

SOBRE A JUSTIÇA POR VIR: PENSAR PARA ALÉM DO CÁLCULO A PARTIR DE JACQUES DERRIDA

*Fabio Marchon Coube*¹

*Luiz Fernando Medeiros de Carvalho*²

Resumo

Esse texto tem como objetivo elucidar algumas considerações acerca da justiça para além das esferas jurídicas. Para tanto, o filósofo franco-argelino Jacques Derrida desenvolve seus textos pensando em acontecimentos como o testemunho, a pena de morte e o perdão, para mostrar que a justiça, enquanto singularidade do acontecimento, é da ordem do incalculável, diferentemente de seu pensamento nas esferas jurídicas, políticas, etc. Se a desconstrução é aquilo que nos chega, pensar para além do cálculo é uma das mais árduas tarefas, mas também imprescindível para se pensar o outro enquanto todo outro.

Palavras-chave

Justiça; Derrida; incalculável.

Abstract

This text aims to elucidate some considerations about justice beyond the legal spheres. To this end, French-Algerian philosopher Jacques Derrida develops his texts thinking of events as the witness, the death penalty and forgiveness, to show that justice, while uniqueness of the event, is the order of the incalculable, unlike his thoughts on the balls legal, political, etc.. If deconstruction is what gets us to think beyond the calculation is one of the most arduous tasks, but also essential to think about the other as every other.

Keywords

Justice; Derrida; incalculable.

1. JUSTIÇA PARA ALÉM DO DIREITO

Nas páginas iniciais do primeiro capítulo de *Força de Lei*, intitulado “Do direito à justiça”, Derrida propõe endereçar-se (*to address*) em inglês. Em nome de *fazer justiça* aos ouvintes, palestrantes, pessoas ali presentes, o filósofo faz a passagem da língua francesa à língua inglesa. Preferindo uma língua que não é a sua³, algo que segundo Derrida, seria da

¹ Mestre em Filosofia pelo PPGF-UFFRJ. E-mail: fabiomarchon@hotmail.com.

² Doutor em Literatura Brasileira pela PUC-Rio. E-mail: luizf.medeiros@yahoo.com.

³ Em *O monolinguismo do outro*, Derrida desenvolve sua “estranha” relação com a língua francesa. Nesse livro o filósofo disserta como é pensar a experiência traumática da língua, tentar captar o esforço, por exemplo, de uma criança ao falar da própria voz, “um sofrimento do timbre e do tom”, essa *hiperbolite* que solapa com o heterogêneo em estrutura paradoxal que a faz habitar na esfera monolíngüe. Monolinguismo que se situa dentro

ordem de um *dever*, uma maneira de se endereçar *justamente*, o filósofo fala de uma forma onde uma maioria possa então ouvir o que ele diz tal como uma espécie de adequação ao pensar e dizer, mais também por um gesto de hospitalidade à língua do outro que o convida (DERRIDA, J. 2010).

Porém relacionar a língua, o direito e o estrangeiro registra uma problemática situação. A distância exercida para quem fala na língua do outro, sobretudo diante do direito, acusa toda a estranheza de um ato que deveria partir dos princípios de uma hospitalidade incondicional, acolhendo o outro tal com ele é ou pode ser, seja ele quem for. Abre-se ao outro justamente para que ele venha. Para tanto, Gianni Vattimo irá propor à Derrida como é pensar em dar lugar ao outro através da hipótese que pode ser interpretada como “debolista”. O filósofo franco-magrebino responde: “‘Deixar lugar ao outro’ não significa ‘tenho de abrir lugar ao outro’” (DERRIDA, J. ; FERRARIS, M. 2006), pois a própria estrutura da alteridade implica em pensar na *ex-apropriação*. Não podemos ser proprietários desse espaço de abertura, já que o próprio outro existe antes da formação do “eu”. Quando Derrida fala dessa abertura ao outro, a língua passa a por em xeque os limites da hospitalidade. *A apologia de Sócrates* feita por Platão reflete de uma maneira bem interessante sobre esse acontecimento. Citemo-la:

Em verdade, nem conviria que eu, nesta idade, me apresentasse diante de vós, ó cidadãos, como um juvenzinho que estuda os seus discursos. E todavia, cidadãos atenienses, isso vos peço, vos suplico: se sentirdes que me defendo com os mesmos discursos com os quais costume falas nas feiras, perto dos bancos, onde muitos de vós tendes ouvido, e em outros lugares, não vos espanteis por isso, nem provoqueis clamor. Porquanto, há o seguinte: é a primeira vez que me apresento diante de um tribunal, na idade de mais de setenta anos: por isso, sou quase estranho ao modo de falar aqui. Se eu fosse realmente um forasteiro, sem dúvida, perdoaríeis, se eu falasse na língua e maneira pelas quais tivesse sido educado; assim também agora vos peço uma coisa que me parece justa: permiti-me, em primeiro lugar, o meu modo de falar - e poderá ser pior ou mesmo melhor - depois, considerai

de um todo, uma “ipseidade de tudo” instaurados antes mesmo antes do aprender da língua numa espécie de “solipsismo” que não se esgota. “Ora jamais esta língua, a única que assim estou votado a falar, enquanto falar me for possível, e em vida e na morte, jamais esta língua única, estás a ver, virá a ser minha. Nunca na verdade a foi”³, cita Derrida ao indagar sobre o francês³, língua a qual ele aprendeu a amar enquanto franco-magrebino, a desejar, língua de suas preces e orações e que o atravessa por inteiro como algo que é mais seu, sua única língua e que, no entanto, não pode ser sua. A língua para o filósofo passa a responder a uma relação aporética: Se um lado ama uma língua que não é a sua, não obstante, não o pertence, jamais o pertencerá, mas por outro lado, é por amor aquilo que mais o frustra e o faz sofrer, justamente por esse amor, deve-se falar nessa língua que é do outro, falar somente uma língua e mais de uma língua sabendo que essa fronteira jamais permanecerá em calmaria. A começar pela definição de idioma enquanto língua própria de um povo, correspondendo por uma nação que a de-limita, imprimindo o léxico e suas formas gramaticais, além de todo o campo fonológico que lhe cabe como “próprio”. (DERRIDA, J. 2001b, p. 13-20).

o seguinte, e só prestai atenção a isso: se o que digo é justo ou não: essa, de fato, é a virtude do juiz, do orador - dizer a verdade.⁴

Acusado de subverter a ordem social e corromper a juventude ateniense, Sócrates assumi-se tal como um *estrangeiro* diante das acusações dos juízes em nome de *fazer justiça* à sua língua, declarando-se “forasteiro” por falar uma língua não compreendida dentro da sua própria língua, o grego. Derrida enfatizará a diferença entre a língua utilizada por Sócrates, essa de cunho popular tal como se utilizava na filosofia, e a língua erudita, principalmente utilizada pelos juízes⁵. O filósofo grego inverte então o papel dos juízes com os cidadãos ali presentes, os únicos então aptos a falarem a sua língua, como se fosse possível ter uma “condição de felicidade” ao inverter os papéis dentro da esfera jurídica, efetuando então algo que se coaduna “corretamente” com as regras de um entendimento pleno.

Nos atos performativos elaborados pelo filósofo da linguagem John Langshaw Austin, as premissas para uma condenação pressupõem a necessidade de serem ditas mediante uma pessoa apta para tal ato performático. O juiz é aquele que em sua função, ao dizer “eu condeno”, tem faculdades jurídicas para a realização do ato da fala (AUSTIN, J. L. 1990). A disjunção performática criada por Sócrates solapa a autoridade necessária do proferimento, autoridade essa que subvertida, deveria ser dada ao estrangeiro.

Diante do tribunal Sócrates sabe que tal inversão não é possível e mesmo assim a faz, talvez para mostrar que a justiça não seria possível naquela esfera jurídica. E talvez, mesmo que fosse em sua língua, não garantiria o desfecho justo do tribunal.

Derrida desloca os pressupostos que a justiça esteja atrelada unicamente ao ordenamento jurídico ou que parta exclusivamente de dentro do direito. Faz-se necessário aqui relacionar a idéia de liberdade de decisão, esse aporético acontecimento na esfera jurídica. “Nosso axioma mais comum é que, para ser justo – ou injusto para exercer a justiça – ou violá-la, devo ser livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão” (DERRIDA, J. 2010, p. 43), cita o filósofo. Como se fosse possível suspender as regras em nome de um ato justo ou uma “justeza”, a aporia dentro de

⁴ Optamos aqui pela tradução disponível em domínio público, embora haja uma outra tradução inserida em DERRIDA, J. ; DUFOURMANTELLE, A. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. Acesso em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000065.pdf>

⁵ Todo o questionamento referente a Sócrates também pode ser pensado, na historia recente, tal como Derrida desenvolveu sobre a violência exercida quando se tenta impor uma língua a uma minoria: “uma das violências fundadoras da lei ou a imposição do direito estatal consistiu em impor uma língua a minorias nacionais ou étnicas reagrupadas pelo Estado. Foi o caso na França, pelo menos duas vezes, primeiro quando o decreto de Villers- Cotteret consolidou a unidade do Estado monárquico, impondo o francês como língua jurídico-administrativa e proibindo o latim, língua do direito e da Igreja.” (DERRIDA, J. 2010, p. 39-40).

qualquer força ou “enforçamento” que busque ser *a* justiça. Para pensar a aporética relação aqui mencionada, há uma necessária separação entre a justiça exercida dentro do direito, essa ainda trabalhando conforme o cálculo, e a justiça para além do direito, de âmbito incalculável.

Numa segunda aporia, Derrida se refere ao indecidível da seguinte maneira:

O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entretanto – é dever que é preciso falar – entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria, talvez, legal, mas não seria justa (DERRIDA, J. 2010, p. 46-47).

Logo, a decisão não seria da ordem do cálculo, pois enquanto existir o instante do cálculo não é possível decidir. Decidir pertence à esfera do sacrifício, para além do cálculo. O indecidível então traz a experiência do incalculável.

2. FICÇÃO E TESTEMUNHO

Retomando a questão da língua, Derrida em *Força de lei* parte da borda da língua inglesa, age sem que isso seja uma imposição ou submissão a alguma lei, regra ou premissa. Para além de fazer jus à língua do outro que o convida, há um convite interno da língua que, ao conhecê-la ou tentar conhecê-la, promove por si só suas particularidades. Por exemplo, a expressão “to enforce de law”, capaz de mostrar toda a força interior, o enforçamento autorizado do direito, na “justiça *enquanto* direito” (DERRIDA, J. 2010).

Quando testemunha-se numa instância jurídica, fala-se uma determinada língua.⁶ Mais do que isso, espera-se ser entendido por falar uma língua em comum. Em um testemunho jurídico, ao falar uma língua, *falamos* uma língua, pois se pressupõe um “nós” para o entendimento, sem o qual não haveria possibilidade, por exemplo, do perjúrio. “Não posso mentir senão a quem me entende, a quem me compreende, a quem compreende a minha língua no instante em que lhe falo” (DERRIDA, J. ; FERRARIS, M. 2006). Para tanto, Derrida exemplifica com o juramento exercido na prática jurídica: “Juro dizer a verdade, toda

⁶ Derrida alargará mais ainda a discussão sobre o testemunho ao pensar no testemunho do animal, um inegável testemunho, não podemos fingir que não vemos o animal, o sofrimento de certos animais, estamos testemunhando isso sobre os olhares deles. “O animal nos olha e estamos nus diante dele. O pensar começa talvez aí” (DERRIDA, J. 2002).

a verdade, nada mais que a verdade”. Essa afirmação por si só traz a ideia de compreensão, o entendimento da língua onde o perjúrio pode se amparar.

Seguindo esses pressupostos, a leitura derridiana de Blanchot nos traz uma valiosa ferramenta para pensar a ficção e o testemunho, uma vez que podemos ler um texto como testemunho, tido como algo “sério”, autêntico, capaz de ser fonte de informação, um arquivo ou documento, mas também como uma obra de ficção literária, capaz de simular as considerações acima, em um ato de testemunho falso ou perjúrio (DERRIDA, J. 2002b). Pois testemunhar, tornar evidente algo ou alguma situação, declarar ter visto significa tornar esse testemunho público. Porém, Derrida elabora a partir do segredo o jogo paradoxal formado nesse acontecimento, uma vez que o próprio segredo implica uma testemunha, o ato de atestar um segredo sem o revelar, um testemunho secreto ou uma “ausência de atestação”.

Da mesma forma em que testemunhar nos induz trazer algo à tona, abrir caminho para revelar algo, o compromisso de guardar segredo é ele mesmo um testemunho. Nesse sentido, o segredo ostentado na literatura permanece, habita nesse indecível instante que permeia sua singularidade. Segundo Derrida, a narrativa de *Instante de Minha Morte* pressupõe um testemunho “assinado por alguém que diz ‘estou morto ou estou prestes a morrer’” (DERRIDA, J. ; FERRARIS, M. 2006, p. 104). Esse alguém sobrevivente – uma vez que sobreviver carrega a ideia de alguém que permaneceu vivo ou continua a existir após uma determinada experiência de risco – testemunha o singular encontro com a morte. Singular encontro com a morte, uma vez que somente o sobrevivente pode testemunhar a chegada de sua morte, um instante insubstituível, ao mesmo tempo em que não pode nesse mesmo instante aporético dizer que morreu, ou algo do tipo “agora já estou morto”. Nesse caso, a literatura desconstrói as pretensões de verdade. O personagem quer seja Blanchot ou não nada pode dizer. Por mais que se tente aproximar o que de fato aconteceu, esse acontecimento por si só escapa. É nesse sentido que Derrida falará da literatura como o lugar de um “segredo ostentado” (DERRIDA, J. 2004, p.), diferente das ordens éticas, políticas, jurídicas, que exigem um testemunho que fale, diga a verdade, não guarde segredo. Quanto ao que aconteceu com Blanchot, se de fato se trata de um registro autobiográfico ou uma obra de ficção, *permaneceria* então em segredo.⁷

⁷ Quando Maurizio Ferraris questiona se alguém poderia desmentir Blanchot sobre o que teria acontecido, Derrida afirmará que, por mais próximo que se esteja das evidências do ocorrido, ainda assim, manter-se-ia em segredo. (DERRIDA, J. ; FERRARIS, M. 2006, p. 127).

3. DESCONSTRUÇÃO E A PENA DE MORTE

Seguindo o pensamento sobre direito e justiça, Derrida em seus últimos anos de vida travou uma discussão calorosa acerca da pena de morte. Para tanto, o filósofo abordou diversas questões como a crueldade nas execuções, as relações entre a soberania e a pena capital, o que leva um país a manter a pena de morte diante das reivindicações e pressões internacionais, sobretudo no ocidente, entre outros acontecimentos.

Em *De que amanhã...*, o filósofo traz à tona a polêmica discussão que envolve Robert Badinter, político e advogado criminalista engajado na abolição da pena capital na França e defensor do prosseguimento dessa política para outros países do mundo, como Estados Unidos e China, e Simone Veil, política que causou grande embate dos adversários quanto a sua lei de despenalização da interrupção voluntária da gravidez na França. Derrida, contrário a pena de morte, vai por em xeque justamente a violência exercida dos grupos de oposição para com esses dois políticos (mas não somente a esses dois), violência que desencadeia até mesmo o anti-semitismo ao serem partidários da pena de morte em nome de um “direito à vida”. (DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. 2004, p. 167).

Diante quase toda a história da pena de morte no Ocidente, o filósofo fala do que seria uma contradição, uma estrutura contraditória por detrás da religião, o que torna praticamente impossível falar da história da pena de morte sem ligar aos fundamentos religiosos da Igreja católica exercidos até o século XXI. Para tanto, bastaria ser favorável a um modelo de legislação estatal que levasse em consideração o princípio de soberania. O próprio Estado, conforme sua leitura de *Crítica da violência* de Benjamin insere-se na violência em prol da manutenção de sua soberania.⁸ A soberania e a crueldade, para Derrida, resistem “uma e outra, tanto uma *quanto* a outra” diante das diversas cargas, como a histórica, ética, jurídica, entre outras (DERRIDA, J. 2001, p. 13).

A história da pena de morte carrega então, desde as revoluções de 1848, 1917, e, sobretudo na Segunda Guerra Mundial, uma aproximação que talvez possamos chamar *necessária*, com a fundação dos direitos do homem, nesse período onde foi exercida barbaramente a pena de morte em níveis catastróficos, aniquilamentos em massa, atos que coincidem para o filósofo franco-magrebino “como se fossem inseparáveis” da condenação do

⁸ O Estado ao invés de combater a violência, “monopolizaria” a violência para exercer a soberania. Para isso, ver: DERRIDA, J. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*, São Paulo: Escuta, 2001, p. 68 e “Prenome de Benjamin” In: DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*.

genocídio, dos crimes contra a humanidade e em muitos casos, da abolição da pena capital. (DERRIDA, J. 2001, p. 64).

Em *Estados-da-alma da psicanálise*, Derrida propõe um elogio à psicanálise, essa instituição que procurou pensar no âmago de suas resistências, a crueldade e o “fantasma teológico da soberania”, criadores dos acontecimentos mais atrozes em um longo período de nossa história. Citemos o filósofo:

Esse tremor de terra humano dá lugar a uma nova cena, estruturada, desde a Segunda Guerra Mundial, por performativos jurídicos inéditos (e todas as “mitologias” sobre as quais Freud fala, em particular a mitologia psicanalítica das pulsões, são ligadas a ficções convencionais, isto é, à autoridade autorizada por atos performativos, tais, como a nova Declaração dos Direitos do Homem – e da mulher –, a condenação do genocídio, o conceito de crime contra a humanidade (imprescritível na França), a criação, em andamento, de novas instâncias penais internacionais, sem falar da luta crescente contra os grandes vestígios dos castigos ditos “cruéis”, que continuam o melhor emblema do poder soberano do Estado sobre a vida e a morte do cidadão, a saber, afora da guerra, a pena de morte em massa aplicada na China, nos Estados Unidos e inúmeros países árabe-muçulmanos. (DERRIDA, J. 2001,).

Há, por exemplo, nos Estados Unidos, nação desenvolvida do Ocidente que mantém a pena de morte, uma interessante relação com os gregos na antiguidade. Para Derrida, diferentemente do que ocorria na Grécia, onde haveria algo de maior intensidade do que a morte, visto que o corpo do condenado era não teria direito ao sepultamento, nos Estados Unidos, antes da execução é dada a palavra ao preso, respeitando não só sua palavra, mas também seu corpo. Para tanto, a crueldade do ato de execução passa a ter maior relevância. Como a Corte Suprema americana suspendeu a pena de morte entre 1972 e 1977 por se tratar de uma punição “inabitual e cruel”, a injeção letal veio para “burlar” tal impedimento.

Outra problemática situação estaria na falta de rigor das investigações, na impossibilidade de um julgamento justo ou da concessão de indultos. Ao se tratar de uma punição imposta e irreversível para justificar uma violação das normas legais, o julgamento justo para cada caso passa a ser posto em xeque. Principalmente na parcialidade de crimes considerados “políticos”. E em nome de um possível julgamento justo, Derrida emitirá uma carta dirigida ao atual presidente Bill Clinton para que o mesmo reveja as condições da condenação à morte de Mumia Abu-Jamal.⁹ Prisioneiro durante 15 anos e perseguido político, Abu-Jamal foi condenado no que Derrida diz ser “graves e inúmeras irregularidades

⁹ Essa carta se encontra disponível em: DERRIDA, J. *Papel Máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 195.

processuais”. Para o filósofo “testemunhos irrefutáveis” conduziriam uma errônea acusação, e numa espécie de “coincidência” foi julgado pelo juiz que mais condena à morte nos Estados Unidos. Não obstante, estaria ele enquanto prisioneiro político, sendo ameaçado de morte numa nação que diz ser “democrática”. Entre todos os dados verificáveis do processo, haveria fortes indícios que cometeriam uma pena injusta. Logo, o que seria possível, diante da justiça do direito, seria propor um julgamento justo, um “julgamento por vir” uma *justiça enquanto direito*. Porém, essa carta feita por Derrida, permaneceu e ainda permanece sem uma resposta.

4. PERDOAR O IMPERDOÁVEL: O IMPOSSÍVEL COMO POSSÍVEL

Em seus últimos textos, Derrida voltou suas atenções à temática ético-política de maneira sem precedentes em seu legado filosófico. Embora não nos pareça correto afirmar que houve uma virada ética no pensamento do filósofo franco-argelino, é certo dizer que a desconstrução é guiada por aquilo que acontece no mundo. E acolher o outro enquanto chegante é pensar para além do cálculo da chegada. Não há solo fixo para o pensamento da desconstrução se afincar. No entanto, faz-se necessário pensar o acontecimento, e da mesma maneira, responder aquilo que acontece.

Nesse sentido, é possível entender a preocupação de Derrida em responder e questionar acontecimentos da maneira em que eles chegam. Torna-se impossível deixar de lado questões como testemunho e pena de morte a partir de um acontecimento como o ocorrido com Mumia Abu-Jamal, ato no mínimo questionável e passível de ser revisto em todo o processo. O perdão foi o último tema trabalhado por Derrida. O filósofo visitou a prisão de Robben Island, onde Nelson Mandela ficou preso por aproximadamente trinta anos. Além de textos dedicados a essa temática, faz-se mister lembrarmos de sua conferência feita no Brasil, intitulada “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”, texto pronunciado poucos meses antes de sua morte em sua última grande viagem, em meio a um esforço indelével para nos trazer um pensamento passível de ter um peso inquestionável nos dias de hoje, quando começamos a pensar sobre nossa comissão de verdade e reconciliação. E justamente a comissão de verdade e reconciliação desenvolvida na África do Sul é motivo de questionamento, sobretudo quando pensamos na tentativa de se levar o perdão para uma esfera político-jurídica.

Quando Mandela retorna da prisão, traz consigo, segundo Derrida, um gesto de confissão, e sobretudo, de reconciliação em uma África dividida entre agressores e vítimas de

uma das maiores atrocidades vivenciadas na humanidade. O apartheid deixou uma ferida aberta na sociedade sul-africana, e, em um discurso que vai ao encontro com a reconciliação hegeliana, (DERRIDA, J. 2004), Mandela propõe o perdão e a superação de tudo que envolveu esse período funesto, para então, prosseguir em união entre o povo. Sobre a palavra de reconciliação, Derrida diz:

Ora, uma iniciativa continua aqui, ao que eu saiba, sem exemplo similar na história da humanidade: essa constituição democrática moderna começa por um ato de arrependimento e por um apelo a uma cura de reconciliação. Por uma “palavra de reconciliação”. Vem abri-la um “nós”, apresentando-se como o sujeito de um reconhecimento da injustiça passada e do pesar necessário. Mandela lembra, portanto, as primeiríssimas palavras de constituição, o preâmbulo mesmo, que são “palavras de reconciliação”. Estas são, como em toda constituição, compromissos performativos, juramentos, atos de fé jurada, que excluem o perjúrio. O preâmbulo “reconhece as injustiças do passado” e faz apelo à “cura das divisões do passado” (DERRIDA, 2005).

Derrida enfatiza algumas considerações pertinentes para serem discutidas em uma comissão que propõe pensar a verdade e a reconciliação. O filósofo não pretende diminuir ou anula a importância da comissão, algo que é feito baseado em um desejo de justiça, um ato de fé em prol de uma verdade para todos. No entanto, algumas questões não podem passar incólumes, como o fato de uma comissão que se situa em uma democracia moderna, constituir-se nomeando Deus: “May God protect our people”, diz Mandela.

Há, por exemplo, na França, a exclusão da possibilidade de um homem político nomear Deus, por exemplo, em um discurso oficial, mesmo que ele tenha alguma crença, o que não é de nenhuma maneira algo proibido, diz Derrida. O filósofo observa que a África do Sul desenvolveu então, após o fim do apartheid, algo próximo dos Estados Unidos, país que utiliza o juramento sobre a Bíblia, uma invocação a Deus e um pedido de benção. Há uma herança a cristã na África do sul, a começar por quem preside a comissão, uma herança anglicana exercida não somente por Mandela, mas também por Desmond Tutu, e ainda é válido lembrar, a proximidade relativa à palavra de reconciliação de Hegel.

Outra questão enfatizada por Derrida é a utilização do inglês como o idioma oficial da comissão. São onze os idiomas oficiais da África do Sul. Uma comissão que busque a “verdade” deveria levar em conta a língua falada por seu povo, como uma maneira de levar, senão a justiça, o que seria mais justo, mais próximo de ser dito e escutado por agressor e vítima em um pedido de perdão. O sepedi, o sesoto, o setswana, o siswati, o tshivenda, o xitsonga, o afrikaans, o isindebele, o isixhosa e o isizulu, como idiomas oficiais, mesmo com

o crescimento dominante do inglês, não podem ser deixados de lado, e isso pode ser notado na comissão como uma forma de destoar semanticamente o perdão. Notemos na seguinte passagem:

A oficialização de onze línguas num único e mesmo Estado-nação não exclui de fato, imagina-se facilmente, a dominação crescente do inglês na prática das línguas, no ensino, na imprensa, etc. tudo isso é conhecido e previsível. Enfatizo apenas o que nos preocupa mais de perto, a saber, o “perdão” e o léxico do “perdão”, a semântica do perdão e da reconciliação. O que poderia Mandela nos dizer no palco, *em inglês*? Primeiramente isto: ele nasceu no Transkei, recebeu o nome inglês apenas na escola, é filho de um chefe que pertence à casa real da tribo thembu, marido de quatro esposas, conselheiro dos reis e fazedor de reis (estou falando de seu pai: ele, Nelson, acaba de se casar novamente aos 80 anos, e teve três esposas, mas uma após a outra). Em suas memórias, *The Long Walk to Freedom*, Mandela cognominado Nelson, lembra que seu primeiro nome foi Rholihlala (“aquele que sacode os galhos de uma árvore”, significando em linguagem popular o estraga-prazer, o “*troublemaker*”). Sua mãe se tornou cristã sob influência de dois amigos de seu pai, da tribo dos amanfengu, o grupo mais evoluído da comunidade e o primeiro a se converter ao cristianismo. “Foi sob influência deles que fui batizado na igreja metodista e enviado à escola. Foi minha mestra-escola, sra. Mdingane, que me deu, como a todos os alunos, um nome inglês. [...] Por que esse prenome de Nelson, não faço a menor idéia”, diz Rholihlala Mandela (DERRIDA, 2005).

Nota-se que o filósofo polemiza não a intenção de Mandela em constituir uma comissão envolvida no perdão e na verdade. Derrida é um dos maiores admiradores de Mandela, e não deixou de enfatizar esse sentimento. Mas para se pensar em uma comissão de verdade e reconciliação faz-se necessário sim observar uma herança cristã por detrás da comissão na África do Sul, o que pode soar como algo no mínimo violento, uma vez que, além dos idiomas excluídos em nome do inglês, deixou de lado, por exemplo, toda a significação do *abantu*, uma palavra que proporciona valores além da reconciliação cristã. Continuemos com o texto do filósofo franco-argelino:

Se seleciono um trecho que diz respeito à circuncisão de Mandela, não é somente por causa do interesse que demonstro em outro lugar, e há muito tempo, com relação a esse rito, mas antes, para reconhecer nele a ocorrência de uma palavra que estará no centro do discurso da Comissão Verdade e Reconciliação, a palavra *abantu* (às vezes transcrita *ubuntu*). Mandela conta como, na infância o chefe Joyi lembrava que o povo africano vivia em paz até a chegada dos brancos, os abelungu, vindos de além-mar, com suas armas de fogo. Outrora os thembu, os pondo, os xhosa e os zulus viviam como filhos de um mesmo pai, de maneira fraterna. Mas o homem branco destruiu o *abantu*, o companheirismo fraterno, poder-se-ia dizer praticamente a co-cidadania (*fellowship*, traduz Mandela) das diversas tribos. O homem branco era ávido por terra e o homem negro compartilhou a terra

com ele, como compartilhavam o ar e a água. A terra não era objeto de propriedade humana (DERRIDA, 2005).

O *abantu* é utilizado para traduzir, de uma certa maneira, a comissão de verdade e reconciliação, e depois, traduz, segundo Derrida, a reconciliação. O que não deixa de ser algo intrigante, uma vez que o inglês predomina na comissão e uma palavra não inglesa, traduz o que o idioma principal da comissão não conseguiu dar traduzir. Mesmo assim, há uma distorção, um mau uso dessa filosofia africana capaz de ser, talvez, o mais próximo de uma “verdade” para o povo africano.

O perdão na mencionada comissão de verdade e reconciliação foi desenvolvido em busca de uma anistia, e assim, colocando agressor e vítima “face a face”, para então pensar na reconstrução de um país dividido. No entanto:

A comissão devia também favorecer a anistia das pessoas que revelassem plenamente as violações em questão, quando estivessem associadas a finalidades *políticas* (mais uma vez, grifo essa palavra, em particular por causa da dificuldade ou equivocidade imagináveis: o que distingue, em todos esses casos, o crime político de direito comum?). A comissão devia igualmente restaurar a dignidade civil e humana das vítimas, recomendar medidas de “reparação” e prevenir contra a renovação de tais atos. Daí resultaram os três comitês que constituíram a Comissão, o comitê das violações dos direitos humanos, o comitê de anistia e o comitê de reparação e reabilitação. Este último devia fazer todo o possível para ajudar as vítimas e os sobreviventes. Uma Unidade de Pesquisa e uma Unidade de Investigação deviam finalizar o trabalho em dezoito meses, buscar a “verdade!”, *arquivá-la* e tornar público esse arquivo. As primeiras audiências começaram em abril de 1996. Durante os dois anos que se seguiram, os sul-africanos foram informados cotidianamente das revelações feitas a respeito de seus tramas passados, nas grandes ou nas pequenas cidades, em cortes instaladas de improviso, em prefeituras, centros comunitários e igrejas. A comissão tomou conhecimento de mais de vinte mil declarações, das quais duzentas realizadas em público. Cerca de oito mil culpados solicitaram o benefício de anistia. (...) os sul-africanos descobriram, com o imenso e temível problema do “testemunho”, que “a relação entre verdade e reconciliação é muito mais complexa do que imaginavam”. A “verdade” podia tanto favorecer quanto desencorajar a dita “reconciliação” (DERRIDA, 2005).

Uma das mulheres que perdeu o filho e o marido, em um dos julgamentos públicos, disse que não perdoa os agressores. Logo, desmorona-se uma tentativa de reerguer ou reconstituir algo cobrindo uma ferida aberta. A singularidade dessa mãe representa a impossibilidade de se pensar no perdão enquanto comissão instituída, mesmo que com boas intenções, em prol de se dizer a verdade. Só se perdoa aquilo que é imperdoável, diz Derrida, propondo um pensamento incondicional do perdão. Para além de uma esfera política ou

jurídica, divina ou humana, o perdão encontra lugar no imperdoável. Se articularmos exigindo uma reconciliação, desculpas ou mesmo uma resposta, cria-se uma condicionalidade que encerra a possibilidade de se perdoar aquilo que nos chega como imperdoável.

O perdão é da ordem do impossível, do incalculável, e se não é possível levá-lo à prática, no mínimo, o que Derrida propõe, é um alargamento do perdão, para além das esferas pensáveis como axiomas intocáveis. Perdoar o imperdoável é uma linha tênue do pensamento que procura tocar o impossível, tal como ele chega.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: Palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas. 1990.
- DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.
- _____. *Demeure: Fiction and Testimony*. Stanford: Stanford University Press, 2002b.
- _____. *Estados-da-alma da psicanálise. O impossível para além da soberana crueldade*, São Paulo: Escuta, 2001.
- _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo WWF Martins Fontes, 2010.
- _____. *O monolinguismo do outro*. Campo das Letras, Porto, 2001b.
- _____. “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? IN.: *Jacques Derrida: pensar a desconstrução* / Evando Nascimento (org); São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. *Papel Máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- DERRIDA, J. ; DUFOURMANTELLE, A. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- DERRIDA, J. ; FERRARIS, M. *O Gosto do Segredo*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições Fim de Século, 2006.
- DERRIDA, J., ROUDINESCO, E. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000065.pdf>