora sua própria estória na Comissão de Verdade. Cada palavra é expirada do coração; cada sílaba vibra com a duração de uma vida de pesar.” (idem; 132)

No entanto, a comunicação de uma memória traumática possibilita que o sujeito compreenda e, conseqüentemente, administre melhor o evento. Por este ponto de vista, a comunicação permite que o sujeito engendre um tipo de superação do trauma, na medida em que este perde força sobre ele, pois perde grande parte de seu caráter de “ato indizível”, de tabu.

Para muitas vítimas, a confissão ameniza o poder que o trauma exerce sobre estes indivíduos, determinando suas identidades, cotidianos e existências. Com a comunicação, parte deste controle sobre a memória é reconquistado, viabilizando a saída deles do lugar de vítimas eternas daquele evento e de sua recordação. Assim, ao mesmo tempo que a comunicação pode ser sentida como perda, uma vez que promove um ‘distanciamento’ daquilo que nunca poderá ser totalmente distanciado e que está profundamente enraizado na identidade da vítima, ela gera também um sentimento de prazer, de satisfação, pois é uma oportunidade de auto-domínio e retomada de controle para o que comunica.

Logo, a comunicação é a primeira forma que o indivíduo encontra para agir sobre o ato, ao invés de simplesmente reagir a ele. Desta primeira inversão, possibilitada pelo agir discursivo, podem partir ações de re-significação e inclusive uma capacitação da vítima para produzir e positivamente a partir do trauma. Como ficará mais evidente ao longo do trabalho, a comunicação possui um papel, que desde já se delinea, na promoção do perdão e da reconciliação, por ser um início modesto de superação, não encarada aqui como esquecimento, mas reapropriação do trauma.

Ao incentivar que as vítimas e perpetradores tornassem públicas suas histórias, a Comissão criou uma oportunidade para que o *modus operandi* destas pessoas deixasse de ser regido pelos atos do passado e novas possibilidades pudessem ser abertas para a ‘superação criativa’ destes.

“Os acadêmicos dizem que a dor destrói a linguagem e isso traz uma imediata reversão a um estado pré-linguístico – e testemunhar aquele choro foi testemunhar a destruição da linguagem... foi perceber que recordar o passado deste país é ser jogado de volta para um tempo anterior à linguagem. E pegar esta memória, fixá-la em palavras, capturá-la com a imagem precisa, é estar presente no nascimento da linguagem mesma. Mas, mais praticamente, esta memória particular não pode mais te assombrar, te ordenar, te desnortear, porque você tomou controle sobre ela – você pode movê-la para onde quiser. Então talvez é disto que a comissão se trata, achar palavras para aquele choro de Nomonde Calata.” (idem; 57)

Outra característica que torna a comunicação do trauma extremamente especial está ligada ao que já foi explicado anteriormente da subversão temporal causada pela palavra eficaz. O trauma é de tal maneira perturbador que distorce o esquema tradicional de entrevista. Segundo o modelo dos historiadores orais, existe a experiência da vítima, localizada em um espaço e tempo específicos; o entrevistado acessa essa experiência através da memória e das imagens, pensamentos e sentimentos relacionados; e posteriormente a transmite, através da linguagem e das palavras, narrativas e performances, para o entrevistador no presente. Isto é, há uma separação entre o “lá e então”, a que só a vítima teve acesso completamente, e o “aqui e agora” da

entrevista.

A complexidade da verbalização do trauma é que ele destrói esta relação do tempo e do espaço, pois, quando a vítima conta a estória, ela fala como se o evento estivesse acontecendo no presente, no “aqui e agora”. O tempo verbal passa rapidamente e incoerentemente do passado para o presente e o sujeito perde a noção de espaço, revivendo o trauma no cenário presente. Para Gobodo-Madikizela, o trauma é uma presença constante, uma memória vivida.

“O evento parecia tão vívido para mim que era como se estivesse acontecendo no momento. O seu uso do tempo verbal desafiava as regras da gramática enquanto ela cruzava e recruzava os limites do passado e presente em uma ilustração da ‘atemporalidade’ da dor traumática (...) ‘Ele *saiu*. Ele *ainda está* mastigando seu pão. *Agora* eu *estou* estupefata’. E o momento final quando ela se lembrava de ver o corpo sem vida do seu filho: ‘Aqui *está* meu filho’. Com um gesto da sua mão ela transformou a cena trágica de uma que aconteceu há mais de dez anos antes para uma que nós estávamos presenciando bem ali no chão da sua sala”(GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 89)

Segundo Sean Field, os historiadores, para quem o espaço e o tempo são elementos cruciais de seu trabalho, ainda não aprenderam a lidar com as dificuldades inerentes aos relatos traumáticos e muitos ainda tendem a desclassificá-los em função da sua falta de “credibilidade”.

Compreender tais circunstâncias de uma entrevista com uma pessoa que sofre de sintomas pós-traumáticos é essencial para um historiador oral que pretenda abordar tais temas. O trauma pode causar a perda de confiança no ambiente exterior, o que dificulta ainda mais criar um laço de confiança entre o entrevistador e o entrevistado. Este vínculo é crucial para que este último partilhe memórias tão íntimas e dolorosas com um estranho que pode, como era o caso muitas vezes na África do Sul, encarnar uma etnia considerada como o inimigo.

Outro problema para os entrevistadores consiste no excesso de carga emocional a que se está sujeito quando se presencia o relato de eventos traumáticos. Os

historiadores orais, da mesma forma que os membros da Comissão e os repórteres e tradutores que a acompanharam, sofrem com sintomas similares aos das vítimas, devido à empatia e identificação.

Sean Field afirma que esta identificação é fundamental para o trabalho de história oral, especialmente quando se trata de trauma, já que muito do conteúdo do relato não pode ser encarado como evidência factual, mas deve ser interpretado e compreendido. Para que o entrevistador possa minimamente entender o surrealismo, as contradições e as sutilezas do trauma é preciso estar aberto às emoções que o entrevistado deseja suscitar.

Este é um dos grandes desafios para quem deseja trabalhar diretamente com estes temas: Como sentir empatia e fazer competentemente o trabalho sem se perder e se descontrolar emocionalmente? Ainda que possa parecer contraditório, para Field, manter uma distância crítica é essencial para se fazer um bom trabalho, pois o entrevistador ter um colapso nervoso durante uma entrevista pode ser extremamente prejudicial para o entrevistado. Isso não significa que o historiador não pode demonstrar emoções, mas apenas que ele deve saber se equilibrar diante da necessária empatia e a identificação com a vítima.

3.3. História oral e história oficial

Tais foram alguns dos desafios enfrentados pela Comissão no momento de recolher e conferir credibilidade histórica aos depoimentos de perpetradores e vítimas, no intuito de, entre outras coisas, possibilitar a criação de uma história oficial legítima para o novo momento da sociedade sul-africana. Os trabalhos da Comissão, especialmente aqueles incorporados pelas audiências das vítimas, para se chegar a uma “verdade” nacional e individual, visavam a promoção da reconciliação, uma vez que se acreditava que ela só seria possível quando o silêncio fosse rompido.

Como já foi visto, a reconciliação para a vítima se dá não somente com o inimigo, mas também com suas próprias memórias. Entretanto, diversas pessoas que presenciaram esse tipo de atrocidade preferem manter silêncio sobre o assunto. Os

motivos dessa opção são muitos. Quando a memória é extremamente dolorosa, o indivíduo pode achar melhor tentar “esquecer” o ocorrido e “seguir a vida”. Outra razão para o silêncio pode ser o desejo de poupar os filhos de crescerem à sombra das feridas paternas. Há também aquelas vítimas que, por terem colaborado com o inimigo em algum grau, consideram suas memórias comprometedoras.

E por fim, a simples ausência de escuta para essas lembranças pode favorecer o silêncio, seja porque o contexto político de repressão proíbe sua manifestação, seja porque seria impossível conviver com a sociedade se elas fossem reveladas. Este último foi o caso dos judeus alemães, que, ao retornarem dos campos de concentração no fim da segunda guerra, mantiveram o silêncio como uma forma de defesa, pois deveriam se reintegrar a uma sociedade que havia consentido tacitamente com sua deportação.

Estas memórias proibidas, indizíveis ou vergonhosas, entretanto, não se perdem, elas são transmitidas dentro de estruturas informais de comunicação, aguardando o momento propício para aflorar. Segundo Michael Pollak, em seu texto “Memória, Esquecimento, Silêncio”, a fronteira entre o dizível e o indizível é que separa as memórias subterrâneas da oficial. Isto é, dizer o indizível, abandonar as redes informais para ganhar o espaço público e, por fim, abdicar do excesso de particularidade para se revestir de um caráter mais universalista, são condições mais ou menos necessárias para a “elevação” de memórias subterrâneas à memórias nacionais.

Assim, esse silêncio não significa esquecimento, muito pelo contrário, o recalque dessas lembranças contribui para reforçar a amargura, o ressentimento e o ódio, que podem vir a explodir em uma onda de violência. Daí a importância do trabalho de coleta e arquivamento de testemunhos realizado pela Comissão. É sábia a decisão de criar uma escuta e um espaço adequados para o ressurgimento dessas memórias e garantir que a elas se dê a devida atenção, pois isso garante uma tensão menor entre memória oficial e memórias subterrâneas, investindo em uma harmonia nacional duradoura. “Identidade é memória, diz Zalaquett (da Comissão de Verdade Chilena). Identidades forjadas de coisas lembradas pela metade ou falsas memórias facilmente cometem transgressões.” (KROG: 2000; 32)

A Comissão reconheceu o direito a uma memória mais justa e acurada, uma preocupação social que serve de exemplo aos outros países que não partilham desse

cuidado. O enquadramento da memória é um instrumento de poder e tem limites, pois não pode ser construído arbitrariamente, necessita de uma justificação para se legitimar. Segundo Pollak, não levar em conta o imperativo de justificação, desrespeitando as memórias individuais, constitui uma violência e injustiça simbólicas. Tendo isto em consideração, a Comissão criou um espaço onde as memórias subterrâneas pudessem emergir e fez delas o material, as fontes para a construção da memória oficial.

“... todos os pôsteres e banner gigante da Comissão de Verdade – tudo isso significando para Nomonde que esse espaço é de propriedade da comissão e é, portanto, seguro e oficial. Seguro para uma ativista política, seguro para uma mulher e esposa, oficial em seu reconhecimento de sua estória como verdade e oficial em dar-lhe o espaço para se tornar uma historiadora, uma detentora da história apesar de seu gênero.”(idem; 55).

Isto por si só já é uma iniciativa bastante louvável, já que a história oral, por estar calcada na memória, que geralmente não goza do mesmo status que os “registros confiáveis”, como os documentos, sofre ainda com um preconceito acadêmico. Devido à natureza das memórias e do trauma, existe uma dificuldade em utilizar esse material como fonte histórica. Ou seja, a subjetividade destes discursos se choca como o excesso de logocentrismo da academia.

A idéia de se criar uma memória nacional a partir destes testemunhos é muito adequada aos propósitos da Comissão que, mesmo que implicitamente, almejava construir uma memória e identidade coletiva que exercessem funções positivas, isto é, permitissem a aderência afetiva de todos os grupos étnicos – por isso a representação de todas as raças no processo era tão relevante – que pudessem desfrutar da sensação de pertencimento. Esse sentimento era essencial, posto que um dos objetivos da Comissão era contribuir para a unidade, identidade e coesão nacionais.

Evidentemente a Comissão, por ser baseada no diálogo, foi uma arena para a negociação das visões antagônicas entre brancos e negros. Muitos acreditam ainda hoje que a Comissão acabaria por acirrar os ânimos ao revelar a “verdade”, ou mesmo as cicatrizes do país, mas o fato é que nenhuma manifestação de ódio ou vingança

aconteceu durante a Comissão e há teóricos que defendem que esta é uma reação natural e necessária que precede a reconciliação. Estes argumentavam que ainda havia muitos sul-africanos que precisavam reaprender a se revoltarem, a sentirem raiva das violações que sofreram, pois vários já tinham se acostumado com estes valores deturpados. Desta forma, para criar uma nova consciência de respeito aos direitos humanos esse ódio inicial seria até saudável.

Mas há evidências de que o relato de histórias foi essencial para mudar o discurso público, sem o qual uma verdadeira reconciliação não seria possível. A Comissão se antecipou ao momento em que essas memórias, impulsionadas pelas alterações das relações de poder, irromperiam na cena pública, possivelmente trazendo reivindicações menos tolerantes e mescladas de violência, promovendo um debate “controlado” sobre o tema.

É esperado que uma mudança política profunda, que pretenda inaugurar um novo modelo de sociedade que perdure, inclua uma revisão crítica do passado, inclusive para a legitimação do futuro sistema político. É importante lembrar que esta revisão nunca é totalmente controlada, pois sempre há, felizmente, o risco de outros atores influenciarem o processo. A Comissão foi, por este aspecto, muito inovadora, já que, comparado à experiências similares, a participação da sociedade civil foi bastante intensa e provocou mudanças que foram absorvidas, na medida do possível, pela Comissão.

Esta revisão e enquadramento do passado é sempre influenciada pelo presente (“o presente colore o passado”), pela preocupação em não só “... manter as fronteiras sociais, mas também modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro”. (POLLAK, 1989; 9). O uso da história oral no caso da Comissão foi essencial, pois demonstrou os limites do enquadramento arbitrário que o regime do apartheid tentou impor, ao mesmo tempo que criava uma nova história oficial a partir das memórias marginalizadas.

Esse controle da memória, fez-se também nos objetos materiais, como os monumentos, museus, bibliotecas etc. Esta foi uma preocupação da Comissão: o valor e poder dos símbolos. Assim, a TRC também recomendou ao governo a construção de estruturas sólidas que comunicassem a nova história oficial e transmitissem a mensagem

de reconhecimento das memórias individuais e do sofrimento das vítimas. Esses pontos de referência materiais são importantes, porque são facilmente integrados aos sentimentos de pertencimento e origem.

Similarmente, os espaços escolhidos pela Comissão para realizar as audiências eram repletos de simbologia. Em muitos casos eram espaços institucionais que representavam o poder político e burocrático do antigo regime e eram resignificados, transformados em um espaço de todos, de reconciliação.

Para que uma cultura de prevenção baseada no reconhecimento dos direitos humanos pudesse ser criada e uma reconciliação fomentada, a verdade deveria vir a público. Mas, como argumentam alguns críticos da Comissão, ainda que a reconciliação não tenha sido atingida e que a TRC tenha fracassado em muitas das suas tentativas, um dos seus maiores e incontestáveis sucessos foi a conscientização sobre os crimes do passado.

“Se desistiu da absolvição, da esperança da catarse, do ideal de reconciliação, do sonho de uma poderosa política de reparação... Talvez isto seja tudo o que importa – que eu e minha criança conhecemos Vlakplaas e Mamasela. Que nós sabemos o que aconteceu lá. Quando a Comissão de Verdade começou no ano passado, eu percebi instintivamente: se você se excluir do processo, você irá acordar em um país estrangeiro - um país que você não conhece e que você nunca irá entender.” (KROG: 2000; 172)

4. A comunicação e a reconciliação

Após a revelação das verdades, o processo de reconciliação se iniciava. Neste processo, a comunicação não era apenas o mecanismo por excelência da promoção da reconciliação, ela era um fim em si mesmo. Ou seja, a comunicação era a própria mediação do conflito e a reconciliação. Para viabilizar a comunicação entre perpetrador e vítima, uma nova teologia e vocabulário tiveram que ser criados. Os novos operadores conceituais como o ubuntu, a desconstrução do monstro, a identidade, a raça e o perdão deveriam permitir uma mudança de paradigma de comunicação e moral que tornasse imaginável o diálogo entre opositores. No mesmo sentido, a justiça restaurativa apostava na mediação como forma de suscitar a reconciliação através da geração de consenso. Por fim, o papel da reparação era de comunicar o reconhecimento do sofrimento e da ofensa, restaurando simbolicamente a vítima.

4.1 *Ubuntu*

Para combater o sistema herético do apartheid, Desmond Tutu assumiu o papel de “padre político”, pois, além de lutar contra o regime dentro e através da Igreja, procurou ancorar teologicamente a resistência política. Quando perguntado por jornalistas sobre como ele balanceava os aspectos políticos e religiosos da sua vida, ele respondeu: “Eu não tenho um sentimento de tensão entre eles” (TUTU *apud* BATTLE: 1997; 176). Desta forma, a Igreja deveria ser subversiva e, para tanto, Tutu desenvolveu um novo vocabulário cultural e teológico que pudesse unir diferentes grupos raciais, fugindo do debate sobre a “cor da pele” de Deus e negando a raça como primeiro critério de identidade. Ele justifica a importância deste novo vocabulário: “Nossa linguagem na teologia e na sociedade tem que ser uma linguagem inclusiva. A língua não é meramente descritiva. Ela cria a realidade que ela descreve... Teologia é, em adição a tudo o mais, ética.”(TUTU *apud* BATTLE: 1997; 147).

Assim, esta nova visão de mundo não poderia ser totalmente identificada nem com as teologias africanas e negras e nem com a cristã tradicional, mas reunir elementos de todas elas: da Africana, Tutu guardou o respeito pela cultura, tradição e religião

locais (como o conceito do *ubuntu*), especialmente as experiências do divino que existiam no continente antes da chegada dos cristãos; da Negra, a necessidade de libertação dos preconceitos enraizados na teologia cristã ocidental; da teologia anglicana, os rituais cristãos e o “Imago Dei”, que pode ser considerado ponto de partida da teologia de Tutu.

O “*Imago Dei*” afirma que todos os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus. Ou seja, Ele não poderia ser negro ou branco, donde se conclui que, diferentemente do que afirmavam muitas teologias sul-africanas, a raça não pode ser o fator primeiro de identidade, pois todos os homens nascem iguais.

Nesta teologia, o próprio conceito de identidade é mais fluido e o seu confinamento aos limites do sujeito é questionado. Influenciado por uma vertente do cristianismo, Tutu afirma que a identidade é muito mais frágil do que se imagina, ela é esvaziada para a entrada de Deus (Kinosis) através da meditação e contemplação. Isto é, é a relação íntima de Deus com a sua criação que dá origem à identidade mais fundamental do homem.

Se o que define a todos, por excelência, não é a raça, mas a semelhança com Deus, ser humano é, conseqüentemente, o pertencimento a um grupo de semelhantes, a humanidade. Parece uma conclusão óbvia, mas, dentro do contexto do apartheid, reforçar que a humanidade estava presente em todos era extremamente relevante, e mais, garantir que a negação da humanidade dos outros era perder a sua própria era revolucionário.

Desta forma, Tutu defende que a principal característica humana é a vida em comunidade, a união, é fazer parte da “delicada rede de interdependência”. Um homem sozinho não é um homem, porque, além de lhe faltar o pertencimento, lhe falta o outro para reconhecer nele a propriedade de humano. Com isso, Tutu demonstra que os indivíduos estão inextricavelmente ligados, eternamente dependentes uns dos outros.

Assim como na dialética do senhor e do escravo de Hegel, em que a identidade do senhor precisa ser reconhecida pelo escravo e, igualmente, a do escravo precisa ser aceita pelo senhor, Tutu defende o aspecto mútuo da identidade, que só se constrói na relação intermitente com o outro. A diferença entre o pensamento de ambos neste caso é que Tutu argumenta que, em última instância, uma hierarquia humana, como a entre

senhor e escravo, não é possível, pois todos os homens estão em um mesmo “patamar”: são todos igualmente portadores do divino, filhos de Deus.

Ainda que, como no caso do senhor e o escravo, ou de qualquer sistema político e econômico injusto, os indivíduos escolham não viver como iguais, esta hierarquia não se produz de fato, uma vez que tratar um ser humano como menos que isso, é automaticamente se desumanizar. Isto é, ao diminuir o outro, um indivíduo prejudica a rede de interdependências e, portanto, a si mesmo, pois ele faz parte deste todo e seu valor emana desta relação com a comunidade. Para Tutu, todos os sul-africanos eram menos inteiros do que seriam sem o apartheid, pois, sendo a favor ou contra, vítima ou perpetrador, todos tiveram sua humanidade afetada.

Partindo do conceito cristão do “*Imago Dei*”, Tutu chega a este *ethos* de comunidade característico da África do Sul, o *ubuntu* (*ubuntu* para o grupo lingüístico africano Nguni, que inclui as línguas Zulu, Xhosa, Swati, Phuthi e Ndebele; ou *botho* para as línguas africanas Sotho). O conceito é articulado à tradição cristã através dos rituais da igreja, como a comunhão, onde o pão é dividido em uma ceia comum. Em banquetes tradicionais africanos, não se usam pratos separados, todos comem do mesmo recipiente, apontando para a relação íntima entre partilha e *ubuntu*. Tutu explica:

“*Ubuntu* é muito difícil de traduzir para uma língua ocidental. Ele fala da própria essência de ser humano. Quando você quer elogiar muito alguém nós dizemos ‘Yu, u nobutu’; ‘Ei, fulano tem *ubuntu*.’ Então você é generoso, hospitaleiro, amigável, cuidadoso e compassivo. Você divide o que tem. (...) Nós dizemos, ‘Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas’. Não é ‘Penso, logo, existo’. Diz mais: ‘Eu sou humano porque eu pertencço. Eu participo, eu partilho.’ Uma pessoa com *ubuntu* é aberta e disponível aos outros, afirmativa dos outros, não se sente ameaçada pela capacidade e bondade dos outros, pois ele ou ela tem uma auto-confiança que vem de saber que ele ou ela pertencem a um todo maior e é diminuído quando outros são humilhados ou diminuídos, quando outros são torturados ou oprimidos, ou tratados como se fossem menos do que são.” (TUTU: 2000; 31)

Uma concepção de mundo similar pode ser corroborada por Hannah Arendt, em

seu livro *A Condição Humana*, onde ela afirma que o homem só é humano quando vive em comunidade, a que ela se refere como “teia de relações”. “Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que direta ou indiretamente testemunhe a presença de outros seres humanos.” (ARENDETT: 2004; 31)

A ação e o discurso, que caracterizam o homem, só podem ser realizados dentro da sociedade, uma vez que “são os modos pelos quais os homens se manifestam uns aos outros, não enquanto meros objetos físicos, mas como homens.” (idem; 189). A ação é a capacidade humana de iniciativa, de nascimento, que prova que “os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.” (idem; 258). Já o discurso é a expressão da pluralidade humana, a necessidade de existir de forma singular entre iguais. A ação, apesar de poder ser percebida em sua manifestação física bruta, não adquire relevância, isto é, só é compreendido quando é acompanhada de discurso. Sem este, o sujeito da ação não seria revelado e a ela deixaria de sê-lo, pois não possuiria mais ator.

E, todas as ações e discursos “incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas.” (idem; 197) . Portanto, ambos são sempre incontroláveis e imprevisíveis, uma vez que são refletidos infinitamente nesta teia, gerando a história única do sujeito da ação. Com isso, Arendt defende que um indivíduo, apesar de ser “herói” de sua história, nunca a escreve, ela é um produto da sua relação com o todo. Desta forma, a visão da humanidade em Arendt se aproxima daquela fornecida pela filosofia do Ubuntu, pois ambas são calcadas em um coletivismo.

Enquanto tal, a filosofia de Tutu tenta balancear as teologias ocidentais, excessivamente preocupadas com a salvação pessoal. A visão de mundo ocidental localiza a personalidade no indivíduo isolado, cuja característica é a auto-determinação, a racionalidade. Estas teorias, tendem, portanto, ao individualismo egoísta:

“Cada indivíduo é como um átomo, separado, autônomo e constrangido somente por forças externas impostas a ele por fora. A moralidade é vista como um assunto essencialmente pessoal...Nesta visão não há virtualmente uma natureza humana comum... A única

coisa que nós temos em comum é a capacidade de originar ação, a liberdade negativa de escolher. Como tais, nós podemos, claro, ser sujeito de direitos, mas esses direitos não derivam da nossa natureza humana comum. Eles são antes produzidos por acordo entre todas as partes interessadas.” (TUTU *apud* BATTLE: 1997; 37)

Como forma de corrigir esta hermenêutica, a teologia do ubuntu aponta para a definição da personalidade no processo de mutualismo. Na cultura Zulu, este processo é exemplificado pelo fenômeno do olhar mútuo. Os Zulus possuem uma saudação (*ndibona*) que significa “eu te vejo” e cuja resposta é “sim” (*sawubona*). A saudação representa o reconhecimento mútuo da humanidade. Quando alguém capta o olhar do outro, está, na verdade, captando a presença ativa daquela pessoa e isto ocorre reciprocamente. Assim, a comunicação, tanto a verbal como a não verbal, é a forma privilegiada de promoção deste reconhecimento recíproco. Esta concepção foi seguida pela Comissão que apostou em estratégias de comunicação para promover a reconciliação.

Uma analogia utilizada por Tutu para esclarecer esta interdependência humana é a da lâmpadas ligada em rede:

“Havia uma vez uma lâmpada elétrica que brilhava e brilhava como nenhuma outra jamais havia brilhado. Ela capturava toda a notoriedade e começou a andar por aí arrogantemente totalmente ignorante de como ela podia brilhar tão intensamente, pensando que era tudo devido ao seu mérito e habilidade. Então um dia alguém desconectou a famosa lâmpada do suporte e a colocou em uma mesa e por mais que tentasse, a lâmpada não podia produzir nenhuma luz e brilhantismo. Ela ficou lá parecendo tão desconsolada e escura e fria – e inútil. Sim, ela nunca soube que sua luz vinha da usina elétrica e que ela era conectada ao dínamo por pequenos fios e cabos que estavam escondidos e não valorizados. ” (TUTU *apud* BATTLE: 1997; 45)

Esta estória tenta demonstrar, não somente que o valor de uma pessoa provém de sua relação com o coletivo, mas também ressaltar o valor da diversidade entre os

homens, lembrando que cada ser é singular. Tal exaltação das particularidades é uma forma de impedir um coletivismo radical, que quase sempre peca por suprimir liberdades e direitos individuais em nome do todo, além de induzir a uma conservação e conformismo em demasia.

Assim como as teorias ocidentais tendem a se desvirtuar para o individualismo maléfico, as teorias africanas tendem a cair em um coletivismo sufocante. Para Tutu, esta tensão entre o individual e o coletivo não deve ser facilmente resolvida, sob o risco de incorrerem em um dos dois erros acima. Pregando a importância da comunidade, mas também a do sujeito, ele consegue preservar aspectos dos dois modelos, harmonizando-os.

4.2. Racismo e identidade

A raça, como foi explicado anteriormente, apesar de não ser o que confere valor ao homem, pois é extrínseca, é, como todas as diferenças, extremamente relevante. A diversidade é um bem precioso, porque torna cada ser especial e indispensável, já que os indivíduos necessitam uns dos outros para se complementar. Tutu discorre sobre a questão:

“Um homem auto-suficiente é sub-humano. Eu tenho talentos que você não tem, então, conseqüentemente, eu sou único. Deus nos fez para que nós precisemos uns dos outros.(...) Nós vemos isso em um nível macro. Nem a mais poderosa das nações no mundo pode ser auto-suficiente.” (TUTU *apud* BATTLE: 1997; 35)

A sua teologia, influenciada pelas teologias de libertação negras, ressalta a obrigação cristã de se superar os preconceitos raciais e as desigualdades sociais. Entretanto, ao afirmar que a liberdade é indivisível, atrelando a libertação do negro à do branco, evita condenar o movimento anti-racista ao estigma de confronto e investe na estratégia de libertação enquanto processo mútuo. Da mesma forma, para Arendt, a identidade do homem provém da sua capacidade de prometer, que cria uma

continuidade entre o que o ele era no passado e o que será no futuro. Como o homem não é senhor único de seus atos nem pode ter fé absoluta em si próprio, ele necessita da promessa que só se faz na presença do outro.

O modelo teológico de Tutu procura restaurar a humanidade do opressor ao permitir que ele liberte o oprimido e o veja como seu par e, paralelamente, restaurar a humanidade do oprimido na medida em que ele reconhece igualmente seu opressor enquanto um igual. Esta concepção de libertação tem sua origem no coletivismo africano, onde a liberdade é a falta de limite produzido pela cooperação na vida comum, a superação de todos os tipos de conflito.

A teologia de Tutu pode ser considerada uma de libertação conciliatória, que preza a união e não o enfrentamento, pois foca menos o conflito entre raças ou entre classes e mais a ascensão da sociedade como um todo a um estado mais esclarecido de consciência. Esta teologia foi desenvolvida para atender as necessidades do momento sul-africano de transição democrática e é, pois, de teor cooperativo, em oposição às teologias negras de “sobrevivência”.

Naturalmente, enquanto teologia de libertação, possui um forte caráter de engajamento político e social, conclamando todos a se oporem enfaticamente ao racismo. “Deus não permite a religiosos permanecerem em um gueto religioso exclusivo. Nosso encontro com Deus nos lança no mundo, para trabalhar junto com Deus para o estabelecimento de um reino de justiça”. (TUTU *apud* BATTLE: 1997; 131)

Esta libertação estava, logicamente, intimamente ligada à formação de uma identidade mais justa para a comunidade negra. Como foi explicado anteriormente, a teologia do Ubuntu apontava para um conceito mais fluido de identidade, que não está confinada aos limites do sujeito, não só porque Deus pode esvaziá-la através da *Kinosis*, mas também porque ela é definida na interação com outras. Assim como Tutu, Arendt também entende a identidade dentro de um modelo de mutualismo, pois afirma que ela só se revela e, portanto, existe, no discurso, atividade humana para a qual a presença do outro é imprescindível.

Portanto, Tutu explicita seu apoio aos movimentos afirmativos de consciência negra, em especial o Black Consciousness Movement (BCM) que defendia que o negro

precisava, antes de reivindicar seus direitos junto aos brancos, tomar consciência de que havia interiorizado a inferioridade racial advogada durante séculos pelo doutrinamento branco.

“Consciência negra é de Deus. (...) ‘Ame o próximo como a si mesmo’. Um amor-próprio adequado é um ingrediente indispensável para amar os outros. A consciência negra procura acordar no negro o conhecimento de seu valor como filho de Deus. Apartheid, opressão, injustiça são blasfêmias e maus porque eles fizeram filhos de Deus duvidarem que são filhos de Deus”. (TUTU:2000; 8)

Um exemplo bastante útil foi apresentado por ele para demonstrar como o racismo era inculcado mesmo entre aqueles negros mais esclarecidos: Em uma forte turbulência durante um voo para a Nigéria, Tutu, ao perceber que o piloto e o co-piloto eram negros, ficou bastante nervoso :

“Eu percebi que eu estava dizendo a mim mesmo, ‘Eu estou realmente incomodado de que não haja nenhum homem branco na cabine. Será que esses negros vão conseguir nos tirar desta experiência horrível?’ Foi tudo involuntário e espontâneo. Eu nunca teria acreditado que tinha sofrido uma lavagem cerebral tão radical. Eu teria negado vigorosamente porque eu me orgulhava de ser um expoente da consciência negra, mas em uma crise algo mais profundo emergiu: Eu tinha aceitado uma definição branca de existência, que, de alguma forma, brancos são mais competentes que negros. É claro que aqueles pilotos negros foram capazes de pousar o avião muito competentemente” (idem; 252).

Para Jurandir Freire Costa, a violência do racismo é a destruição da identidade do negro, que internaliza compulsoriamente e brutalmente o ideal de Ego branco. Isso porque o negro sabe que o branco não é perfeito, ele criou a inquisição, a escravidão, o colonialismo, entre outras formas de opressão, mas o fetiche da brancura consegue estar acima disso, imaculado. “O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos” (COSTA: 1984; 106) No início, o negro tenta investir amorosamente em sua própria identidade,

mas não consegue, pois o preconceito o atinge muito cedo, primeiramente através da mãe e, posteriormente, através da sociedade racista. Assim, ele “é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo.” (idem; 104)

Uma evidência deste sentimento de inferioridade promovido pela ideologia racista, era a freqüência com que a população negra sul-africana abandonava suas raízes em favor de um “estilo de vida europeu”. Procuravam possuir bens materiais e profissões valorizadas, bem como adotar a etiqueta e a forma de lazer dos brancos, acreditando, desta forma, que a auto-estima negra passava pela capacidade de aquisição da cultura do outro.

Ao tentar assimilar a identidade branca, o negro se depara, no entanto, com um forte obstáculo à sua “ascensão”: seu próprio corpo. Logo, estabelece uma relação persecutória com seu corpo extremamente danosa à sua estrutura psíquica: “A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. A imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e pensar.” (idem; 107). Para possuir uma estrutura psíquica harmoniosa, o corpo precisa ser “*predominantemente* vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer.” (ibidem). Quanto aos inevitáveis sofrimentos que o corpo produz, devem ser “esquecidos” e o corpo “inocentado”. A incapacidade do sujeito de absolver o corpo é um sinal de relação persecutória. A dor passa a ser o centro do pensamento e não o prazer, como seria desejável.

Além de coibir os pensamentos de prazer, o racismo limita a liberdade de pensamento do negro, que constantemente se auto-restringe, como forma de evitar o sofrimento que deriva de pensar sua identidade. “O racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo *prazer de pensar* e todo *pensamento de prazer*.” (idem; 111) O negro finalmente delega seu direito de definir sua identidade ao branco, impedindo “seu ingresso no terreno das rivalidades e acordos que formam as ‘verdades partilhadas’ por seus pares, base do convívio humano e da sobrevivência natural.” (idem; 113)

Este estado de alienação cria um ponto cego na percepção do negro que é chamado por Costa de alucinação negativa. Esta defesa, entretanto, é insustentável ao

longo do tempo, pois é muito oneroso alimentar essa representação branca de si. A identidade oprimida acaba irrompendo e aparecendo como um elemento estranho que o indivíduo rejeita e sequer consegue reconhecer. O negro percebe enfim que não pode ser branco, mas ele investiu tanto na destruição da sua própria identidade que, ao final, ele não sabe mais o que é. É neste momento que a violência racista atinge seu ápice.

Para Tutu, este foi o pecado mais grave cometido pelo regime; convencer os negros, a maioria, a aceitar uma identidade que a minoria branca lhe impunha. Todo pecado, e também este cometido pelo apartheid, deriva da recusa de encarar as identidades como inter-relacionadas, o que permitiu aos brancos pretender forjar uma identidade negra sem afetar a do seu próprio povo.

Uma outra resposta possível a esta alienação que não a assimilação da cultura branca, era o caminho escolhido pelo BCM: abraçar fervorosamente a negritude. Tutu afirma que esta proposta é essencial para rejeitar a identidade imposta pelos anos de colonização, mas, por si só, não foi suficiente para gerar a harmonia racial desejada, pois, entre outras coisas, exclui o branco do processo de libertação.

“Eu agora estou convencido que o Black Consciousness Movement não alcançou seu objetivo completamente. Muitos de nós ainda têm um sentimento de auto-desprezo tamanho que somos capazes de fazer coisas que nenhum africano que tenha respeito próprio seria capaz. Esse desprezo de si é então projetado em outras pessoas... Nós não nos respeitamos e nós o mostramos sendo desrespeitosos com outras pessoas e freqüentemente venerando os brancos... Nós temos que lidar com todas as causas de violência se nós formos trazê-la a um fim, mas nós na comunidade negra temos que resolver recapturar o senso de dignidade e comunidade que nós mostramos na era do apartheid... Intimidação é um reconhecimento da fraqueza do seu ponto de vista.”
(TUTU *apud* BATTLE: 1997; 27)

Não só os negros eram vítimas desta lavagem cerebral, a ideologia do apartheid afetava os brancos, influenciando desde as atitudes mais banais do dia-a-dia aos sacrifícios mais tenebrosos feitos em nome do sistema. Segundo Hannah Arendt, ideologias plenamente desenvolvidas são

“...sistemas baseados numa única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna. Pois a ideologia difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem. Poucas ideologias granjearam suficiente proeminência para sobreviver à dura concorrência da persuasão racional. Somente duas sobressaíram-se e praticamente derrotaram todas as outras: a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes, e a que interpreta a história como uma luta natural entre raças. Ambas atraíram as massas de tal forma que puderam arrolar o apoio do Estado e se estabelecer como doutrinas nacionais oficiais. Mas, mesmo além das fronteiras dentro das quais a ideologia racial e a ideologia de classes formaram moldes obrigatórios de pensamento, a opinião pública livre as adotou de tal modo que não apenas os intelectuais, mas até as grandes massas, rejeitam apresentações de fatos, passados ou presentes, que não se ajustem a uma delas.” (ARENDETT: 2004; 188)

Tutu confirma o poder da ideologia racista: “Nós vimos como praticamente todas as instituições, todos os aspectos da vida, caíram sob o controle dessa ideologia. Tudo conspirava para condicionar os brancos a pensar e agir de um jeito particular. Nós podemos dizer que eles eram programados.” (TUTU: 2000; 252)

Pode-se perceber, deste modo, que os brancos também requeriam libertação. Libertação esta que só poderia ser efetivada com a participação de seus oponentes. O modelo baseado no *ubuntu* desmascarou uma ideologia que envenenava o corpo social como um todo e que, portanto, deveria ser superada enquanto tal. Apontando para uma nova forma de se encarar a identidade, o *ubuntu* provou que o racismo era um problema de todos, que não podia ser resolvido só pelos negros, como queria o BCM; e nem só pelos brancos.

Assim, a Comissão tomou para si também a tarefa de lidar, ainda que indiretamente, com a questão da identidade e do racismo, que consistiam em obstáculos à reconciliação. O diálogo foi o instrumento encontrado para que essas identidades

deturpadas e desumanizadas fossem, de alguma forma, recuperadas. Se a identidade se construía no mutualismo, era preciso que essas visões antagônicas se enfrentassem discursivamente - preferencialmente na esfera pública, para ter seu efeito multiplicado – para que outras identidades pudessem emergir desse processo. O diálogo entre os oponentes foi capaz, em muitos casos, de estabelecer novas identidades, não só individuais, mas também coletivas, como o termo cunhado por Tutu para designar a sociedade sul-africana: a “Nação Arco-íris”.

Da mesma maneira, o modelo do *ubuntu* abriu caminho para a possibilidade do perdão, pois mostrou que os oponentes precisavam uns dos outros para atingirem suas aspirações de libertação, além de demonstrar a extensão do mal causado pela ideologia racista, permitindo uma maior compreensão dos crimes cometidos pelos perpetradores.

4.3. Perdão

A Comissão, a partir da filosofia humanista africana do *ubuntu*, promoveu um ambiente propício à comunicação e, portanto, ao acontecimento do perdão, já que o diálogo possibilita o reconhecimento da humanidade no outro.

Igualmente, a “verdade”, contida nos testemunhos, também serviu de estímulo, pois viabiliza uma re-atualização do ato e re-elaboração do incidente traumático, além de revelar informações que podiam significar uma oportunidade para vítima experimentar um sentimento parcial de conclusão, levando-a a considerar o perdão.

Freqüentemente, como ficará evidente em análises neste capítulo, a verdade vinha acompanhada de uma demonstração de remorso por parte do perpetrador, o que também consistia em um incentivo. Após confessar e aceitar responsabilidade por seus atos, o ofensor podia pedir perdão à vítima. Tutu ressalta a importância deste pedido, uma grande demonstração de humildade, já que o perpetrador comumente desprezava o grupo a quem deveria pedir desculpas, como era o caso dos criminosos racistas.

“Todos nós sabemos o quanto é difícil para a maioria de nós admitir que estávamos errados. É talvez a coisa mais difícil no mundo – em quase todas as línguas as palavras mais difíceis são ‘Me desculpe’”. (idem; 269)

É evidente que nenhum destes estímulos ao perdão são indispensáveis, uma vítima pode perdoar seu ofensor sem nunca tê-lo conhecido, mas, como observado no cotidiano da Comissão, quando estas condições estavam presentes, aumentava-se a probabilidade de ocorrência dele.

O perdão não era uma premissa para os trabalhos da Comissão, antes, ela criava um vocabulário e um cenário favorável a este evento que podia não ocorrer. Isso não significava um revés, esta liberdade de conceder ou não o perdão era, ao que parece, bastante respeitada. Inclusive porque prescrever o perdão é uma forma de banalizar o processo; e a escolha, mesmo de encontrar o ofensor, tem que ser da vítima. Segundo Tutu, entretanto, as que não desejaram perdoar eram exceções e provavam que o perdão não era uma tarefa fácil.

Para Hannah Arendt, a ação humana tem dificuldades, a irreversibilidade e a imprevisibilidade. O recurso contra elas são potencialidades contidas na própria ação: o poder de perdoar e o poder de prometer. O perdão é necessário pois é a única forma de “desfazer” os atos do passado, os danos inevitáveis da ação, ainda que não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia.

Se o perdão é a solução para a irreversibilidade, a promessa é o antídoto para a imprevisibilidade, isto é, a primeira se volta para o passado, permitindo que haja futuro, e a segunda se volta para o futuro, permitindo que haja passado. Assim, ambas as faculdades são aparentadas, pois, sem o perdão, os “pecados” impediriam que o homem agisse, já que teria medo de incorrer nos mesmos erros. Sem a promessa, não haveria continuidade e nem durabilidade na espécie humana, uma vez que ela que “serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança”. (ARENDR: 2004; 249)

Desta forma, o oposto ao perdão é a vingança, que, ao invés de interromper as conseqüências da transgressão, prende todos os participantes, que permanecem enredados no processo. A vingança é uma reação natural, automática e previsível a uma ofensa inicial. Já o perdão nunca pode ser previsto, é a única reação que é inesperada e conserva algo do caráter original da ação.

Outro aspecto interessante que Arendt ressalta sobre o perdão, é que este sempre

foi considerado privado, uma ação que seria inadmissível na esfera pública. Para ela, esta crença se justifica pela sua ligação com a religiosidade ou por sua ligação com o amor. Este último motivo seria irreal, já que não é necessário, como pressupôs a cristandade, amar para perdoar, o respeito bastaria. O respeito seria uma amizade sem intimidade, nutrida à distancia, que independe das qualidades ou méritos do indivíduo. Portanto, Arendt defende que o perdão pode ser um ato público e político.

Junto a todos os esforços da Comissão para estimular o perdão, a sua abordagem pelo viés do *ubuntu*, que defendia a reciprocidade das ações humanas e o valor do bem comum, criou a base teórica necessária para a afirmação de que, na verdade, perdoar é agir em benefício próprio, pois gera sentimentos positivos individual e coletivamente que anulam os de característica corrosiva, como o ódio.

“Harmonia, amizade, comunidade são bens maiores. Harmonia social é para nós o *summum bonum* – o bem maior. (...) Raiva, ressentimento, avidez por vingança, mesmo sucesso através de competitividade agressiva, são corrosivas desse bem. Perdoar não é ser altruísta. É a melhor forma de interesse pessoal.” (TUTU: 2000; 31)

O testemunho de Marietta Jaeger, que perdeu sua filha Susie, de sete anos, durante o regime, é auto-explicativo do bem que o perdão pode trazer.

“Apesar de admitir prontamente que inicialmente eu queria matar esse homem com minhas próprias mãos, quando da deliberação de seus crimes, eu estava convencida de que a minha opção melhor e mais saudável era perdoar. Nos vinte anos desde que eu perdi minha filha, eu tenho trabalhado com vítimas e suas famílias, e a minha experiência tem sido constantemente confirmada. Famílias das vítimas têm todo direito inicialmente à resposta normal, válida, humana, da raiva, mas aquelas pessoas que retêm uma disposição mental vingativa acabam dando ao ofensor uma outra vítima. Amargurados, atormentados, escravizados pelo passado, sua qualidade de vida é diminuída. Por mais que justificada, nossa ‘imperdoabilidade’ nos destrói. Raiva, ódio, ressentimento, amargura, vingança – são espíritos relacionados à morte, e eles irão ‘tirar nossas vidas’ em algum nível tão certamente quanto a vida de Susie foi tirada. Eu acredito que a única forma que nós

podermos ser pessoas inteiras, saudáveis e felizes é aprender a perdoar. Esta é a inexorável lição e experiência do evangelho de Marietta. Apesar de que eu nunca teria escolhido assim, a primeira pessoa a receber um presente de vida da morte da minha filha... fui eu.” (idem; 156-157)

Esses sentimentos negativos e os efeitos do trauma se tornam a própria realidade das vítimas. Apesar do ganho evidente do perdão, como ação capaz de contribuir para a reformulação dessa realidade, ele significa, entretanto, uma perda para a vítima, pois frequentemente as emoções negativas são a única ligação que esta mantém com o ente perdido. As vítimas, muitas vezes, não estão voluntariamente alimentando sentimentos de ódio, eles aparecem, inconscientemente, como uma forma de continuidade e conexão com aquele que não está mais presente.

Outro agravante desta dificuldade de perdoar é que as emoções associadas ao trauma se tornam parte da identidade das vítimas, que estão tão habituadas ao sentimento de injustiça e relutam em superá-lo. Nyameka Goniwe, cujo marido, Matthew Goniwe, foi um grande líder morto na luta contra o apartheid, afirmou: “Nós não podemos fechar esse capítulo ainda. Nossas vidas estão envolvidas neste caso por anos. Eu não sei como é estar sem ele.” (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 96)

O trauma rompe os limites que protegem a definição do ser, retirando dele mecanismos que conferem respeito, dignidade e valor próprio. A raiva e o ressentimento vêm para substituir essas faltas, se transformando em possessões do indivíduo. Essas emoções passam a constituir sua identidade, fixando-o para sempre no lugar de vítima. Deixar para trás esses sentimentos, se não há nenhum trabalho de fortalecimento da vítima, pode deixá-la fragilizada e vulnerável novamente.

Ao mesmo tempo, tais emoções impedem que a vítima compreenda e supere o trauma, além de ligá-la intimamente com aquele que produziu o sofrimento, conferindo poder ao ofensor. Assim, essas emoções possuem papéis contraditórios, já que servem de ligação com o ente perdido, mas também com o perpetrador; e auxiliam na redefinição da identidade da vítima no pós-trauma, mas a impede de superar essa identidade ao longo do tempo.

Deste modo, o perdão é a escolha da vítima de abandonar seus sentimentos, por direito, de ressentimento e raiva, e toda uma vida baseada no ódio e, neste momento,

novas possibilidades de lidar com o sofrimento se apresentam para ela. Isto é, o perdão não é simplesmente voltado para apaziguar a culpa dos ofensores, o que aumentaria ainda mais o fardo das vítimas, ele é principalmente uma forma delas re-significarem o crime.

O perdão é comumente confundido com o esquecimento, um ato que minimizaria ou ignoraria os crimes. Por esse motivo, existe uma resistência em conceder o perdão, já que muitos crêem que fazê-lo é declarar determinado ato como admissível e que há certas ações que não o são. Então, o sujeito sente a necessidade de traçar uma linha divisória moral entre aquilo que é depravado, mas aceitável, e aquilo que simplesmente está fora da escala humana. Entretanto, isso transforma determinados ofensores em monstros e desconsidera a possibilidade de transformação humana.

Na verdade, o perdão de fato conhece o crime, aprecia sua gravidade e preserva sua memória como forma de prevenir que seja cometido novamente. Segundo Pumla Gobodo-Madikizela, psicanalista que trabalhou na Comissão, o perdão, apesar de não ignorar o ato e suas conseqüências penosas que continuam a fustigar as vítimas, não foca as especificidades do crime, mas as transcende. Ou seja, o perdão não começa com o ato, mas com a pessoa a ser perdoada.

Arendt confirma a importância da pessoa, mais que do ato, para o perdão, insistindo que o “o que” é perdoado sempre em consideração ao “quem”. Logo, o perdão se volta para o ofensor, envolve tentar entendê-lo e os tipos de influências e pressões que o levaram a cometer o ato e, por fim, sentir empatia por ele. Ainda que uma vítima possa perdoar seu ofensor sem nunca tê-lo conhecido, perdoar se torna mais viável quando ambos podem se encontrar. O encontro permite que a vítima perceba a humanidade do ofensor, suas fraquezas e vulnerabilidades, e ainda, que o perpetrador expresse remorso. O remorso é, portanto, um convite ao perdão.

Se, entretanto, observar o sofrimento do criminoso enquanto ele luta para comunicar seu passado e seu catálogo de atos “indizíveis” se torna uma forma de saciar minimamente o desejo de vingança da vítima, o perdão não entrará em cena. Esse é um dos motivos pelos quais muitos teóricos - inclusive Derrida, como ficará mais evidente em seguida - afirmam que o perdão só existe de fato quando é incondicional e não requer arrependimento.

Existe, no entanto, outra possibilidade de interpretação deste perdão dentro contexto do arrependimento e que não passa pela sua desvirtuação em vingança. Neste caso, o arrependimento do ofensor não invalida o perdão concedido, pois o sofrimento comunicado ao outro pode causar empatia, amenizando o ódio que constrói um muro de separação entre vítima e ofensor e obstrui o perdão. Ou seja, perceber que o outro sofre, viabiliza o reconhecimento de sua humanidade, bem como revela a esfera de contradição que permeia o criminoso e o ato. A vítima descobre, naquilo que era simplesmente o monstro, algo com o qual ela possa se identificar, se relacionar e, portanto, perdoar.

Além disso, o arrependimento gera uma sensação de segurança na vítima, que acredita que o perpetrador deseja mudar e jamais repetir o crime. O remorso viria acompanhado, pois, da capacidade do criminoso de prometer e, conseqüentemente, de criar as ilhas de segurança no futuro mencionadas por Arendt.

Duas viúvas, ao se encontrarem com o assassino de seus maridos, Eugene de Kock (considerado o mais frio e brutal dos policiais do apartheid encarregados de operações secretas, a própria face do mal radical do regime, conhecido como “*Prime Evil*”), afirmaram que se sentiram intensamente tocadas por ele, demonstrando a relevância do remorso como motivação do perdão. Ambas disseram que de Kock havia comunicado algo que sentia profundamente e tinha reconhecido a dor sentida por elas.

“Eu não podia controlar minhas lágrimas. Eu podia ouvi-lo, mas eu estava dominada pela emoção, e eu estava apenas concordando, como uma forma de dizer sim, eu te perdôo. Eu espero que quando ele veja nossas lágrimas, ele saiba que elas não são somente lágrimas para nossos maridos, mas lágrimas para ele também... Eu gostaria de segurá-lo pela mão, e mostrar a ele que há um futuro, e que ele ainda pode mudar.” (idem; 14-15)

Nyameka Goniwe lembra que o criminoso demonstrar arrependimento é fundamental: “Vítimas estão procurando sinais (...) e quando elas vêem esses sinais, elas estão prontas para perdoar” (idem; 98), e o sinal mais crucial que um ofensor pode comunicar é o remorso.

É possível que o perdão possa ser concedido na esfera privada, sem que a vítima

dependa da presença do ofensor, mas o contrário não é verdade, ou seja, o perpetrador não pode pedi-lo e recebê-lo na ausência da vítima. Logo, o perdão fortalece e dá poder à esta que possui a chave para o que o criminoso arrependido deseja: readmissão na comunidade humana. Com esse objetivo o ofensor anseia ser compreendido pelo outro e mais, necessita dele para compreender a si mesmo. Este status privilegiado de posse do perdão permanece da vítima enquanto ela mantiver a retidão moral. Se recusando a descer ao patamar do ofensor, ela sustenta este que é seu triunfo: “Eu não posso e não quero retribuir o mal que você me causou”.

Este poder é a marca de todas as vítimas, uma vez que elas podem decidir sobre a redenção do outro, mas essa marca não deve se tornar uma superioridade que diminua o ofensor. O perdão não transforma o outro em monstro ou o reduz a uma categoria inferior de humano, pois, dessa forma, ele se tornaria apenas uma vingança.

Normalmente se acredita que o perdão retira poder da vítima na medida em que é leniente com o ato, mas como já dito antes, o perdão não ignora o crime, mas o ultrapassa. Assim, para que ele ocorra realmente, a vítima deve sempre manter essa superioridade, esse poder. Contudo, em alguns casos, em se tratando de certos líderes poderosos e influentes que foram a julgamento, a vítima podia se sentir acuada, e premiada pelo medo de uma retaliação, aceitava passivamente a iniciativa de reconciliação, forjando-se assim uma situação de perdão que, de fato, não havia sido concedido.

Este tipo de perdão imposto de cima, que na verdade não consiste em um perdão de fato, ao invés de restaurar o poder perdido pela vítima no momento do trauma, recoloca o perpetrador no lugar de controle. Geralmente o encontro entre uma vítima que ainda está tentando afirmar a si mesma e aos seus direitos e um ofensor acostumado a estar no controle pode favorecer este último, que consegue ditar os termos do diálogo mesmo quando pedindo perdão. Para Gobodo-Madikizela, “o perdão então reacende os sentimentos de impotência da vítima ao invés de se tornar um veículo para a mudança da dinâmica de poder. (...) Impotência é a aflição dos traumatizados” (idem; 100).

Para evitar essas situações, Gobodo-Madikizela defende que não se deve promover uma separação artificial entre a vida pessoal e a política e que, na presença de líderes poderosos, a Comissão deve estar consciente desta desigualdade e cuidar para

que a vítima seja protegida. Ficará mais claro adiante que, apesar do perdão engendrado entre Winnie e a mãe de Stompie ter sido desastroso, o efeito simbólico de seu perdão genérico à nação foi uma grande conquista.

Para os indivíduos habituados a reivindicar seus direitos, conceder perdão pode parecer uma forma de perder poder. No entanto, é somente em casos como os descritos acima que o perdão pode significar perda de poder. Na maioria das vezes, ocorre justamente o contrário. Geralmente, os indivíduos que igualam perdão à perda de poder são aqueles que dificilmente perdoam. Enquanto os que mantêm uma postura de humildade tendem a ter mais facilidade em perdoar.

Retomando a análise da capacidade que o ofensor possui de influenciar o perdão, pode-se afirmar que, após comunicar remorso, ele pode formular um pedido de desculpas. Um pedido sincero não deve tentar desviar a atenção do indivíduo com justificativas e explicações para o ato: “Eu fiz isso devido ao clima político da época”, por exemplo. Ao contrário, reconhece integralmente a responsabilidade pelo crime, sem qualquer tentativa de apagar o ato, ele foca apenas o sofrimento causado ao outro e não em como o ofensor se beneficiará das escusas fornecidas.

É geralmente aceito que, para um perpetrador torturar, assassinar, é necessário que ele retire a vítima do domínio humano, do grupo de pessoas que merecem ser tratadas com dignidade e respeito. Assim, o perpetrador pode infligir sofrimento sem culpa, já que a dor da vítima se torna invisível, inaudível. Quando o criminoso expressa remorso, ele está percebendo esta dor que antes ele não queria ou não podia ver. Na dinâmica relacional, o remorso e o perdão promovem uma re-humanização recíproca.

É plausível que o perdão possa ser concedido sem a presença do outro, mas não recebido. Conseqüentemente, ele só atinge todo o seu potencial quando é um ato público, justamente por ser eminentemente discursivo. Para pedir perdão o perpetrador deve poder realizar uma performance que comunique o desejo de reparar a relação que foi danificada entre ele e a vítima. Isto é, o pedido só existe quando é verbalizado.

Arendt corrobora esta concepção do perdão como ato que depende da presença do outro “... na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma.”(ARENDR: 2004; 249). No perdão, o caráter discursivo prevalece, ou seja, é ainda mais relevante

que em outras ações. Como aponta Arendt, todas as ações requerem o discurso para dar-lhes sentido, para lhes revelar o sujeito, mas o perdão é aquela que, por sua especificidade, não se faz absolutamente sem o outro e é por esse motivo que o âmbito discursivo se faz premente.

Isso reforça a idéia de que os empreendimentos da Comissão são predominantemente de comunicação e é isto, ou melhor o diálogo, que ela viabiliza em última instância. Para todos os processos que julga importantes – a revelação da verdade, a confissão, o perdão, a reconciliação, a reparação – a Comissão atua no sentido de criar um ambiente propício, unir os principais atores e fornecer instrumentos e informações necessárias para que a comunicação ocorra.

No entanto, nem sempre os perpetradores estão dispostos ou se sentem confortáveis para pedir perdão. Além do motivo mais evidente de não considerar seus atos moralmente errados, muitos ofensores que sentem remorso não conseguem verbalizar o pedido de perdão, porque acreditam que é um ato superficial, vazio ou mesmo sem sentido face ao mal que infligiram. Sobre essa sensação de “inutilidade” do perdão quando ligado à atrocidades, os perpetradores afirmavam

““Eu gostaria de poder fazer muito mais que dizer ‘Me desculpe’. Eu gostaria que houvesse uma forma de trazer os corpos deles de volta à vida. Eu gostaria de poder dizer, ‘Aqui estão seus maridos’”, ele disse, esticando seus braços como se estivesse segurando um corpo invisível, suas mãos tremendo, sua boca tremendo, “mas infelizmente... eu tenho que viver com isso””. (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 32)

“O advogado das vítimas diz que nós temos que falar com elas, mas é difícil... porque cada vez que nós dizemos que sentimos muito (desculpa), eles balançam a cabeça e dizem que eles não aceitam isso... e isso também é aceitável para mim... Sabe, você diz que sente muito, mas por outro lado, também são palavras vazias... Você entende o que eu quero dizer? (...) eu ando até uma pessoa que eu nem mesmo conheço... e digo, ‘Escuta aqui, eu sinto muito.’ Quer dizer, não são apenas palavras vazias?” (KROG: 2000; 117)

Soma-se a esta dificuldade de o perpetrador entender o valor que o pedido de perdão tem para as vítimas e, neste sentido, o poder que ele próprio possui de promover re-significações do crime, a inabilidade de lidar com o perdão uma vez que este é concedido. “Por mais que alguns perpetradores possam tentar pedir perdão, recebê-lo é desconcertante para eles. Se eles têm corações para sentir remorso, como seus corações podem lhes permitir esquecer?”(GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 45). Há ainda casos de ofensores que sequer desejam receber perdão por serem, eles mesmos, incapazes de se perdoar.

Entretanto, segundo Arendt, ninguém pode se perdoar, pois o sujeito revelado no discurso e na ação aparece sempre de forma distinta e ele mesmo é incapaz de percebê-la, ou seja, não tem acesso a esse conhecimento de si que só se dá para os outros. Assim, o sujeito que perdoa – que, no caso, é o mesmo que recebe o perdão - não possuirá o conhecimento da pessoa em consideração à qual se deve perdoar, já que esse conhecimento é inacessível a ele.

Quando uma pessoa afirma ser incapaz de se perdoar, normalmente significa que ela está se colocando no lugar daquele que tem este poder, a vítima, e está julgando não ser merecedor do perdão. Esta operação é impossível, uma vez que o perdão se dá em relação a um “quem” que só se revela na interação, no diálogo, com o outro. Essa operação parece viável, porque o ser humano governa a si como governa aos outros e vice-versa. Logo, vai “se perdoar” na mesma dimensão e da mesma forma que acredita ser a norma, ou seja, vai replicar para si o que ele faria com os outros ou o que ele crê que os outros fariam com ele, só que o perdão não está sujeito à estas regras.

Daí decorre que ele é sempre imprevisível, porque se dá em relação a um “quem” que aparece no contexto daquela ação e discurso específicos; extremamente improvável, porque os critérios comuns não se aplicam a ele; e, conseqüentemente, “milagroso”, por ser uma experiência limite.

Para Arendt, a ação é milagrosa pois é a faculdade humana de iniciar, nascer, transformar, e o perdão seria, portanto, a mais milagrosa delas, já que viabiliza todas as outras ao interromper as cadeias de conseqüências, permitindo que o homem não se deixe imobilizar por elas e recomece.

“...assim como, do ponto de vista da natureza, o movimento retilíneo da vida do homem entre o nascimento e a morte parece constituir um desvio da lei natural comum do movimento cíclico, também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. Na linguagem da ciência natural, é o ‘infinitamente improvável que ocorre regularmente’. A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, (...) deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem”. (ARENDR: 2004; 258)

Ela lembra que Jesus sustentava, ao contrário dos escribas e fariseus, que não era verdade que somente Deus tinha o poder de perdoar ou que este poder derivava Dele, como se o divino no homem é que perdoasse. Para Arendt, Jesus defendia que perdoar era uma faculdade humana, isto é, eles não perdoam porque seguem o exemplo de Deus, mas é Deus que, se o homem perdoa em vida, fará o mesmo.

O perdão tem, portanto, esse aspecto milagroso, não por ser necessariamente uma ação espiritual, mas por ser aquilo que é aparentemente impossível, mas não o é, pois ocorre. Talvez por isso ele seja tão difícil de teorizar e uma análise que conceda maior peso ao empirismo seja mais adequada ao estudo de uma ação que é imprevisível e improvável.

Derrida também partilha desta visão do perdão enquanto algo quase transcendental. Para ele, só há perdão quando se perdoa o imperdoável. O perdoável já estaria perdoado de antemão, seria apenas uma questão de tempo para que se efetivasse, é um gesto previsível dentro do bom-senso. De tal modo, o perdão é uma experiência limite, um excesso de humanidade, um ato hiperbólico. Por esse motivo, está para além do direito, da política e da justiça, visto que possui uma lógica diversa da deles, o que significa que pode se perdoar e, mesmo assim, querer a punição de um criminoso. Diferentemente de Tutu, portanto, Derrida afirma que perdoar não inclui dispensar seus direitos de punir, de fazer justiça, ambos são de esferas distintas.

O perdão nunca será facilmente pensado ou aceito, justamente porque é pensar o impensável. Por exigir do homem o impossível, o perdão beira os limites da própria

humanidade. Daí decorre que ele é, ao mesmo tempo, o que a define e a ultrapassa, pois, se o ser humano é a espécie capaz de perdoar, para realizá-lo é preciso ser o “além-homem”, na fronteira com o divino. É, portanto, um excesso próximo ao da loucura, uma vez que não pede a transformação do malfeitor ou a reparação do mal.

“a um só tempo demasiado humano e inumano, a nosso alcance e além de nós, é absoluto, incorrupto, relacionado a uma ética hiperbólica. (...) Por todas essas razões, o perdão resta indecível entre o terrestre e o celeste, o humano e o divino, o carnal e o espiritual. Ele é um dom em relação ao qual toda graça se faz. Algo em mim perdoa, não eu mesmo, não um eu a alguém.” (NASCIMENTO: 2006; 101)

Ao contrário da definição de perdão, da qual compartilha Arendt, representada pela frase “Perdoai-os, Pai, eles não sabem o que fazem”, que o condiciona à ignorância do criminoso, o perdão de Derrida não pede nada em troca. Essa concepção não admite condições, isto é, a anistia, a reconciliação, o arrependimento, são considerados negociações e são sempre calculados. Elas só trariam um perdão limitadamente humano. E mais, esse perdão não tem finalidade, já que independe da recuperação ou salvação do ofensor. “Um perdão ‘finalizado’ não é um perdão, é apenas uma estratégia política ou uma economia psicoterapêutica.” (DERRIDA, apud NASCIMENTO; 100)

O perdão de Derrida só escapa ao retorno à espiritualidade, pois, como Arendt, defende que é um ato público, que precisa ser comunicado. Para assumir sua potência, o perdão precisa de certa forma negociar, ainda que seja apenas com as condições de realidade, o contexto em que ele se apresenta. Este perdão é praticamente inconsciente, mas é forçado a se tornar consciente, já que precisa ser minimamente compartilhado através da linguagem. No momento em que se torna discurso consciente, a reconciliação negociada começa.

“Derrida nomeia um *quase transcendental*, pois para existir de fato, para que tenha existência, consequência e efeitos, o perdão absoluto deve se relacionar com aquilo que o nega – o perdão condicional.” (NASCIMENTO: 2006; 101)

O perdão é, atualmente, excessivamente identificado com a espiritualidade. Isso se deve não somente a ter sido defendido como ato intrinsecamente puro, bom e elevado pelas religiões abraâmicas durante séculos, mas também a suas qualidades próprias. O perdão de um ato de extrema crueldade, aqueles ditos “imperdoáveis”, justamente por ser o mais inesperado e raro, é aquele que causa maior incompreensão. Este perdão, dentro do contexto trágico, é o caso emblemático da Comissão e é extremamente complexo, difícil de explicar e de realizar, exercendo um fascínio, característico de experiências limite, que o leva a ser interpretado como ato divino.

“É difícil resistir à conclusão de que tem que haver algo divino no perdão expresso no contexto de tragédia. De que outra forma nós podemos entender como tais palavras podem sair da boca de uma pessoa ofendida tão irreparavelmente? (...) O Arcebispo Tutu, sempre que nós éramos testemunhas a tais respostas humanas inexplicáveis, éramos levados a pedir por silêncio ‘porque nós estamos em solo sagrado.’ Parece haver algo de espiritual, mesmo sacramental, no perdão – um sinal que mexe e toca aqueles que são testemunhas da sua apresentação”. (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 95)

Outra razão possível é que talvez o perdão seja aquilo que os seres humanos identifiquem como o que há de melhor e mais perfeito neles mesmos, ligando esta bondade à presença divina no homem. Perdoar seria, segundo esta linha de pensamento, se conectar com o divino em si, recriando o outro - o ofensor – e atuando, desta forma, como o Criador.

Evidentemente, é impossível e não desejável negar a tradição de pensamento religioso sobre o tema, mas este está tão intimamente ligado à espiritualidade que ficou relegado a um segundo plano nas pesquisas teóricas. Como, normalmente, a religião é vista com maus olhos no meio acadêmico, como uma ameaça à racionalidade e espírito crítico da ciência, essa associação à espiritualidade foi prejudicial ao estudo mais complexo e abrangente do perdão enquanto experiência laica e característica do homem. Isso porque pesquisas sobre o fenômeno que o abordassem sob o viés religioso continuaram a ser produzidas predominantemente pela teologia, restringindo a multiplicidade de perspectivas sobre o tema. Como confirma Arendt

“O descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta num contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para leva-la menos a sério num sentido estritamente secular. É da natureza de nossa tradição de pensamento (por motivos nos quais não podemos nos deter aqui) ser altamente seletiva e excluir da conceituação sistematizada grande variedade de experiências políticas autênticas, entre as quais não é surpreendente encontrar algumas de natureza elementar. Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas decorrem de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, empenhada em desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se sobre estas últimas, embora tenham sido esquecidas em virtude de sua natureza exclusivamente religiosa.” (ARENDR: 2004; 250)

O estudo sobre o tema seria, portanto, extremamente relevante, não só devido à importância do assunto, mas porque poderia incentivar a emergência de outros tipos de sujeito de conhecimento e, conseqüentemente, novas subjetividades e culturas mais abertas à possibilidade e ao vocabulário do perdão.

Tutu afirma que este conhecimento, antes dispensado pejorativamente como religioso e espiritual, ganhou destaque após experiências como a da Comissão para Verdade e Reconciliação na África do Sul e é, agora, uma indústria em crescimento, com pesquisas acadêmicas realizadas por filósofos, físicos, psicólogos, entre outros.

4.4. O monstro e o mal radical

A visão otimista de humanidade de Arendt e o seu comovente elogio ao perdão não se aplicaria, entretanto, aos crimes e ao mal intencional, que desde Kant se conhece por “mal radical”. Para a autora, só se deve perdoar os pecados, que são eventos cotidianos, decorrentes da imprevisibilidade da ação. Isto porque, nestes casos, “eles não sabem o que fazem” é o argumento que justifica o perdão, o que não ocorre com o

mal intencional.

Este é extremamente raro e será, segundo sua interpretação das palavras de Jesus, não perdoado, mas punido por Deus através da justa retribuição no juízo final. Na esfera humana, o mal radical não poderia ser punido e, logo, perdoado, pois não se saberia sequer o que significa perdoá-lo, já que é quase intangível ou imensurável. Os homens não podem punir aquilo que não podem perdoar e vice-versa. Nesta concepção, punir não é o oposto de perdoar, eles são, na verdade, similares, porque ambos tentam pôr fim às conseqüências negativas de um ato que, por si só, continuaria indefinidamente. Essas ofensas, que são regidas pelo mal radical,

“transcendem a esfera dos negócios públicos e das potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar’” (idem; 253)

Aparentemente, Derrida defenderia opinião oposta: o perdão só existe de fato quando é incondicional e quando perdoa o imperdoável. É incondicional porque não espera nenhuma contrapartida do ofensor, que não precisa demonstrar nenhuma bondade, ou seja, se for portador de um mal absoluto, ainda maior será o perdão. Para perdoar o imperdoável é preciso perdoar um mal sem justificativa ou finalidade, cometido por mero gozo pelo sofrimento do outro. Logo, pode se intuir que, para Derrida, o perdão por excelência é aquele que perdoa o mal radical.

Entretanto, ambos possuem uma tendência similar que é a de reduzir o espectro de possibilidades do perdão. Arendt, de certa forma, desconsidera o perdão ao mal radical, e Derrida, o perdão cotidiano, ou em suas palavras, condicional.

É importante se questionar qual seria o interesse, para a sociedade, em desclassificar certos tipos de perdão. Poder-se-ia argumentar que é para sustentar uma moral e criar uma linha de separação entre o depravado, mas aceitável, e o simplesmente monstruoso.

No entanto, se na realidade constatamos que uma vítima pode perdoar o dito “mal absoluto”, o que deve ser feito então? Condená-la? E mais, como continuar

defendendo teoricamente que este perdão é impossível quando há provas empíricas do contrário? Evidentemente, se a pessoa afirma ter perdoado, não se deve pretensiosamente afirmar que o perdão não se efetivou.

Além de ser eticamente indesejável, a comparação entre os “tipos de perdão”, o condicional e o incondicional, o dos pecados e o do mal radical, é pouco profícua teoricamente, já que ambos pensadores ressaltam que cada perdão é único e, portanto, incomparável. Em adição, as experiências de dor e sofrimento são tão subjetivas que mal podem ser partilhadas, comunicadas, quanto mais comparadas. Quem seria o responsável e com que critérios se criaria esta qualificação do perdão? Quem, além da vítima, teria o direito de afirmar o que é perdoável e o que não é?

Estas definições do fenômeno pecam justamente por querer lhe impor barreiras, desperdiçando as diversas manifestações daquilo que é um ato bastante complexo. O perdão não segue a mesma lógica da punição e da retribuição que determinam sua intensidade proporcionalmente à gravidade do ato; como já foi dito, ele ultrapassa o crime e se volta para o indivíduo.

Esta tentativa de se classificar certos atos como imperdoáveis, está baseada na noção de mal radical. Entretanto, pode-se argumentar que não existe bem ou mal absoluto na realidade humana, uma vez que a característica do homem, em oposição à divina de completude e perfeição, é a contradição, a imperfeição. Assim, um homem – ou um ato humano - não poderia ser completamente, perfeitamente mau.

Geralmente quando se crê no mal radical, mas se quer evitar a idéia de monstro, se promove uma separação entre ato e agente. Assim, Tutu acreditava que um ato poderia ser monstruoso, mas um ser humano não. “Por mais diabólico que seja um ato, ele não transforma o perpetrador em um demônio” (TUTU: 2000; 83).

Da mesma forma, Arendt explica em seu livro “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal” que o mal radical que irrompeu na esfera pública durante o regime nazista era um produto de homens normais. A obra da autora foi fundamental para desconstruir o imaginário do monstro, pois demonstra que os crimes não tinham sido cometidos, como era de se esperar, por indivíduos perversos, sádicos, mas por pessoas comuns, caracterizadas por uma superficialidade e falta de pensamento crítico.

Esta mudança na terminologia, de mal radical para banalidade do mal, não significa que ela tenha abandonado o primeiro conceito, mas que a idéia de que o homem capaz do mal radical era necessariamente um monstro estava equivocada, porque, dentro do contexto de sistemas totalitários, o mal radical é realizado por indivíduos comuns. Esta parece ser uma forma de conciliar a visão de mal absoluto sem comprometer a humanidade dos indivíduos.

No entanto, pode-se argumentar que o ato e seu agente estão ligados, não sendo possível, sem recorrer a uma separação esquizofrênica, um homem agir inumanamente. Se a ação é o que caracteriza o homem e é marcada pela necessidade de ser perdoada, então, o homem capaz de atos imperdoáveis perde automaticamente sua humanidade.

Além disso, como Arendt explica, toda ação revela seu sujeito. Assim, o ato sempre refletirá as incoerências do agente, isto é, o mal absoluto teria que ser produzido inevitavelmente por um indivíduo monstruoso. Portanto, a separação entre homem e ação não é uma solução que sustente a existência do mal radical sem apontar para a figura do monstro. Parece mais provável, pois, que o mal absoluto não exista.

“... toda a molécula, está sendo atingida pela perfeição e pela imperfeição - não há um único átomo que você possa apontar e dizer ‘Isso é mal absoluto e isso é bem absoluto.’ Bem e mal não são nunca absolutos. Todo bem é imperfeito a sua própria maneira e todo mal tem um potencial subjacente de ser bom.” (KROG: 2000; 342)

A idéia do monstro pode ser considerada uma forma de fechar os olhos para o fato de que a capacidade para o mal é também, infelizmente, uma característica da espécie humana. O monstro é um modo de separar o pior do homem, defini-lo e expulsá-lo da sociedade. Este movimento parte do pressuposto de que pertencer à humanidade é um privilégio do qual nem todos os homens podem usufruir. O problema deste raciocínio, como mostrou Arendt, é que, em contextos de violação em massa dos direitos humanos, o “*monstrum*” se torna a ordem.

O fato de o monstro se tornar ordinário e ter assumido múltiplas faces ao longo do século XX, entretanto, não serviu de alerta para que esse mecanismo de excluir o mal da esfera de possibilidades do homem comum fosse abandonado. Admitir e conhecer o

mal é o primeiro passo para a sua prevenção. No esforço de promover uma consciência de que certas pessoas, certas ideologias, devem ser evitadas, porque são o mal absoluto, acaba se incentivando uma alienação, pois não demonstra que o mal a ser evitado não está só no outro, mas em todos: “Ao recusar a admitir que ele é humano como você, você está dizendo que você não é capaz do que ele fez. Aí você pode relaxar. E eu digo que você é capaz disso.” (idem; 342)

Como Tutu lembra, um dos problemas da idéia de monstro é que ela impossibilita que os criminosos sejam responsabilizados e, conseqüentemente, cobrados por seus atos, pois está se declarando de antemão que não são agentes morais, capazes de realizar escolhas éticas como os outros humanos. A idéia do monstro também traz como conseqüência o abandono destes indivíduos que estariam para além de qualquer tentativa de transformação e recuperação.

O monstro, apesar de ser um operador conceitual extremamente arcaico, ainda é revestido de muita credibilidade e legitimidade intelectual e social. Isso poderia ser explicado pelo fato de que é uma maneira de se impedir a tentativa de compreensão do criminoso e de seus atos, pois geralmente se acredita que entender necessariamente inclui aceitar e até mesmo perdoar. Esta conseqüência lógica, como já se sugeriu, é incorreta, uma vez que entender, assim como perdoar, não gera “flexibilização dos valores morais”, apesar de este ser um risco. Este risco existe porque há uma ignorância sobre tais temas, possibilitando que se confunda perdão com esquecimento e compreensão com leniência. Dentro do mesmo argumento, há quem defenda que nenhuma linguagem deve ser criada para entender o mal, pois fazê-lo seria uma “obscenidade”.

Outro possível motivo para a permanência do “monstro”, é que existe uma noção de conhecimento que afirma que ele implica necessariamente uma tentativa de empatia. Por isso, é tão comum se resistir à intenção de entender o criminoso (ou seu ato), pois a sociedade tem medo de se identificar com ele, percebendo que o mal é sempre uma possibilidade para todos.

Por outro lado, existe uma concepção de conhecimento que defende o contrário. De acordo com Nietzsche, o que o motiva é, na verdade, um desejo de destruir o objeto de conhecimento. Dentro desta teoria, compreende-se mais facilmente como os estudos

sobre a malignidade geraram ainda mais preconceitos e estereótipos, contribuindo para estigmatizar o tema.

Mas, se os monstros podem sentir dor, empatia, remorso e pedir perdão como seres humanos, porque o lado bom da humanidade falhou quando ele era mais necessário? Uma resposta incompleta, mas capaz de colaborar enormemente para o entendimento deste problema é a do condicionamento. É extremamente relevante ressaltar o papel que o contexto, como o de sistemas onde a violação dos direitos humanos é a norma, possui na realização de atos malignos. “Encontrar com aqueles que eram antes engenheiros do mal em atrocidades patrocinadas pelo Estado pode prover lições importantes de como ‘monstros’ são produzidos em um sistema político que utiliza violência repressiva para atingir seus fins” (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 16).

É evidente que não se pode, a partir deste argumento, concluir que o monstro é apenas uma vítima de um sistema maléfico, pois o mal é sempre uma escolha pessoal, e cair em um determinismo social é simplificar excessivamente a questão, uma vez que sempre se pode opor a isto provas de indivíduos que dentro dos mesmos sistemas opressivos conseguem resistir ao mal.

Assim, o condicionamento é, no mínimo, uma forte influência sobre o ofensor e deve ser considerado como uma componente necessária de uma tentativa de compreensão mais complexa do mal. O que está por trás deste pensamento é a ideia de que estruturas de uma sociedade saudável não colocariam os sujeitos em posições em que eles precisassem escolher entre cometer ou não uma atrocidade. “Se a violência é uma escolha que eles fazem, e, conseqüentemente, responsabilidade pessoal deles.... a nossa incapacidade de protegê-los de terem que se confrontar com essa escolha é uma escolha que nós fazemos.” (RHODES apud GOBODO-MADIZIZELA: 2004; 59)

Na criação deste contexto de condicionamento ideológico, o apartheid era apoiado pela Igreja Reformada Holandesa. Seus padres rezavam junto com os soldados para que os inimigos fossem derrotados e cada um recebia uma bíblia marcada com passagens de inspiração e com uma mensagem especial do Presidente P.W Botha.

Quando perguntado sobre seu papel no regime do apartheid De Kock respondeu sem hesitar: “A crusader” (cruzado, expedicionário das cruzadas). O condicionamento

religioso era bastante convincente, como se percebe na ocasião em que De Kock mata um guerrilheiro da SWAPO (South West African People's Organization – organização do povo do sudoeste africano) e depois descobre uma Bíblia na sua mochila. Para ele, esta foi uma das suas experiências mais perturbadoras sob serviço do governo, que abalou profundamente sua convicção:

“Aqui nós temos um homem da SWAPO que é suposto ser um comunista, que é suposto ser o inimigo, a personificação do Anticristo, que também às dez para uma naquela manhã pode ter lido a mesma lição da Escritura que dizia que o inimigo seria entregue em suas mãos. Agora, de que lado Deus está agora? (...) Eu esperava encontrar um Pequeno Livro Vermelho ali ou um dos escritos condensados de Lênin. E aqui eles têm a mesma Bíblia que meus homens e eu carregávamos nas nossas mochilas. Eles tinham exatamente a mesma Bíblia...” (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 71)

Apesar de todo o sofrimento que esta lembrança lhe causava, isto não havia sido suficiente para interromper suas matanças. Como lembra Gobodo-Madikizela, a informação pode não ser capaz de mudar a atitude de uma pessoa, pois ela deve passar da reflexão para a ação. De Kock afirma que este foi o momento em que suas convicções começaram a fraquejar e as dúvidas apareceram, mas que continuava seu trabalho ainda assim, porque os assassinatos tinham sido sancionados pelas mais altas autoridades e a comunidade afrikaner cobrava incessantemente resultados, alvos, algo que mostrasse que as instituições estatais de segurança estavam fazendo tudo o possível para protegê-la.

Outra razão para continuar era que o inimigo estava utilizando os mesmos métodos e, de fato, o ANC foi responsável por ações que causaram a morte de muitos civis brancos. De Kock ressalta: “Uma bomba plantada pelo ANC no Wimpy Bar matou crianças, mulheres, famílias. Todas as vezes que o ANC atingia alvos – civis – o número de pedidos para entrar na Vlakplaas (policia secreta do apartheid) subia.” (idem; 74). O medo de De Kock era de que, se ele não lutasse, os negros dizimariam os brancos, como, segundo ele, havia acontecido nos anos 60 em outros países da África em que os negros tinham conquistado o poder.

Assim, dentro de regimes injustos, o perpetrador racionaliza seus atos de forma a torná-los legítimos. Isto é, se os inimigos estão fazendo o mesmo, seus atos são a expressão de um dever genuíno de proteger sua nação, seu grupo étnico, sua família, dos outros. Esse raciocínio acaba criando uma verdade que impede que o criminoso sinta culpa por seus crimes. Sobre De Kock, Gobodo-Madikizela explica que algumas pessoas nesta situação percebem que seus atos estão “simplesmente para além do que a maioria dos seres humanos pode entender... estava para além do que *ele* podia entender”.

Desta forma, certos indivíduos, quando confrontados com seus atos, suspeitam de que, apesar de constituírem um sacrifício pela causa, são moralmente horrendos e, por isso, se agarram fortemente à crença de que eram corretos. Ou seja, pode-se perceber que tentam justificar o crime cometido para salvaguardar uma dignidade, uma identidade de seres humanos respeitáveis.

Referida à obra de Hannah Arendt, Gobodo-Madikizela ressalta a existência de pessoas que sequer apresentam traços deste conflito interno, essa tentativa de suprimir a verdade de seus crimes. Este era aparentemente o caso do funcionário nazista, Eichmann, descrito por Arendt em seu livro sobre a banalidade do mal. Nele “havia somente o vazio, o nada, uma parede impenetrável” (idem; 23).

Para Gobodo-Madikizela, esta é a diferença entre os nazistas e os perpetradores do apartheid. Os primeiros, pelo menos a maioria deles julgada em Nuremberg, não negavam o que ordenaram, apoiaram ou encorajaram. O que eles negavam era que suas ações eram criminosas e, portanto, dificilmente demonstravam traço de remorso. Já os políticos do apartheid, quando retirados da posição de poder, admitiram prontamente que a tortura e assassinato de opositores era crime, mas negaram estar envolvidos ou saberem do que ocorria.

Já aqueles mais abaixo na hierarquia, contra os quais havia provas, pareciam estar cientes inerentemente de que matar era errado e, em geral, quando o contexto se alterou, reconheceram seus crimes e pediram perdão.

Aparentemente, a ideologia nazista teve uma maior capacidade de bloquear ou alterar os valores fundamentais das consciências que o apartheid. Ainda assim, Arendt ressalta que sempre há a capacidade de escolha, mesmo dentro de regimes totalitários e,

no caso de Eichmann, ele teria dado evidências de que possuía uma consciência funcional – ainda que distorcida - e que poderia até ter hesitado, mas escolheu prosseguir.

Essa diferença se deu talvez porque os líderes políticos do apartheid eram cristãos fervorosos e, portanto, acreditavam que matar era pecado, enquanto os nazistas eram obrigados a renunciar à sua fé e jurar lealdade a Hitler, gerando uma crença de que estavam acima de qualquer moralidade ou critérios comuns. Ou talvez porque a intensidade do ódio, que permitiu aos alemães formularem e aplicarem a Solução Final, não estivesse presente no povo afrikaner.

Gobodo-Madikizela se questiona qual dos dois tipos de criminosos é mais depravado moralmente ou psicologicamente; aquele que, em seu íntimo, sabia que o que fazia estava errado, mas persistia no erro mesmo assim, ou aqueles que, por possuírem uma consciência distorcida, simplesmente não conseguiam perceber seus atos enquanto crimes.

Por ir contra a idéia de monstro, já que ela inviabilizava a reconciliação, a Comissão optou pela Justiça Restaurativa, que se baseia no diálogo entre vítima e ofensor e foca o crime como um dano à relação destes.

4.5. Justiça restaurativa

A justiça restaurativa é mais que apenas uma teoria em formação, é um conjunto de práticas em busca de uma teoria. Por ser muito recente e também por suas características próprias que repelem um modelo fechado e acabado, as teorias sobre justiça restaurativa ainda são muito especulativas.

Na sociedade ocidental, os primeiros movimentos de justiça restaurativa notadamente despontaram na Nova Zelândia e no Canadá, como uma reivindicação dos povos maori no primeiro e os aborígenes e First Nations no segundo. Estes povos não se sentiam contemplados pelo sistema penal tradicional e não o consideravam legítimo. Queriam que seus próprios modelos de resolução de conflitos fossem incorporados ao sistema oficial. Havia, portanto, um “déficit comunicativo” entre estes povos e o sistema penal, posto que eles não reconheciam uma série de valores e métodos da

justiça tradicional.

As formas de estas comunidades lidarem com o conflito passava pela reconciliação, o problema era debatido pela comunidade e se chegava a um consenso quanto a reparação do dano. Inicialmente, estas práticas foram limitadas à justiça de menores, mas, após seu enorme sucesso, foram estendidas para a de adultos também.

Por ser esta sua origem e de acordo com seus princípios, a justiça restaurativa se caracteriza por ser diversificada, adotando uma resposta distinta para cada contexto: “procurar um conceito unívoco e simples poderia ensejar uma visão reducionista de uma proposta cuja riqueza está justamente na diversidade e na flexibilidade, o que permite a sua melhor adaptação a diferentes cenários sociais.” (SICA: 2007; 16)

A justiça restaurativa aparece, portanto, como uma alternativa ao modelo penal tradicional calcado no processo e na punição, apresentando a possibilidade da mediação e da reparação. Segundo a definição de Myléne Jaccoud

“... justiça restaurativa é uma aproximação que privilegia toda a forma de ação, individual ou coletiva, visando corrigir as conseqüências vivenciadas por ocasião de uma infração, a resolução de um conflito ou a reconciliação das partes ligadas a este” (JACCOUD apud SICA: 2007; 11).

O mediador, geralmente, conversa com os participantes antes da mediação e explica minimamente a experiência, preparando-os para o evento. Posteriormente, a vítima e o ofensor, acompanhados, caso assim o desejem, de pessoas consideradas referências importantes em suas vidas, se reúnem com o mediador. Após a reunião, há o período de acompanhamento da situação, a verificação de que ambas as partes estão cumprindo o “pacto” e o criminoso está se esforçando para reparar, na maioria das vezes de forma simbólica, os danos.

Resumidamente, a justiça restaurativa consiste em práticas que surgiram em decorrência, primordialmente, de três fatores: os movimentos de contestação das instituições repressivas, como os estudos da Escola de Chicago; os movimentos pró-vítimas dos anos 1970 e 80; e a reação de determinados grupos culturais minoritários contra a neutralização de práticas comunitárias de resolução de conflitos, como já foi mencionado.

Os movimentos de valorização das vítimas podem desvirtuar-se para uma ainda maior radicalização do sistema judiciário e a privatização do Estado para promover a vingança pessoal. Porque, dentro do sistema tradicional, a vítima não pode ter influência sobre a decisão final e isso é benéfico, já que evita a injustiça no sentido de que homogeneiza os veredictos segundo uma única lei. Já na justiça restaurativa ocorre o contrário, a vítima gerencia o conflito juntamente com ofensor.

Esta constitui uma das grandes novidades da justiça restaurativa, a possibilidade de ambos se reapropriarem do conflito. Como a participação é parte essencial do processo, a justiça restaurativa precisa ser flexível, pois tem que possuir a capacidade de absorver culturas, linguagens e vocabulários específicos, para ser de fato produto de seus agentes locais.

Portanto, a justiça restaurativa é uma alternativa que permite a valorização da vítima sem que isso signifique a vingança. Isto é, ela aponta para uma outra forma de lidar com o sofrimento que não a retribuição do sofrimento no outro, mas a restauração. Da mesma forma, ela permite que o ofensor se aproprie do conflito, uma vez que possibilita, se não a expressão de remorso, pelo menos *accountability*, traduzido por Sica como “responsabilidade ativa”, isto é, o ofensor busca ativamente soluções, forma de reparar o dano. Logo, a justiça restaurativa favorece o *empowerment* (recuperação de poder, reapropriação de poder) de todos os atores, a vítima, o ofensor e a comunidade.

Perdão e arrependimento também podem ser metas restaurativas, mas não são um pressuposto necessário. O foco nestas facetas da restauração vai depender de cada experiência e prática de justiça restaurativa. Normalmente, ela é criticada por abranger estes mecanismos e conceitos, acusada de se identificar com o discurso religioso. Realmente, a religião pode se envolver nos processos de justiça restaurativa, mas isso não constitui em si um problema, já que seu objetivo é incorporar as sabedorias populares e procedimentos de resolução de conflitos das culturas locais e isto muitas vezes inclui a religião. Os críticos que focam neste aspecto, falham em não perceber o que já foi alertado por muitos teóricos, inclusive Foucault, que a própria justiça punitiva está casada com a moral cristã do pecado e do castigo.

Este novo modelo se apóia na redefinição do crime, que deixa de ser somente uma ofensa contra o Estado, baseado no princípio da legalidade, para ser,

principalmente, uma ação que causa danos aos indivíduos e ou à comunidade, bem como às relações entre os envolvidos. A preocupação da justiça restaurativa é, portanto, lidar com esta outra dimensão do crime, reparando as relações que foram danificadas. Ela foca as conseqüências do crime, estimulando soluções holísticas do conflito.

Por todos estes motivos, a justiça restaurativa tende a intensificar a participação da comunidade, reforçando seus laços. Conseqüentemente, contribui também para a diminuição da sensação de insegurança individual e coletiva.

Segundo Sica, a justiça restaurativa é uma forma de democratizar a justiça, pois reside na participação popular e cidadã. Para ele, a democracia pode ser de caráter disjuntivo, isto é, somente atingir determinados âmbitos da sociedade e o sistema penal permanecer, em grande parte, à margem deste processo, como um instrumento de controle das classes baixas pela elite. Estigmatizando o criminoso, todo indivíduo acusado, que corresponde a um certo “tipo social”, é interpretado através de uma série de preconceitos que pesam contra ele no processo. A justiça restaurativa iria contra essa coisificação da vítima e do ofensor, dando oportunidade para as particularidades aparecerem. Assim, apesar do regime democrático, no sistema judiciário tradicional é onde se permitem e, até se incentivam, as atitudes autoritárias.

Com isso, a justiça restaurativa evita, até certo ponto, expor o ofensor à vergonha. Na verdade, ela ajuda, de acordo com os princípios democráticos, a promover valores de uma sociedade da interioridade, pois incentiva, através do diálogo, o ofensor a admitir a responsabilidade de seus atos e perceber a gravidade de suas conseqüências. Geralmente, na justiça retributiva, para escapar à punição o ofensor nega o máximo que pode a sua culpa. A justiça restaurativa estimula a moral da interioridade, em que o indivíduo é seu próprio juiz e deve ter uma postura ativa na correção de seus erros, em detrimento da moral da exterioridade, que se preocupa apenas em esconder o erro da sociedade.

Como afirma Foucault, no livro “A verdade e as formas jurídicas”, a concepção de crime enquanto dano é antiga e data da reelaboração teórica criminal do século XIX, levada a cabo por certos expoentes como Beccaria, Bentham, Brissot, entre outros. Esta reelaboração defendia que o crime não deveria mais estar identificado à falta moral ou religiosa, isto é, o crime era apenas a ruptura com a lei civil. Esta lei estaria baseada não

em uma moral religiosa, mas naquilo que é ou não útil para a sociedade. Daí se conclui que o criminoso é o inimigo social, interno, descrito por Rousseau como aquele que rompe o pacto social, ou seja, o crime é um dano, uma perturbação da sociedade.

Conseqüentemente, a lei penal não pode mais prescrever uma vingança, a redenção de um pecado. Ela deve apenas reparar a perturbação causada ou impedir que um novo dano seja causado. Estes pensadores sugeriam uma série de penas coerentes com este arcabouço teórico que, contudo, não foram implementadas com sucesso. Na verdade, muito contraditoriamente, a pena que se estabeleceu, quase sem requerer justificação teórica, foi a prisão. Assim, as praticas penais foram se afastando cada vez mais do objetivo de salvaguardar a sociedade para se aproximar do desejo de controle dos indivíduos e suas potencialidades.

A prisão aparecia não enquanto punição, mas como “remédio” para o criminoso. “Esta idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa idéia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificação alguma ao nível do comportamento humano” (FOUCAULT: 1996; 98) é uma idéia policial, que se desenvolve fora do âmbito da justiça e do Direito, se impondo a eles.

A justiça restaurativa aparece em um momento onde a relativa falência do modelo prisional, devido a sua ineficácia e a sua capacidade de aumentar ainda mais a quantidade geral de sofrimento humano, já é evidente. O papel reparador da prisão é entusiasmadamente questionado, uma vez que se percebe que ela funciona, na maioria das vezes, como um fator de incentivo da violência e criminalidade dos indivíduos que lá permanecem. A justiça restaurativa pode ser considerada uma alternativa eficaz ao encarceramento e à retribuição, pois estabiliza – quando não diminui – os índices de reincidência e aumenta os de satisfação das vítimas e dos ofensores, bem como reduz os sentimentos de ódio que incitam a vingança, interrompendo a espiral ascendente da violência.

De forma simplificada, ela substitui a figura do promotor ou do Estado pelo mediador. Este é, preferencialmente, um leigo na área do Direito, comumente advindo da psicologia ou do serviço social. Este profissional, entretanto, pode assumir inúmeras formações, uma vez que a justiça restaurativa pretende ser uma abordagem interdisciplinar de uma questão naturalmente complexa como o crime.

É relevante ressaltar que o mediador não deve ser uma autoridade, como o juiz é no processo penal, ele não tem um mandato decisório. Sua função é de agir apenas como facilitador do diálogo entre as partes, não sendo necessário, para o sucesso da mediação, que um acordo seja traçado².

Estas características do mediador são essenciais para que ele possa estar no mesmo nível dos participantes da mediação. Não possuindo o vocabulário hermético e incompreensível do Direito, o mediador não oprime os atores e consegue dar voz aqueles que, dentro do contexto jurídico padrão, se sentiriam intimidados e incapacitados de falar.

Como explica Sica, o processo penal sofre de um duplo déficit comunicativo. Em primeiro lugar, porque impõe, através do excesso de formalidade e complexidade, “barreiras de linguagem” que tornam a atividade dos tribunais completamente incompreensível para um cidadão comum. A linguagem jurídica permite a transformação de um problema das pessoas em eventos jurídicos, ao utilizar um código restrito de comunicação. Disso resulta que os atores não se sentem corretamente interpretados pelo sistema, além de não entenderem o conteúdo e a forma das decisões judiciais.

No tribunal o juiz exerce o controle da comunicação, desenvolvendo uma “comunicação de mão única”, um monólogo, em que ele escolhe, de forma “altamente seletiva”, quais informações são relevantes ou não para processo. Não existe, pois, espaço para a expressão das emoções e perspectivas dos atores, ainda que sejam relacionadas ao crime. Não poder se comunicar significa que os envolvidos têm pouca ou nenhuma capacidade de influenciar o processo decisório, isto é, a comunicação neste contexto está intimamente ligado ao poder.

Se o primeiro déficit aponta para uma falta de comunicação entre o sistema e os cidadãos, o segundo trata da falta de diálogo entre as partes. A vítima é suprimida pelo Estado e o ofensor é oprimido.

² Existem modelos mais “utilitaristas”, como o da Victim-Offender Reconciliations Programs (VORP), vertente mais comum nos EUA e Canadá, que privilegia o acordo, sendo este o objetivo principal da mediação. Neste caso, a comunicação é apenas o instrumento para atingir este fim. Já a vertente europeia, a Victim-Offender Mediation (VOM), não foca o acordo, a comunicação é o objetivo primordial da mediação e é esta abordagem de justiça restaurativa que foi escolhida para este trabalho.

A justiça restaurativa busca dar conta de ambos os déficits, porque não utiliza uma linguagem obscura de Direito, já que o mediador é leigo, e porque estimula o diálogo entre os atores. Isto é fundamental, pois, através da participação, os cidadãos entendem o valor das expectativas sociais compartilhadas. Esta preocupação deveria ser essencial no processo judicial tradicional, uma vez que este atribui uma responsabilidade de prevenção à pena, que é vista como um exemplo, capaz de impedir o acontecimento de outros crimes. No entanto, a mensagem do sentido das normas não atinge seu destinatário, devido às barreiras de linguagem do tribunal.

Na justiça restaurativa os indivíduos apreciam a importância das normas que regulamentam o comportamento social, pois entendem os danos que um desvio, um crime, causa e geram soluções consensuais para o problema. Desta forma, esta ética da comunicação confere legitimidade e valor à norma. Assim, na justiça restaurativa, a mensagem não é de controle social, mas de regulação, pois a mensagem é transmitida de forma que capacita os próprios cidadãos a atuar conscientemente para a recuperação das relações. Em adição, o reconhecimento mútuo da humanidade do outro também tem uma função considerável na prevenção.

Portanto, a comunicação, a linguagem, neste contexto, é o poder, por isso os participantes são incentivados assumir papéis ativos na resolução do conflito através da discussão e da negociação. De acordo com Foucault, no processo penal tradicional o procurador dubla a vítima, usando-a como pretexto para acusar o ofensor. “Os indivíduos então não terão mais o direito de resolver, regular ou irregularmente, seus litígios; deverão submeter-se a um poder exterior a eles que se impõe como poder judiciário e poder político.” (idem; 65)

Nesta visão, o conflito não é um problema a ser resolvido rapidamente e a qualquer custo, é uma parte integrante da vida do homem que por romper relações, oferece potencialidades de regulação social. O crime é, portanto, encarado neste modelo como uma oportunidade para abrir canais de comunicação que tinham sido bloqueados. O objetivo é a própria comunicação que engendra um processo de reorganização das relações.

O mediador, “neutro”, seria responsável por minorar as dificuldades de comunicação entre os atores causadas por sentimentos hostis e visões distintas. A escuta

das emoções que ocorre na mediação, permite os indivíduos confrontar concretamente os efeitos do conflito e revelem suas necessidades e valores, o que aumenta as possibilidades de se atingir um acordo satisfatório para ambas as partes e, logo, estável e duradouro. Assim, a comunicação, não é o meio para resolver o conflito, ela é o fim, pois comunicar é sempre tornar comum, o que significa que a própria comunicação, quando é efetivada, já desencadeia o processo de reconciliação.

Como já foi explicado antes, ainda seguindo o pensamento de Foucault, pode-se sugerir que o mecanismo de construção de verdade na TRC e na justiça restaurativa é o diálogo. A comunicação neste modelo é a forma de se exercer o poder e, portanto, aquela que cria conhecimentos, verdades.

“...a mediação é um processo dialético de ativação do conhecimento entre autor e vítima (que pode funcionar também como fator de estabilização social) em que o mediador é chamado para reconstruir o espaço comunicativo inter-subjetivo entre as partes e para encontrar um sinal comum que possa conduzir à superação do conflito” (MANOZZI in SICA: 2007; 53)

Usando o conceito de Mary Kaldor de “ilhas de civilidade”³, pode-se propor que estas micro-soluções, que propiciam uma convivência pacífica, possuem um efeito de “ponte”, influenciando a sociedade e modificando-a “do meio para fora”. A comunicação, dentro do contexto da mediação restaurativa, pode, pois, promover reconciliação em sociedades conflituosas, contribuindo para o estabelecimento de uma paz duradoura.

3

http://books.google.com/books?hl=ptBR&lr=&id=gABGewrkaxUC&oi=fnd&pg=PA118&dq=islands+of+civility+Mary+Kaldor&ots=fV8js61g9Y&sig=fs1IY7SL67sooDPunIVu_0d0zNE#PPA129,M1

4.6. Reconciliação

O contexto de comunicação criado pela Comissão permitiu que muitas vítimas, pessoas comuns, perdoassem e se reconcilhassem consigo mesmas e com os perpetradores. Estas pessoas simples demonstraram, ao percorrê-lo, que o caminho do perdão é possível. A questão, portanto, não pode mais ser se as vítimas são capazes ou não de perdoar, mas em que sentido os políticos, a sociedade civil, a mídia, a academia e as instituições legais estão construindo alternativas à vingança.

O que une e dá sentido aos trabalhos destes atores é a comunicação. Eles devem promover, cada um em sua área, o diálogo como forma de estimular a reconciliação. Além disso, esse diálogo deve estar permeado por uma linguagem, nacionalmente desenvolvida, que seja capaz de dar conta destas novas compreensões de humanidade e conflito. Para que novos sujeitos possam emergir, é necessário que os atores e instituições sociais ergam vocabulários e símbolos de reconciliação coletiva sem a qual ela não seria imaginável.

“Na África do Sul, por exemplo, onde a linguagem da ‘reconciliação’ definiu a maneira que esta sociedade está começando a lidar com seu passado traumático, muitas histórias de perdão realmente aconteceram. E em Ruanda, apesar de a palavra ‘r’, ‘reconciliação’, ser um tabu durante vários anos após o genocídio de 1994 contra os Tutsis, (...) o governo estabeleceu uma Comissão de Reconciliação Nacional. Assim, enquanto talvez haja valor em reconhecer e informar os limites do perdão, se eles existem, algumas sociedades estão achando mais construtivo focar em descobrir e nutrir as condições que fazem do perdão primeiramente concebível, e depois em última instância possível.” (GOBODO-MADIKIZELA: 2004; 124)

A partir desta comunicação uma cultura de responsabilidade individual e respeito dos direitos humanos pode ser estabelecida. O diálogo, no entanto, não resolve todos os problemas de uma sociedade marcada pelo conflito, certas ações concretas são cruciais para sustentar a longo prazo o processo de reconciliação. Mas permite expandir

os horizontes jurídicos, amenizar os sentimentos de vingança, auxiliar no reconhecimento e registro dos crimes do passado, restabelecer a humanidade do perpetrador e da vítima e minorar o preconceito racial.

Bem administrado, o diálogo condena os perpetradores como seres humanos que falharam moralmente, oferecendo uma oportunidade, ao menos hipotética, de recuperação do sujeito, bem como situa os crimes dentro um contexto histórico mais amplo de violência orquestrada pelo Estado.

Pode-se associar esta ética da comunicação à ética da discussão, que afirmaria que um consenso ético deveria ser oriundo da confrontação de diferentes pontos de vista e argumentos, pois não se pode confiar a uma único árbitro (um indivíduo, uma instituição, um sistema de pensamento) o poder de determinar o que é válido universalmente, justamente porque todo pensamento está marcado por seu enraizamento cultural particular. Mais uma vez, reforça-se a necessidade de a “verdade” ser criada através do diálogo.

Habermas propunha um processo de discussão pública essencialmente pluralista, criando uma “situação ideal de palavra”, na qual se busca o melhor argumento, que determine um ponto de vista que possa ser aceito sem restrições por todas as pessoas interessadas.

Entendimento discursivo entretanto só é possível se houver uma receptividade cultural, uma abertura ao outro que preceda as tentativas de comunicação e que saíam reforçadas depois do empreendimento. Isto é difícil de ser atingindo, especialmente, quando uma cultura está muito impregnada de uma violência voltada contra o outro.

Este era o caso da cultura afrikaner, como explica Krog “não são estes homens, mas uma cultura que está pedindo anistia” (KROG: 2000; 121). Para ela, os líderes da comunidade afrikaner deveriam auxiliá-la na redefinição da “*afrikanerhood*”, o que significaria ser afrikaner, mas eles mantiveram a postura de negação dos crimes do regime, deixando a comunidade branca perdida, sem rumo.

“Ele cita Jürgen Habermas: Culpa coletiva não existe. Quem quer que seja culpado vai ter que responder individualmente. Ao mesmo tempo, existe tal coisa como uma responsabilidade coletiva por um contexto cultural e mental que torna possível crimes contra a

humanidade. Deve-se estar ciente do fato de que tradições são ambivalentes e que deve-se permanecer crítico das tradições e ser bastante claro sobre o que deve ser continuado. (...) Como a Alemanha, a África do Sul sempre terá que questionar sua mentalidade, enquanto comunidades com uma cultura democrática mais forte não precisam fazê-lo tão frequentemente.”(idem; 32)

Tutu, entretanto, acredita que existe uma continuidade entre passado e presente das comunidades e que uma nova geração partilha dos benefícios e das glórias geradas pela anterior e, portanto, deve partilhar também a culpa e a vergonha pelos crimes do passado. Assim, discorda da visão, segundo ele muito presente na comunidade judaica, de que só aqueles que morreram poderiam conceder o perdão e que não se pode falar em nome deles. Para Tutu, se a geração do presente não puder legitimamente perdoar ou pedir perdão em nome de seus familiares ou antepassados não há reconciliação possível.

“É um pouco difícil para mim entender como é que os judeus estão dispostos a aceitar a substancial compensação sendo paga como reparação pelos governos europeus e instituições pela sua cumplicidade no Holocausto. Porque se nós aceitamos o argumento de que eles não podem perdoar em nome daqueles que sofreram e morreram no passado, a lógica deveria ditar que aqueles que não sofreram diretamente como resultado da ação em relação a qual a reparação está sendo paga também deveriam ser incapazes de receber compensação em nome dos outros. A postura deles também significa que ainda há um enorme obstáculo para a retomada de relações mais normais e amigáveis entre a comunidade dos perpetradores e a comunidade daqueles que foram ofendidos. (...) É uma bomba relógio que pode explodir a qualquer momento, tornando o novo relacionamento vulnerável e instável. (...) Eu posso só imaginar o que aconteceria se os africanos dissessem que não há nada que os europeus pudessem fazer para retificar a sordidez do comércio de escravos; que os africanos vivos hoje nunca podem ter a temeridade de perdoar os europeus pelo ultraje que foi a escravidão, em que em uma estimativa conservadora cerca de 40 milhões de pessoas morreram, à parte de todas suas outras conseqüências perniciosas (...). Se nós vamos seguir em frente e construir um novo tipo de comunidade mundial tem que haver uma forma pela a

qual nós possamos lidar com um passado sórdido.”(TUTU:2000; 278)

Esta abertura à reconciliação depende também de investimentos práticos que possuem mais que apenas um valor simbólico e discursivo, mas também são condições essenciais para uma paz duradoura. Estas ações seriam as reparações e uma mudança no contexto social e econômico. É claro que gestos simbólicos de paz como inimigos políticos apertarem as mãos, posarem para fotos juntos e modificarem sua linguagem, têm um poder de reconciliação muito importante, mas em determinado momento o discurso precisará vir acompanhado da ação.

A reparação podia consistir em diversas iniciativas diferentes e, uma delas, foram os enterros organizados pela TRC. Segundo Tutu, havia mais de 200 casos de pessoas desaparecidas que chegaram até a Comissão. Com as informações contidas nas inscrições dos pedidos de anistia, ela conseguiu encontrar cerca de 50 corpos. A maioria estava enterrada em fazendas do interior do país que tinham sido cedidas ou alugadas pelo governo para as atividades secretas da polícia, como a tortura.

Grande parte dos restos mortais que foram encontrados puderam ser identificados devido aos testemunhos dos perpetradores e porque muitas das vítimas tinham sido enterradas junto com seu documento de identidade. Esta foi uma responsabilidade que não estava prevista no mandato da TRC e, como muitas das atividades da Comissão, foi imposta pelas condições do trabalho. Nestes casos, apesar de não haver orçamento designado para exumação, a Comissão proveu um enterro decente, inclusive com honras militares. A possibilidade de enterrar os restos mortais de um familiar foi uma das ações da TRC que contribuiu intensamente para a recuperação da dignidade das vítimas e para a reconciliação delas com suas memórias.

Apesar da TRC também ter sugerido a criação de clínicas e monumentos, a principal proposta da Comissão era recomendar que o Estado pagasse uma quantidade de dinheiro, a ser distribuída individualmente, para todas as vítimas após o fim da TRC. Esta deveria ser uma quantia considerável, o suficiente para trazer uma mudança qualitativa na vida da vítima. Mas era admitido que a perda da vítima nunca poderia ser reparada, isto é, o objetivo da reparação era o efeito simbólico de reconhecimento do sofrimento e de um pedido de perdão da nação como um todo.

Para Krog, em comparação com as reparações que os alemães produziram para as vítimas do holocausto, a solução da Comissão foi modesta e pouco criativa, ou seja, muito decepcionante.

“Que tipo de reparação foi feita pelos Alemães?’ Ele provê uma lista impressionante, variando de pensões a transporte grátis, líderes ajoelhando em memoriais judeus. E dinheiro – dinheiro da República Federal da Alemanha foi o maior fator de contribuição para a total industrialização de Israel... Eu escuto perplexa, pensando sobre o documento de reparação pouco imaginativo desenhado alguns meses atrás.”(KROG: 2000; 171)

Parece ser uma unanimidade que as reparações foram uma grande falha da Comissão. Muitos problemas sobre a identificação daqueles que deveriam recebê-las apareceram. Nos casos de vítimas primárias as diretrizes eram claras, elas deveriam receber reparação se elas mesmas tivessem sofrido diretamente uma violação.

Já o conceito de vítima secundária gerava uma série de dificuldades: Se um homem é morto, quem deve receber reparação? Sua mãe? Sua esposa e filhos? E se ele tiver tido filhos com outra mulher? Um ativista político que foi impossibilitado na época do apartheid de freqüentar a escola e se encontra atualmente sem trabalho e sem educação, mas nunca sofreu diretamente uma violação, deve receber reparação? Tais questões são muito importantes para um país que não possuía muitos recursos sequer para lidar com seus problemas internos de contenção da epidemia de HIV, falência do sistema de saúde, pobreza etc., quanto mais pagar reparações a um grande número de vítimas.

Mas a falha mais grave foi que as reparações deveriam ter sido parte do mandato da TRC, isto é, ela deveria ter recebido um orçamento destinado a pagá-las. Na verdade, o seu papel era limitado a fazer recomendações para o Estado. Tutu aconselha que futuras Comissões de Verdade e Reconciliação garantam o poder e os meios para implementar alguma forma de reparação rapidamente sem o envolvimento do governo e sem que este tenha o poder de intervir através de sanções.

Isto gerou um grave problema, porque, passados três anos da entrega do

relatório final da TRC, as vítimas ainda não tinham recebido as reparações devido às burocracias e ao longo processo político de concessão, que envolvia o Presidente e o parlamento. E, todo este tempo, os perpetradores já desfrutavam da anistia concedida. A situação é complicada, pois a reparação deveria ser uma forma de contrabalancear a anistia, que retirava a possibilidade das vítimas de processarem os perpetradores. Por este motivo é que o Estado deveria assumir a responsabilidade pelas reparações.

A TRC definiu que 20 mil vítimas deveriam receber reparações individuais de 3.830 dólares por ano, durante um período de seis anos, a começar a partir do encerramento das atividades da Comissão. Antes desta data, as vítimas poderiam pedir até 330 dólares para emergências.

Mesmo Tutu reconhece que a definição de quem se qualificava como vítima não deixava de ser um pouco arbitrária. Além dos motivos já apontados antes, o conceito de violação descrito na lei era bastante questionável e, como Tutu ressalta, grande parte da sociedade sul-africana poderia ser considerada vítima (os que sofreram com as remoções forçadas, os que receberam educação e tratamento médico inferior devido a suas raças, só para citar alguns exemplos). Assim, alguns casos tiveram que ser privilegiados para reduzir o escopo das reparações ou todo o esforço seria em vão.

Outro aspecto importante da reconciliação que a Comissão ressaltou em seu relatório mas que não cabia à ela resolver eram as enormes disparidades econômicas da África do Sul. De certa forma, esta reparação era tarefa do novo governo, que deveria promover o quanto antes uma maior igualdade através de políticas públicas sociais e afirmativas para a comunidade negra desfavorecida. Para algumas pessoas, os governos de maioria negra que se sucederam deixaram muito a desejar neste tópico e decepcionaram pela alta incidência de corrupção.

“Um relatório das Nações Unidas indica que a África do Sul tem a divisão mais feroz entre ricos e pobres do continente africano inteiro. A comissão disse que essa situação é um desastre esperando para acontecer e a separação tinha que ser fechada urgentemente. ... nós fizemos questão de afirmar que a menos que haja real transformação material na vida daqueles que foram as vítimas do apartheid, nós podemos igualmente dar adeus à reconciliação. Ela

simplesmente não vai acontecer sem certa reparação.”
(TUTU:2000; 229)

Outra crítica à Comissão relacionada à reconciliação é o fato de que ela não previa um programa de acompanhamento terapêutico de longo prazo para as vítimas e perpetradores que participaram da TRC. Este serviço era disponibilizado às vítimas durante as audiências, mas Tutu nota que “... é possível que tenha havido pessoas que, porque elas reabriram suas feridas diante de nós e não receberam ajuda profissional suficiente para lidar com a angústia, foram embora mais traumatizadas que antes.” (idem; 233). Mais uma vez, a Comissão teve que se ater a aconselhar o Estado na criação tais serviços, quando estes deveriam fazer parte dela.

Outro fracasso da Comissão foi a sua dificuldade de atrair a participação em massa da comunidade branca, seus líderes ou das forças armadas: a maioria da comunidade afrikaner se contentou em acompanhar as atividades pela mídia; similarmente, não houve um líder branco que conseguisse mobilizá-los em torno do processo; e, enquanto a polícia do apartheid compareceu em grande número na Comissão, as antigas forças armadas do país (South African Defense Force – SADF) se excluíram do processo.

Geralmente, os líderes afrikaners que compareceram à TRC eram representantes de seu partido, como foi o caso de F.W de Klerk, não assumindo uma responsabilidade pessoal pelos crimes. Houve casos de ex-ministros que fizeram pedidos de anistia individuais, mas eles não eram a maioria.

Já o ex-presidente P. W. Botha foi intimado a comparecer à Comissão por ter sido acusado de crimes durante os testemunhos dos perpetradores de baixo escalão, que não estavam dispostos a funcionarem como bode expiatório. Botha se recusou a aparecer na TRC. Chegou a ser condenado à prisão e multa em um tribunal comum por não obedecer à intimação, mas conseguiu escapar devido a uma tecnicidade.

A Comitê de Anistia preparou uma audiência especial para abordar as inscrições dos pedidos de anistia dos partidos. O ANC e o Partido Nacional (NP) se inscreveram, seguidos pelo IFK (Inkatha Freedom Party), que resistiu muito, mas eventualmente participou do processo.

O partido era muito agressivo em relação à TRC e somente instruiu oficialmente seus membros a se aproximarem da Comissão ao descobrir que somente desta maneira eles poderiam receber a reparação destinada às vítimas. Para recebê-la a vítima deveria abordar o Comitê de Violação dos Direitos Humanos e contar sua estória, que era avaliada. Se o caso atendesse aos pré-requisitos e se encaixasse nas definições de vítima, ele era encaminhado ao Comitê de Reparação e Reabilitação.

Na audiência, o IFK não teve uma participação muito engajada, as principais inscrições eram as do ANC e NP. Líderes destes partidos, Thabo Mbeki e F.W de Klerk, reconheceram os erros do passado e pediram desculpas. No entanto, a mídia internacional foi cética quanto a estes pedidos e muitos afirmaram que os líderes, especialmente os do NP, tinham sido muito vagos quanto ao que exatamente eles tinham feito de errado. O argumento de defesa do ANC era que eles lutavam por uma causa justa e o do NP, que os crimes não faziam parte da política oficial do Estado.

Pode parecer, portanto, que quando se tratava de líderes a Comissão não conseguia ter poder suficiente para molda-los ao processo, mas, na verdade, os testemunhos dados na TRC comprovaram que se eles não sabiam dos crimes era porque não queriam saber. De fato, a responsabilidade dos políticos pelos crimes do regime e da resistência ficou evidente e eles, de alguma forma, foram forçados a prestar contas.

Um líder negro intimado a responder pessoalmente por seus crimes, no Comitê de Violações dos Direitos Humanos, isto é, não compareceu à TRC representando um partido, foi Winnie Madikizela-Mandela, cuja audiência foi uma das mais importantes da Comissão.

A maratona de 19 dias que consistiu a audiência de Winnie Madikizela-Mandela, a antiga esposa de Nelson Mandela, apelidada de “a Mãe da Nação” e líder do Clube de Futebol do Mandela (*Mandela Football Club*) foi um dos momentos mais importantes, críticos e controversos da curta vida da Comissão. O Clube não era de fato um time, mas um disfarce para que o grupo, envolvido na luta contra o regime, pudesse receber investimentos do exterior, como se fosse uma ONG. O Clube acabou se pervertendo e se transformando naquilo mesmo que Winnie procurava enfrentar, a violência e a injustiça; uma clássica ilustração de como o lugar do opressor está constantemente mudando.

O time era constituído de órfãos do regime que eram acolhidos e criados na casa de Winnie, onde funcionava a sede do grupo. As crianças cresciam e se tornavam jovens radicais, dispostos a tudo e completamente devotados à sua líder. Muitos eram seus amantes ou de sua filha Zinzi.

Winnie era um ícone da luta de liberação, carismática, atraente e uma poderosa oradora. Enquanto seu marido estava na prisão, o governo fez tudo o possível para destruí-la. Ela foi banida, o que significava prisão domiciliar e que as despesas do indivíduo eram sua própria responsabilidade e não do Estado, como no caso de uma prisão comum. Durante esse período ela foi retirada de sua casa e restabelecida em uma região afastada, predominantemente rural, pouco sofisticada e politizada, que falava seSotho, uma língua que Winnie não dominava. Todos esses esforços para que ela fosse afastada da cena política.

Mas em pouco tempo ela gerou conscientização política na região, criou uma clínica e uma biblioteca e a comunidade branca local foi obrigada a pedir que ela fosse transferida por ser uma “agitadora”. O povo a admirava e ela conhecia a dimensão de seu poder e influência.

Winnie foi citada em inúmeros depoimentos dados na Comissão e os crimes cotidianos de seu time de futebol, como assassinato e tortura, cometidos dentro de sua própria residência, foram revelados. A audiência de Winnie foi um dos acontecimentos políticos mais importantes do contexto do pós-apartheid, comparável à saída de Mandela da prisão após 27 anos de encarceramento. Ela estava cotada, na época, para ser a próxima vice-presidente ou mesmo Presidente do país.

Foi para esclarecer estes eventos que Winnie foi intimada a comparecer à Comissão e, por escolha própria, pediu que sua audiência fosse aberta e pública. Durante toda a audiência, ele negou que tivesse ordenado ou participado de qualquer dos crimes cometidos em sua casa, quando não negava o acontecimento mesmo do crime. Não só isso, debochou dos depoimentos, rindo e fazendo gestos que indicavam que os indivíduos que apresentavam provas contra ela eram loucos. Junto com Winnie apareceram muitos manifestantes que a apoiavam, inclusive da Liga das Mulheres do ANC, que traziam pôsteres e gritavam palavras de ordem “Winnie não matou sozinha! Ela tinha um mandato nosso para matar!”.

Para Antjie Krog, a audiência de Winnie foi um confronto entre a nova elite política negra e os negros empobrecidos. Segundo ela, os brancos eram dispensáveis naquela ocasião, os negros estavam decidindo ali o que era certo e o que era errado, se em algum contexto era legítimo matar, ou se matar nunca era legítimo. “Esta audiência tem pouco a ver com o passado. Ela tem tudo a ver com o futuro.” (KROG: 2000; 337).

Para muitos envolvidos no processo esta foi a audiência mais difícil da Comissão e seu desfecho foi cercado de polêmica. Winnie negou saber o que acontecia em seu próprio quintal e declarou, com desdém, que os testemunhos eram ridículos. Além disso, exerceu considerável pressão sobre as vítimas e aqueles que testemunharam, que demonstraram medo e ficaram acuados em sua presença. Com o objetivo de recuperar o controle e influenciar positivamente o resultado do encontro, Tutu arriscou tudo. Em primeiro lugar, fez um discurso sobre as qualidades de Winnie e seu papel crucial na luta de liberação, apelou também para a relação íntima que sua família possuía com a família Mandela e, por fim, implorou que ela pedisse perdão por aquilo que tinha “dado errado”.

““Eu falo à você como uma pessoa que te ama muito profundamente...Eu quero que você levante e diga: ‘tem coisas que saíram errado...’ Tem pessoas lá fora que querem te abraçar. Eu ainda te abraço” - e Tutu dobra seus braços na sua frente como se a abraçasse – “...Tem muitos lá fora que gostariam de fazê-lo. Se você fosse capaz de se convencer a dizer ‘Algo deu errado...’ e dizer ‘Me desculpe, me desculpe pela minha parte naquilo que deu errado...’ Eu lhe imploro, eu lhe imploro... eu lhe imploro, por favor... Você é uma grande pessoa. E você não sabe como a sua grandeza seria aumentada se você dissesse ‘Me desculpe...as coisas deram errado. Me perdoe’”. E pela primeira vez, Tutu olha diretamente para ela. Sua voz caiu para um sussurro. “Eu lhe imploro.”” (idem; 338).

À este apelo passional Winnie responde: “O que eu estou dizendo é verdade: coisas deram terrivelmente errado e nós estamos conscientes de que houve fatores que levaram a isso. Por isto eu peço profundas desculpas.” (idem; 339).

Para muitas pessoas as desculpas de Winnie não foram sinceras e a Comissão apenas forneceu uma forma de ele sair ileso do processo. Entretanto, houve outras que

consideraram as desculpas de Winnie um grande triunfo da Comissão, nas palavras de Antjie Krog: “Ah, a Comissão! O coração mais profundo do meu coração. Coração que só pode vir deste solo – corajoso – com seus dentes firmemente na jugular da única verdade que importa” (idem; 338). Isto é, o mais relevante era que um poderoso e orgulhoso líder tinha sido forçado a admitir, em público, a verdade de que crimes tinham ocorrido e era preciso pedir perdão por eles. O objetivo da Comissão de nutrir uma cultura de responsabilidade atingiu seu ápice neste momento.

Pode-se afirmar que o modelo de sociedade da culpa prevaleceu sobre o da vergonha e que este era um dos grandes objetivos da Comissão. Como explica Krog: “A essência desta audiência foi a colisão de duas culturas vivas na comunidade negra. A cultura de responsabilidade, virtude humana, e culpa, e a cultura da honra do clã e da vergonha”(idem; 339).

Winnie representava a honra coletiva de um grupo de negros para quem o novo sistema não funcionava, pois não tinha sido capaz de lidar eficazmente com as desigualdades sociais do país. Este grupo, de fora daquele dos poderosos, buscava sua legitimidade, seu direito a status e funcionava, como todo pequeno grupo fechado excessivamente sobre si mesmo, através do *ethos* da honra. Por isso Winnie precisava se agarrar desesperadamente à honra, donde, em última instância, emanava seu poder. Se ela, enquanto líder e, portanto, membro mais honrado do grupo, admitisse estar errada, ela desonraria o grupo todo.

Na sociedade da vergonha, a verdade é sempre uma possessão do mais forte. Como afirma Foucault, em sociedades deste tipo o mecanismo de produção de verdade por excelência é a prova, onde dois indivíduos se desafiam e o ganhador automaticamente tem razão, ou seja, detém a verdade. Isto significa que os indivíduos estão em níveis hierárquicos distintos e que há regras para os mais altos recipientes de honra (reis, líderes, fortes) e há outras para os “comuns”. É por isso que Winnie acreditava que, por não ter que se sujeitar aos mesmos princípios morais que os outros, não poderia ser responsabilizada por seus crimes. Mas, ao mesmo tempo, poderia responsabilizar o governo do ANC por não distribuir adequadamente a riqueza aos mesmos pobres que ela matava.

Realmente, os membros do governo podiam ser responsabilizados por seus

erros, uma vez que a democracia está baseada em uma cultura da culpa. A sociedade da culpa e a democracia (pelo menos a sua concepção ideal) afirma a igualdade e dignidade das pessoas, independentemente de seu status. A democracia defende, portanto, que os valores são os mesmos para todos e que uma pessoa pode, pois, ser individualmente responsabilizada por um ato.

Assim, pode-se entender a Comissão como uma tentativa de disseminação do *ethos* da culpa em uma arena política dominada durante décadas por diferentes culturas da vergonha, como a afrikaner e as tribais negras. A audiência de Winnie é emblemática, neste sentido, porque Tutu consegue trazer o símbolo maior da honra para dentro da lógica da culpa.

Ao elogiar Winnie e sua trajetória política, Tutu ativa seus operativos de honra e a desafia em seu próprio terreno. Afirmando que ela merecia a honra de estar em seu lugar de direito, como primeira dama do país, e dizendo que ela poderia ser ainda uma pessoa mais honrada se reconhecesse seu erro, Tutu cria, pela primeira vez, um ambiente propício para que ela pudesse pedir perdão de forma honrada. Isso porque Winnie entendia os erros, não em termos de culpa, mas como fracassos e por isso relutava em admiti-los.

Por fim, ao implorar publicamente, Tutu comunicou que a honrava com uma igual e, no *ethos* da vergonha, um indivíduo só tem que prestar contas a um outro igualmente honrado. Ou seja, Tutu a colocou em lugar onde ela precisaria justificar seus atos e, além disso, a convenceu de que pedir perdão seria enobrecedor. No entanto, no momento em que ela pede desculpas, ela anula a cultura da vergonha e faz sua entrada na cultura da culpa. Em si, isso já consiste um grande feito, inclusive porque esse evento simbólico foi multiplicado, já que foi transmitido em rede nacional, atingindo milhares de cidadãos.

Winnie foi considerada culpada posteriormente pelo relatório da Comissão, mas não compareceu ao Comitê de Anistia por não ter feito um pedido. Assim, ainda que ainda os líderes não pedissem anistia para si mesmos, o simples fato de alguns terem sido intimados a aparecer na Comissão já constitui um fato notável, uma vez que muitos deles pareciam intocáveis devido a sua imensa popularidade. A partir dos testemunhos que os incriminavam e as suas reações a estes relatos a população poderia julgá-los

como bem entendesse.

Evidentemente, o ideal seria que eles voluntariamente reconhecessem seus atos, mas a sua influência política, que estava em jogo, os impedia, ainda mais que as pessoas comuns, de arriscar suas carreiras e reputação. Sobre as desculpas do ex-presidente De Klerk Tutu afirmou que a humilhação dos líderes não levaria à reconciliação.

“Se ele não tivesse dito nada, as pessoas teriam dito ‘Que insensível!’ Se ele não tivesse dito algo neste sentido, nós teríamos criticado ele. Ele está em uma situação que não pode ganhar. (...) O que você queria que ele fizesse? Rastejasse? Ter dito: ‘Por favor, Arcebispo, eu sinto muuuito’...? Então você teria dito: ‘Isso é genuíno? Ele não está atuando? (...) Ele não pode ganhar.’”(idem; 139)

Antes da Comissão na África do Sul já tinha havido 17 outras Comissões de Verdade e em nenhuma delas os políticos participaram. Como Krog explica, na África do Sul eles tiveram que reconhecer que era mais vantajoso estrategicamente aparecer em um evento público e moral como a TRC do que ignorar o processo que tinha se tornado tão importante para o país. Mas, talvez por essa característica de estratégia, o discurso político era completamente distinto daquele das pessoas comuns que tinham testemunhado na TRC.

Um aspecto positivo que pode ser ressaltado é que, embora os líderes não tenham pedido anistia individualmente, uma parte da população parece ter embarcado no processo de reconciliação fervorosamente, pois foram realizados muitos pedidos de “anistia por apatia”. Diversas pessoas, brancos e negros, se inscreveram por acreditar que tinham apenas fechado os olhos para os horrores do apartheid e feito nada, e por terem assistido ao sofrimento dos outros e de si sem reagirem, resolveram pedir anistia.

5. Conclusão

Após a análise dos trabalhos da Comissão para Verdade e Reconciliação, uma pergunta principal emerge: o modelo da TRC, baseado na comunicação como mediadora de conflitos, foi bem sucedido? Isto é, a Comissão atingiu a reconciliação?

Primeiramente, deve-se ter em conta que a resposta à esta pergunta não deve ser binária, sim ou não. A reconciliação, evidentemente, é um processo complexo e desigual, mais eficaz em determinadas comunidades e menos em outras, com cada indivíduo reagindo singularmente e produzindo seus próprios mecanismos de reconciliação.

É, portanto, uma resposta bastante difícil de fornecer, inclusive porque a Comissão é relativamente recente e, portanto, seus efeitos são ainda de difícil mensuração. Tal pergunta deverá ser retomada inúmeras vezes para que o esforço de reconciliação não seja esquecido e para que diferentes respostas, calcadas em momentos históricos distintos, possam abordar e discutir a efetividade da Comissão a longo prazo.

A TRC foi um empreendimento muito ambicioso e que criou expectativas altas e até mesmo impossíveis de serem cumpridas. Talvez isso se deva a um erro da própria Comissão que, no intuito de angariar participação popular, usava slogans com promessas implícitas de cura “A verdade te liberta”, “A verdade dói, mas o silêncio mata”. No entanto, o processo foi tão vitorioso no sentido de cativar a atenção da sociedade civil e de funcionar como um fórum sobre as questões da reconciliação que muitas das expectativas que foram movimentadas em torno da TRC, não estavam previstas no seu mandato.

Em comparação à outras comissões similares, a TRC foi a única que organizou audiências especiais para investigar o papel da mídia, das empresas, do setor de saúde, do judiciário na época do apartheid. Se acreditava que todas as respostas deveria ser providas pela Comissão, que tinha se transformado no único lugar onde as pessoas tinham voz. De certa forma, estas esperanças exageradas colaboraram para alimentar decepções e uma crença de que a Comissão não foi bem sucedida, especialmente entre os acadêmicos. Como Tutu ressalta, entretanto, a

“Reconciliação está sujeita a ser um processo lento e prolongado com altos e baixos, não algo conquistado da noite para o dia e certamente não por uma comissão, não importa o quanto eficaz. A Comissão para Verdade e Reconciliação só pôde fazer uma contribuição.” (TUTU: 2000; 274)

Da mesma forma, Krog lembra que a reconciliação não é somente um processo, mas um ciclo que será repetido inúmeras vezes ao longo da vida de um indivíduo e de uma nação. Destas idéias pode se deprender que a Comissão representou uma valiosa contribuição para um *momentum* de reconciliação, cujos efeitos ainda são difíceis de prever. Cada sul-africano teria que encontrar no cotidiano suas próprias formas de reconciliação. A TRC foi apenas um impulso inicial, tanto para a superação dos traumas quanto para a reconciliação.

Os hábitos e as mentalidades demoram para ser alterados e muitos acreditam que a Comissão falhou porque há segmentos da população que desejam, por exemplo, instaurar a pena de morte para combater a criminalidade ascendente no país ou que a violência policial ainda é muito intensa. No entanto, esses são problemas referentes à nova conjuntura democrática, que qualquer outro país com altos índices de pobreza e violência urbana tem que lidar. Em relação aos crimes políticos parece ter havido uma conscientização, pois a violência atual, geralmente, não eclode entre os grupos étnicos sul-africanos, mas entre criminosos comuns contra as pessoas de todas as raças.

Apesar de todas as críticas e defeitos da Comissão, como o excesso de cristianismo; a falta de apoio psicológico a longo prazo; as definições controversas do escopo de seus trabalhos; as decisões sobre a anistia; a participação avaliada como insatisfatória de certos grupos, como os afrikaners, o exército e determinados líderes; a ausência de uma política de reparação sólida e criativa; e a demora no pagamento das reparações não anulam seu imenso valor como experiência legítima de conciliação de antagonismos fortes.

Se a Comissão for encarada como um modelo possível para a mediação de conflitos, como é a proposta deste trabalho, as críticas são extremamente importantes, já que estes erros devem ser atentamente observados por futuras comissões. Deve-se ter em mente também que muito do que era feito na TRC era fruto do imprevisto, uma vez

que as condições de trabalho determinaram profundamente sua qualidade e viabilidade.

Comissões similares à da África do Sul já se fizeram presentes em diversos países do mundo: Chade, Timor Leste, Equador, El Salvador, Alemanha, Gana, Guatemala, Haiti, Nepal, Nigéria, Panamá, Peru, Filipinas, Sérvia e Montenegro, Coréia do Sul, Sri Lanka, Uruguai, Argentina, Chile e Bolívia. Embora não sejam iguais à Comissão sul-africana, essas experiências se somam no processo de aprimoramento deste tipo de mecanismo.

A TRC, entretanto, se diferenciou por ser uma proposta mais ampla, preocupada não só com o levantamento dos crimes passados, mas com a reconciliação e a prevenção de futuros crimes. Além disso, foi instaurada pela constituição do novo país democrático e foi um movimento muito abrangente que mobilizou a sociedade civil e o Estado.

Um dos aspectos mais inovadores da Comissão foi não ceder ao argumento de que “excessos” cometidos pela resistência eram justificados, uma vez que lutava uma guerra justa. A Comissão reforçou a idéia de que uma causa justa deve ser lutada por meios justos ou se desvirtua, e, por isso, seguiu os princípios da Convenção de Genebra e estabeleceu uma importante lição moral de que os fins não justificam os meios.

A TRC não caiu na tentação de elevar um grupo à condição de vítima e outro à de perpetrador e teve a sabedoria de destacar as ambigüidades e a facilidade com que as vítimas se tornam opressores e vice-versa. Isso garantiu que o debate giraria em torno do sofrimento humano não identificado com cor, pois o apartheid fez *pessoas* perderem sua humanidade. “Foi apenas olhando para o tratamento das vítimas na Europa após a segunda guerra mundial que eu percebi o passo maravilhoso que a África do Sul tomou em considerar os dois grupos de vítimas da mesma maneira.” (KROG: 2000; 378)

A experiência da comissão sul-africana possuiu um caráter mais holístico da questão da violação em massa de direitos humanos, e poderia, pois, ser considerada uma referência para o estabelecimento de novas comissões em outros locais.

No caso da América Latina, um olhar sobre o modelo da Comissão contribuiria para o enriquecimento do debate sobre a questão indígena e sobre as ditaduras. Em relação à primeira, há um choque de memórias, explicitado ainda com mais força no aniversário de 500 anos de descobrimento do Brasil, quando os índios se manifestaram

contra a comemoração de uma data que marcava o início de seu genocídio. Ao mesmo tempo que ocorriam as celebrações oficiais organizadas pelo governo, índios e policiais entravam em confronto, repetindo, pelo menos simbolicamente, a história de perseguição dos povos indígenas. Um conflito como este poderia ser evitado caso tivesse havido um cuidado de dar um maior espaço também à memória indígena do acontecimento, permitindo que os crimes fossem lembrados.

Como até hoje a preocupação com a proteção da cultura e do povo indígena ainda permanece muito aquém do necessário, assistimos ao desaparecimento destas memórias, que em momentos cruciais aparecem e se contrapõem à memória oficial, gerando conflitos. A reconciliação com os indígenas nunca foi seriamente proposta, nem mesmo por parte da Igreja, que pouco fez enquanto instituição para reparar o danos causados à estas comunidades. Os índios são mantidos isolados nas reservas e não são realizados trabalhos sistemáticos de recuperação de suas memórias, nem mesmo qualquer iniciativa de incentivo ao perdão e à reconciliação com o restante da sociedade.

O debate sobre a anistia concedida na transição de sistemas ditatoriais para democráticos na América Latina também poderia ser beneficiado pelo estudo da Comissão. No Brasil, a anistia foi ampla, geral e irrestrita, negligenciando trabalho de trazer à tona a verdade e promover a reconciliação. Havia e ainda há algumas iniciativas de tratar do tema, mas é raro uma mobilização mais efetiva que uma esforços da sociedade civil e do Estado.

Apesar de haver tentativas de liberação de arquivos da ditadura brasileira, muitos ainda não foram tornados públicos e é insuficiente o trabalho de investigação dos crimes da época. Recentemente, a vitória na justiça de alguns dos jornalistas mais influentes do meio, que tinham entrado com o pedido de indenização pela perseguição política no período, reacendeu o polêmico debate de como lidar com os horrores do passado. Como não há uma abordagem mais ampla do problema, corre-se o risco dos pedidos de indenização ficarem restritos aos empreendimentos individuais e esporádicos.

Outro caso para o qual o paradigma da TRC poderia ser pertinente seria a mediação de conflitos no contexto do tráfico de drogas no Rio de Janeiro. A ocupação

do Morro do Alemão, por exemplo, foi um momento marcante, quando o número de mortos foi tal que a ONU julgou necessário enviar um relator especial para casos de execução sumárias com a finalidade de investigar a ocasião. Isto demonstra a gravidade da situação e que, neste caso, não é exagero pensar na utilização de comissões para o caso da violência no Rio.

Pode-se entender, portanto, que a Comissão, enquanto experiência de comunicação voltada para a mediação de conflitos, foi de extremo valor, o suficiente para ser estudada e tomada como referência por futuros movimentos preocupados em agenciar a reconciliação. A comunicação engendrada pela TRC foi eficaz e bem sucedida dentro das suas possibilidades, consistindo em uma nobre contribuição para o processo de reconciliação, que necessariamente estará sempre incompleto e prosseguirá por muitas décadas.

7. Referências Bibliográficas

Após um amplo levantamento em livrarias, bibliotecas e na internet de livros disponíveis à respeito do tema da pesquisa e após pedido e recebimento de indicação de bibliografia de Dr. Sean Field do Centre for Popular Memory na University of Cape Town (UCT); Lavinia Browne, assistente pessoal do Arcebispo Desmond Tutu; N. W. Kekana do Departamento de Justiça e Desenvolvimento Constitucional de Pretória, África do Sul; Ana Paula Goulart, Doutora em Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Paulo Vaz, Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Leonardo Sica, advogado criminalista e Doutor em Direito Penal pela Universidade de São Paulo (USP). Reuni 148 títulos relevantes para o trabalho. Desses, realizei um seleção de 19 livros, descritos abaixo, com a intenção de utilizá-los como bibliografia da pesquisa. Sean Field e Leonardo Sica também me enviaram artigos que foram de enorme valor para a pesquisa.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

BATTLE, Michael. *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*. Cleveland: The Pilgrim Press, 1997.

CHANGEAUX, Jean-Pierre (orgs). *Uma ética para quantos?* São Paulo: EDUSC, 1999.

DERRIDA, Jacques. Orgs. Evando Nascimento. *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GOBODO-MADIKEZELA, Pumla. *A Human Being Died that Night: A South African woman confronts the legacy of apartheid*. Nova York: First Mariner Books, 2004.

KROG, Antjie. *Country of My Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*. Nova York: Three Rivers Press, 2000.

MANDELA, Nelson. *Long walk to freedom*. Londres: Abacus, 1995.

POLLACK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Rio de Janeiro, Estudos Históricos, vol 2. n. 3, 1989.

SENNETT, Richard. *Respeito: A formação do caráter em um mundo desigual*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

SICA, L. *Justiça restaurativa e mediação penal.: o novo modelo de justiça criminal e de gestão do crime*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

SIMPSON, G. e POSEL, D. *Commissioning the Past, Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Joanesburgo: Witwatersrand University Press, 2002.

TUTU, Desmond. *No Future Without Forgiveness*. Nova York: Doubleday, 2000.

VISENTINI, Paulo G. Fagundes e PEREIRA, Analúcia Danilevicz. *África do Sul: Uma transição inacabada*. In Conferencia Nacional de Política Externa e Política Internacional – IICNPEPI: o Brasil no mundo que vem aí. Seminário: África – Brasília. Rio de Janeiro: Fundação Alexandre Gusmão, 2008.

YUNES, E. e BINGEMER, M.C.L. *A bala, a flor e o perdão: violência e reconciliação*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.

Artigos:

FIELD, Sean. *Beyond 'Healing': trauma, oral history and regeneration*.

FIELD, Sean. *Turning up the volume: Dialogues about memory create oral histories*.

FIELD, Sean. *Disappointed Remains: Trauma, Testimony and Reconciliation in Post-Apartheid South Africa*.

FIELD, Sean. *The 1994 Rwandan genocide: Remembering and imagining through the limits of time, space and words*.

GRAYBILL, Lyn e LANEGRAN, Kimberly. *Truth, Justice, and Reconciliation in Africa: Issues and Cases*

Bibliografia virtual:

<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=102794288>

http://www.southafrica.info/ess_info/sa_glance/media/goldblatt-090306.htm

<http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2003-3-page-17.htm>

<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract;jsessionid=15C64296C3D6C35053DD74CB1DC479E6.tomcat1?fromPage=online&aid=275390#>

<http://www.nai.uu.se/publications/news/archives/023boraine/>

http://books.google.com/books?hl=pt-BR&lr=&id=gABGewrkaxUC&oi=fnd&pg=PA118&dq=islands+of+civility+Mary+Kaldor&ots=fV8js61g9Y&sig=fs1IY7SL67sooDPunIVu_0d0zNE#PPA129,M1

www.kvinfo.dk/side/563/article/295/ - 29k

Sites:

<http://www.nai.uu.se/>

<http://www.doj.gov.za/trc/>

www.doj.gov.za

<http://www.africadosul.org.br/>

<http://www.southafrica.info/>