

## FIGURAÇÕES DO PERDÃO EM *DESONRA*, DE J.M. COETZEE

*FIGURES OF FORGIVENESS IN DISGRACE, BY J.M. COETZEE*

Anderson Bastos Martins<sup>1</sup>

João Francisco Justino Lopes<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo estabelecer as diferentes figurações do perdão em *Desonra* (2000), romance escrito por J. M. Coetzee e inserido no contexto do *pós-apartheid* sul-africano. Na obra, os negros, oprimidos pelo regime segregatório do *apartheid* e tendo suas ações guiadas por um senso de vingança histórica, punem a personagem branca, Lucy, por meio da violência. Lucy, por outro lado, encarna em si a figura do perdão, sacrificando o próprio corpo em nome de uma possível reconciliação. Para abordar estes fenômenos, primeiramente deve-se entender o perdão como uma faculdade que possibilita a criação de algo novo, ao contrário da vingança, que apenas repete uma ação que se prolonga indefinidamente. Posteriormente, problematiza-se o projeto reconciliatório da África do Sul, demonstrando como o perdão condicionado em dispositivo jurídico e estabelecido em nível institucional pela Comissão de Verdade e Reconciliação se distancia da ideia de um perdão transcendental, este que excede toda troca e que só se realiza no plano individual. O romance, assim, demonstra que a tentativa de reconciliação entre os diferentes povos da África do Sul, apesar de apresentar inegáveis aspectos positivos, não se mostrou suficiente para reconstruir uma nação permeada pela violência estrutural.

**Palavras-chave:** Pós-apartheid. Perdão. Vingança. Reconciliação. Coetzee. *Desonra*.

**Abstract:** This article aims to establish the different figurations of forgiveness in *Disgrace* (2000), a novel written by J. M. Coetzee in the context of South African *post-apartheid*. In this work, blacks, oppressed by the segregation regime of *apartheid* and driven by a sense of historical revenge, punish the white character, Lucy, with violence. Lucy, on the other hand, embodies forgiveness, sacrificing her own body in the name of a possible reconciliation. To approach these phenomena, forgiveness must first be understood as a faculty that enables the creation of something new, as opposed to revenge, which only repeats an action that goes on indefinitely. Subsequently, the reconciliation project of South Africa is discussed, demonstrating how forgiveness conditioned in a legal device and established at the institutional level by the Truth and Reconciliation Commission distances itself from the idea of a transcendental forgiveness, which exceeds all exchanges and which only takes place at the individual level. The novel thus demonstrates that the attempt at reconciliation between the different peoples of South Africa, despite presenting undeniable positive aspects, was not sufficient to rebuild a nation permeated by structural violence.

**Keywords:** Post-apartheid. Forgiveness. Revenge. Reconciliation. Coetzee. *Disgrace*.

---

<sup>1</sup> Doutor em Literatura Comparada pela UFMG (2010) e Professor Associado I da Faculdade de Letras, Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, Graduação em Inglês, na Universidade Federal de Juiz de Fora. É também docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras - Estudos Literários - da Universidade Federal de Juiz de Fora desde abril de 2018. Atualmente ocupa o cargo de Diretor de Relações Internacionais da Universidade Federal de Juiz de Fora, com início em fevereiro de 2021. Email: anderbasufjf@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutorando em Letras - Estudos Literários - pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Desenvolve pesquisas sobre Literatura e Animalidade; Literatura e Cinema; Literatura Brasileira; Literatura Sul-Africana. Email: kikojustinolopes@gmail.com.

## Introdução

J. M. Coetzee nem sempre ocupou lugar de prestígio no conturbado período do *pós-apartheid* sul-africano. Um dos seus romances mais célebres, *Desonra* (2000), originalmente publicado em 1999, apenas cinco anos após o fim oficial do *apartheid*, foi banido dos currículos escolares pois, de acordo com o governo, apresentava um “pessimismo racial perigoso” (SILVA, 2016, p. 3). Pode-se inferir que a obra de Coetzee, ao abordar em sua narrativa o estupro de uma mulher branca por homens negros, tenha causado esta posição da esfera de poder que governava a nova África do Sul, agora pautada por uma política que favorecia a comunhão entre as diferentes etnias presentes no país.

Em *Desonra*, acompanhamos a história de David Lurie, um homem branco, professor de poesia inglesa na Universidade da Cidade do Cabo que, após ter passado por dois divórcios, tem suas relações amorosas reduzidas a pequenos casos e também a encontros semanais com uma prostituta. David se sente velho e frustrado, tanto pelo fato de não ser mais um homem atraente, quanto por não se sentir realizado com o trabalho que exerce na universidade. Em determinado momento, aproveitando de sua posição de privilégio, David assedia uma de suas alunas, sendo julgado pelo conselho administrativo da universidade e expulso da instituição. Na situação de afastamento, David muda-se para o interior, onde passa a morar com sua filha, Lucy. Representando uma figura de contraste ao pai, Lucy é uma mulher do campo, que vive uma vida simples, cuidando de uma fazenda e vendendo flores. Lucy divide o trabalho e as terras com um sócio, um homem negro chamado Petrus.

David inicialmente se mostra indiferente à vida no campo; além disso possui uma visão marcada pela condição de homem branco, urbano e intelectual, sentindo-se deslocado ao adentrar em uma África do Sul onde um homem como ele não ocupa a posição privilegiada de outrora. A filha, ao contrário, é uma jovem radicada no campo que parece entender as normas que regem a sociedade sul-africana do *pós-apartheid*, procurando se integralizar em um mundo partilhado por brancos e negros.

Em dado momento da narrativa, três homens negros invadem a propriedade. Depois de tentarem atear fogo em David e trancafiá-lo em um quarto, os homens estupram Lucy. Após o ocorrido, Lucy, traumatizada, não consegue falar sobre o caso com seu pai. Posteriormente, Lucy reconhece um dos estupradores, o mais jovem, em uma festa na casa de Petrus, que revela ser tio do rapaz. Mesmo com a insistência de David para que Lucy denuncie aqueles

que a violentaram, ela tenta mostrar ao pai que tal acontecimento bárbaro é uma espécie de vingança histórica que deve ser aceita com o intuito de se evitarem novos conflitos.

Lucy, que engravida depois do ato de violência, leva adiante a gestação e, em troca de proteção, aceita uma proposta de casamento de Petrus, em um acordo em que cede a maioria de suas terras. David não compreende as atitudes da filha, acreditando que os agressores não passam de selvagens que merecem a punição adequada.

A violência retratada em *Desonra* é um fenômeno que perdura durante toda a história da África do Sul. De acordo com Klein, o encontro das diferenças entre negros e brancos na narrativa é “apresentado como o resultado incontornável de uma sucessão interminável de violências, praticadas na esteira da intolerância estrutural presente na África do Sul” (KLEIN, 2009, p. 3). O passado colonial e o regime do *apartheid* criaram uma imensa desigualdade racial no país, em uma sociedade em que os negros, submetidos à pobreza e à marginalidade, tiveram poucas oportunidades de bons empregos e acesso à educação formal. Os jovens negros do final do século XX, nascidos no sistema opressor e segregatório do *apartheid*, foram criados em famílias com alto índice de violência doméstica, divórcio, gravidez prematura, desnutrição e pobreza. Além disso, muitos estavam em gangues, o que contribuiu para uma sociedade violenta (THOMPSON, 2001, p. 267).

Os homens negros que violentam Lucy, oprimidos pelo regime do *apartheid* e tendo suas ações guiadas por um senso de vingança histórica, buscam a punição dos brancos por meio da violência. Essa realidade ambígua e contraditória narrada por Coetzee demonstra que o projeto de reconciliação entre os diferentes povos do país no *pós-apartheid* não se mostrou suficiente para reestruturar uma nação onde o conflito étnico-racial ainda permanece.

Em *Desonra*, os acontecimentos que cercam Lucy e David podem ser investigados pelo viés do perdão, conceito ético e filosófico que também é central no projeto reconciliatório da África do Sul. O perdão estabelecido em nível institucional e de maneira condicional não alcança, de fato, uma ação restauradora que permita o rompimento da vingança e a possibilidade de um novo futuro. Nesse sentido, a narrativa de Coetzee se configura como uma problematização do processo reconciliatório sul-africano por um viés ficcional, expondo feridas que de modo algum cicatrizaram na África do Sul do *pós-apartheid*.

### **Relações entre perdão, punição e vingança**

O perdão, como conceito filosófico, ainda carece de uma metodologia definida, tem sentidos múltiplos, propondo mais aporias do que resoluções. Dentre os vários autores que se debruçaram sobre o tema, o trabalho de Hannah Arendt é uma referência fundamental a fim de se entender o perdão como fenômeno político. Em *A condição humana* (2007), a autora mostra como o perdão ultrapassa o conceito religioso, alcançando uma dimensão política, em um cenário em que os indivíduos têm o poder de agência para modificar sua história.

A autora assevera que o dever de perdoar não se atribui somente a Deus e se estende aos homens: “O Evangelho não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto, deve fazer ‘o mesmo’, e sim que, ‘se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar’, Deus fará ‘o mesmo’ ”(ARENDR, 2007, p. 251- 252). Quando a autora formula que cabe também aos seres humanos a capacidade de perdoar, ela expande os horizontes do perdão, situando-o em um plano político.

Para Arendt, no entanto, há dois fenômenos que afastam os seres humanos deste agir político: o problema da “irreversibilidade” e o da “imprevisibilidade”, que, segundo a autora, seriam resolvidos pela capacidade de se perdoar e fazer promessas. A faculdade do perdão tem o poder de desfazer o que se fez, colocando um fim em uma ação que poderia prosseguir indefinidamente (princípio da irreversibilidade), enquanto a faculdade da promessa estabelece uma previsão de possíveis caminhos seguros, evitando a incerteza do futuro (princípio da imprevisibilidade). Nas palavras de Arendt:

A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades são aparentadas, pois a primeira delas – perdoar – serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como a espada de Dâmocles sobre cada nova geração: a segunda – obrigar-se através de promessas – serve para criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens (ARENDR, 2007, p. 248- 249).

O perdão, portanto, está ligado ao passado e tem a capacidade de solucionar o problema da irreversibilidade, colocando fim a um ato que poderia seguir indefinidamente; as promessas estão ligadas ao futuro, solucionando o problema da imprevisibilidade e traçando possíveis caminhos seguros para a humanidade.

Por este prisma, a vingança seria oposta ao perdão, pois é uma reação que não põe fim a uma ofensa inicial, pelo contrário, gera uma reação em cadeia de transgressões que prosseguem por tempo indeterminado. A vingança torna-se uma reação automática, baseada na repetição, opondo-se ao perdão, que inaugura algo novo, libertando tanto aquele que é perdoado como aquele que perdoa (ARENDETT, 2007, p. 252-253). O risco, então, da vingança em favor do perdão, seria o de se prolongar um ato de violência pelas gerações futuras, retroalimentando as consequências negativas da falta que cometemos:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço (ARENDETT, 2007, p. 249).

Perdoar, então, torna-se um ato que promove a liberdade tanto das vítimas quanto dos culpados; como um operador de milagres, livra-nos de um processo automático de vingança, inaugurando novos processos e permitindo novas possibilidades de futuro (MIGLIORI, 2007, p. 78).

Em *Desonra*, os homens que estupram Lucy buscam a vingança, esta que é oriunda da cobrança de uma dívida histórica que nunca fora paga e que resulta em um conflito que se prolonga indefinidamente. No romance, nos vários embates entre David e Lucy, em que o pai insiste para que a filha denuncie seus algozes, Lucy explicita o fato de ser uma invasora de um espaço que nunca fora dela:

E se...e se esse for o preço que é preciso pagar para continuar? Talvez eles entendam assim; talvez eu entenda assim também. Eles acham que eu devo alguma coisa. Se consideram cobradores de um débito, cobradores de imposto. Por que eu deveria poder viver aqui sem pagar? Talvez seja isso que eles dizem a si mesmos (COETZEE, 2000, p. 179-180).

Nota-se que, na visão de Lucy, seus agressores são como cobradores de dívidas que se vingam dos brancos que se instalaram na região e que, por continuidade, apontam para o domínio colonial europeu na África do Sul. O que a leva a acreditar nisso é o fato de que, no ato do estupro, além de sentir toda a violência contida em tal atrocidade, percebe também uma espécie de ódio pessoal: “(...) foi tão pessoal. Foi tudo feito com um ódio tão pessoal. Foi isso o que mais me chocou. O resto era...de se esperar. Mas por que eles me odiavam tanto assim?

Nunca tinha visto nenhum deles” (COETZEE, 2000, p. 177). Além disso, Lucy alerta que estes homens não eram ladrões comuns e, na verdade, agiam com a intenção de cometer tal crueldade: “Acho que são estupradores antes de mais nada. Roubar coisas é um mero incidente. Um negócio paralelo. O que eles fazem é *estuprar*” (COETZEE, 2000, p. 179, grifo no original).

Outro autor que também discutiu a possibilidade do perdão em oposição à vingança foi o filósofo Paul Ricoeur. Em *A memória, a história e o esquecimento* (2007), o autor indica que a reciprocidade envolvida na vingança é proporcional e negativa, enquanto a reciprocidade do perdão se coloca na lógica de uma desmedida, em um gesto de excepcionalidade. Este conceito é trabalhado pelo filósofo por meio de um modelo bipolar de perdão chamado de “equação do perdão” (RICOEUR, 2007, p. 467). Este modelo contrapõe dois pólos: de um lado, há a profundidade da culpa, em um plano baixo, e do outro, há o sublime do perdão, em um plano alto. Esta assimetria entre os dois planos resultaria em uma desproporcionalidade entre a culpa e o perdão (RICOEUR, 2007, p. 465). O perdão, assim, se configura como um excesso de dom, um ato de extrema generosidade, que está inscrito em uma lógica de superabundância em oposição à lei de talião (*olho por olho, dente por dente*).

Para o autor, o perdão requer confronto e se torna uma tarefa difícil para aquele que carrega a culpa e também para aquele que se propõe a perdoar, este último inclusive deve abandonar quaisquer desejos de vingança que alimentem uma violência cíclica (SALDANHA, 2016, p. 207). Nota-se que a lógica dos agressores, no romance, está mais próxima da “lei de talião”, inscrita no plano baixo da vingança, do que na lógica da “superabundância” proposta por Ricoeur, pois estes homens não possuem a mínima finalidade de perdoarem anos de sofrimento causados pela marginalização social que viveram.

Outra reflexão importante sobre a vingança é encontrada em uma das asserções de Hannah Arendt, que determina que os homens não podem perdoar o que não podem punir, nem punir o que é imperdoável (ARENDR, 2007, p. 253). Após o término da Segunda Guerra Mundial e a instauração do julgamento de Nuremberg, houve um desenvolvimento no que se refere a uma política de direitos humanos: o Direito Internacional direcionou sua atenção para os chamados crimes contra a humanidade, que “são definidos como certos atos - assassinatos, sequestros, desaparecimentos etc - que são cometidos durante um ataque sistemático e/ou generalizado contra a população civil” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 216). Arendt explica

que estes casos são exemplos de faltas impossíveis de serem punidas adequadamente. Dado o nível de crueldade envolvido nestes crimes, o Direito torna-se insuficiente para julgá-los e incapaz de estipular uma pena que seja proporcional à falta. O genocídio dos judeus pelo regime nazista, por exemplo, aproxima-se, assim, do que seria o imperdoável.

Ricoeur (2007), na esteira de Arendt, demonstra que a punição é tão somente uma forma disfarçada de vingança, pois não promove uma ação restauradora de um estado anterior. Em um caso de transgressão, necessita-se de uma justa punição de acordo com a altura de um crime e, como há crimes que não podemos punir, perdoar seria um ato de desmedida, seria “aceitar saldar uma conta mesmo que ela seja inexata, deficitária, que ela não seja justa” (MIGLIORI, 2007, p. 41). Este gesto de generosidade está à altura do perdão, contrariando a lei de talião, que estipula uma equivalência entre crime e castigo. O perdão, portanto, em uma aporia, se dirige justamente ao imperdoável, ao que está situado no plano alto.

Pedir perdão advém, assim, de um reconhecimento de desmedida, de que algo ultrapassou os limites do mensurável, do representável. Pedir perdão aponta para a confissão de que houve uma ruptura no plano do racionalmente expectável, retirando, por isso, a compatibilidade ou a horizontalidade entre crime e castigo. Deste modo, não pode haver um castigo compossível com o crime porque ele é irrepresentável. Qualquer castigo é desproporcionado em relação ao mal cometido (HENRIQUES, 2012, p. 9).

O regime do *apartheid* foi responsável pela violação sistemática dos direitos dos negros, mestiços e indianos na África do Sul. Pode-se, assim, afirmar que o *apartheid* se caracteriza como um crime contra a humanidade, afetando a todo o povo sul-africano coletivamente. Como explicitado pelos autores referidos, podemos entender que a violência cometida nesse período se configura em um crime que excede qualquer punição à altura de sua crueldade. Em *Desonra*, Lucy acredita que é, em certa medida, punida pelos crimes históricos cometidos contra os negros, sendo vítima de suas consequências. Uma vez que a solução para esses crimes históricos contra a humanidade não seria a vingança, e sim o perdão como gesto excepcional, cabe à própria Lucy ser transfigurada nesse perdão, servindo como bode expiatório e pagando com seu próprio corpo a dívida de várias gerações.

Outro ponto delicado da narrativa e que carece ser mencionado é o fato de Lucy decidir manter a gravidez. Logo no início da instauração do *apartheid*, o regime decreta leis proibindo casamentos e relações sexuais interracialis, o que resulta na desintegração das

famílias com membros brancos e negros, limitando a miscigenação entre os dois grupos por gerações (THOMPSON, 2001, p. 190). No romance, temos uma espécie de subversão dessas leis por meio da violência extrema, uma vez que Lucy é estuprada e carrega em seu ventre uma criança que, ao mesmo tempo em que simboliza o conflito étnico-racial, se manifesta também como possibilidade de um novo futuro. Ainda que os motivos de Lucy para manter a criança fiquem obscurecidos durante a narrativa, é evidente que Coetzee propõe mais um elemento controverso na trama e, de maneira estupefacente, convida o leitor a refletir sobre tema tão indigesto, mas presente no *pós-apartheid*.

### **O perdão condicional e institucional em oposição ao perdão transcendental**

Com a vitória de Nelson Mandela e do Congresso Nacional Africano nas eleições de 1994, é oficializado o fim do *apartheid* na África do Sul, mas os problemas que o país enfrentava estavam longe de terminar. Todo o aparato estatal estava nas mãos dos brancos que, moldados pelo racismo estrutural, apoiavam o regime. Além disso, a África do Sul possuía um dos maiores níveis de desigualdade social no mundo. Quanto à economia, a confiança por parte da comunidade internacional estava abalada após um período de sanções econômicas.

Visando uma transição por um viés democrático, em 1994, a Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) foi criada com o intuito de apurar a violação dos direitos humanos desde março de 1960, mês do massacre de *Sharpeville*<sup>3</sup>, até aquele presente momento (THOMPSON, 2001, p. 275). A CVR estava preparada para acontecer em público e para ouvir depoimentos de vítimas e testemunhas, garantindo anistias condicionais e individuais aos perpetradores e estabelecendo reparação àqueles que tiveram os direitos violados durante o regime. De acordo com Cintra (2001, p. 8), era necessário estabelecer um "quadro tão completo quanto possível das causas, natureza e extensão das violações maiores dos direitos humanos". Mandela articulou para que o líder da CVR fosse o arcebispo anglicano Desmond Tutu, que ganhara o Nobel da Paz em 1974.

---

<sup>3</sup> Em 1960, o Congresso Pan-africanista, célula de resistência contra o *apartheid*, convocou uma manifestação na cidade de *Sharpeville* contra a lei dos passes (lei que controlava o fluxo e estabelecia o controle de pessoas negras nas cidades). A polícia contra-atacou, matando 69 pessoas e ferindo 186 (THOMPSON, 2001, p. 210).

A transição democrática na África do Sul não se deu por meio de revoluções, mas por negociações com o antigo regime<sup>4</sup>. A CVR, assim, se baseou no conceito de justiça restaurativa em oposição a uma justiça punitiva, indo ao encontro das propostas do novo governo, que não pretendia apenas punir os perpetradores, mas buscava também a reconciliação, libertando tanto oprimidos quanto opressores. Nesse processo, a obtenção da verdade era necessária para se constituir uma nova identidade nacional. Pelo testemunho das vítimas, era possível se expor diretamente aqueles que cometeram crimes políticos no *apartheid*; além disso, a verdade também era buscada para que a ocultação não permeasse o novo governo, o que poderia dificultar a implantação de uma política de direitos humanos no país (CINTRA, 2001, p. 7).

A CVR se tornou grande símbolo do que se entende por Justiça Transicional, modelo de justiça utilizado em sociedades pós-conflito nas quais uma determinada camada da sociedade tem os seus direitos intensamente violados. A Justiça Transicional aparece depois da Segunda Guerra Mundial, período no qual também se inicia a institucionalização dos Direitos Humanos. Sendo campo do direito fundamental em regimes de transição e dispondo de mecanismos como comissões de verdade, programas de reparação e de anistia, a Justiça Transicional visa construir uma “paz sustentável após um período de conflito, violência ou violação sistemática dos direitos humanos” (VAN ZYL, 2009, p. 32).

Vários fatores envolvidos no caso da África do Sul evocavam a necessidade de uma justiça transicional e restaurativa em detrimento de uma justiça tradicional e punitiva. Primeiramente, os embates entre resistência e governo já duravam décadas e faziam um número cada vez maior de mortos, sendo necessária uma transição pactuada, baseada em acordos entre as duas forças. De acordo com Cintra,

[a] transição pactuada pressupõe, portanto, que o grupo dirigente se perceba sem condições de prolongar o seu monopólio do poder por muito mais tempo, apesar de ainda deter a hegemonia política e militar. Opta então por valer-se dessa hegemonia para, fazendo concessões, também obter, dos oponentes, promessas e garantias futuras (CINTRA, 2001, p. 3).

---

<sup>4</sup> No fim da década de 1980, por pressão dos países industrializados, de organizações de resistência e da sociedade civil, o regime do *apartheid* mergulha em uma crise profunda. No risco de uma iminente guerra civil, o governo percebe que não conseguiria manter a supremacia branca, ao passo que os movimentos libertários sabiam que não conseguiriam derrubar o governo pela força (THOMPSON, 2001, p. 243). De 1990 a 1994, após muitos conflitos entre as negociações, o parlamento cria a "Comissão Eleitoral Independente", órgão responsável por criar um partido multirracial e organizar novas eleições, e também o "Conselho Executivo Transicional", que tinha a tarefa de governar a África do Sul até que as eleições fossem possíveis.

Prolongar o embate poderia trazer o risco de um golpe de estado ou ainda de uma guerra civil. A transição baseada em concessões se fazia válida numa democracia ainda fragilizada, na qual os membros do antigo governo continuavam atuando em diversas instituições. Os que tiveram os seus direitos violados teriam de continuar dividindo o mesmo espaço com os perpetradores e a proximidade poderia incitar a reciprocidade negativa entre as pessoas, promovendo o ódio e a vingança. Segundo Filipe,

[...] o primeiro passo para a reconciliação será acabar com essa reciprocidade negativa, tendo como pré-requisitos a aceitação da humanidade do outro e o respeito pela sua dignidade. O objectivo (*sic*) da reconciliação vai mais longe e decorre da satisfação das necessidades de verdade e justiça, ligados à luta contra a impunidade e à defesa dos direitos humanos (FILIPE, 2004, p. 4).

No entanto, ainda que buscasse um modelo reconciliatório de justiça em lugar de um modelo punitivo, a CVR sofreu críticas, principalmente no que se refere à política das anistias. Aqueles que tiveram os seus direitos violados desejavam que os processos criminais seguissem o exemplo do julgamento de Nuremberg, enquanto outros, contra as novas políticas democrático-raciais, queriam uma anistia geral. A CVR se baseou no conceito de justiça restaurativa, sendo as anistias concedidas somente àqueles que confessassem seus crimes publicamente, em um processo em que “o reconhecimento da verdade e a rejeição social dos atos cometidos funcionaram como um processo de reprovação moral” (PINTO, 2007, p. 405).

A justiça restaurativa empregada na Comissão tinha como inspiração o conceito tradicional sul-africano de *Ubuntu*, termo que remete à ideia de que um ser é parte do todo, completando-se perante o outro e encontrando sua identidade por meio da comunidade (MIGLIORI, 2007, p. 175). Nesse sentido, vítimas e perpetradores têm um importante papel na reconciliação, em um processo em que a justiça “torna-se um conceito mais amplo e ambicioso, que extrapola o caráter da coerção e retribuição para atingir os níveis de dignidade moral e social” (PINTO, 2007, p. 405). Por meio da justiça restaurativa, os membros da comissão buscaram equilibrar as forças envolvidas no processo reconciliatório, por um lado motivando as vítimas a desistirem da vingança, enquanto, por outro, incentivando os perpetradores a confessarem seus crimes e receberem anistia, ao mesmo tempo em que eram reprovados moralmente.

O filósofo franco-argelino Jacques Derrida acompanhou os trabalhos da CVR e encontrou-se com Nelson Mandela em 1998. Após o encontro, dedicou-se ao estudo da temática do perdão. No texto “O perdão, a verdade e a reconciliação – qual gênero?” (2005), fruto de uma palestra ministrada no Brasil, Derrida critica o modelo de reconciliação sul-africana, que trabalha em seu seio um conceito de perdão baseado na fé cristã, não levando em conta a tradição e cultura local na qual está sendo empregado.

Além disso, o autor também condena a forma como o bispo anglicano Desmond Tutu utiliza uma linguagem universalizante – encarnada na semântica da língua inglesa – para se resolver um conflito em um país tão multifacetado. Para o autor, pegou-se de “empréstimo” uma linguagem e um modelo de perdão, que por sua vez foi aplicado em um contexto que apresentava suas próprias especificidades.

Valores cristãos como a elevação da graça ser desproporcional ao favor, bem como encarar o perdão como possibilidade de tratamento e cura também para o transgressor, fizeram parte da pauta de Tutu. Percebe-se que o discurso religioso de Tutu era mais afinado à temática do perdão do que a discursos políticos. Esta aura religiosa que preenchia a CVR causava uma sensação de conforto nas sessões da comissão, onde havia a pretensão de se evitar que as audiências se parecessem com instâncias tribunais.<sup>5</sup>

Desmond Tutu, pela tradução do termo *Ubuntu*, procurou ligar o conceito de justiça restaurativa à tradição africana. Para Derrida, um dos instrumentos de uma leitura universalizante do perdão seria, então, a própria escolha da linguagem: “ao dizer ‘perdoar-se’ privilegia-se um idioma, e a imposição deste continua sendo um drama inevitável” (DERRIDA, 2005, p. 74). Os negros africanos presentes na CVR pertenciam em sua minoria a religiões abraâmicas e muitos falavam idiomas diferentes do inglês. Havia judeus e muçulmanos que não estavam de acordo com a leitura anglicana do perdão proposta por Tutu, sendo Jesus Cristo uma figura estranha às suas crenças. Para Derrida, Tutu usa de uma violência aculturadora.

Como Tutu traduz o ubuntu? Essa noção aparece muitas vezes, de algum modo, em todos os protocolos da [CVR] e em seu regimento. Implicaria ela “simpatia”, “compaixão”, “reconhecimento da humanidade em outrem”? Quando Tutu diz, no lugar de ubuntu, “justiça restauradora”, e quando, ao menos conotativamente, ele

---

<sup>5</sup> Até mesmo a disposição física das salas onde as audiências eram realizadas tinha este intuito, uma vez que os depoentes se sentavam no mesmo nível dos comissionados, evitando-se a semelhança com um banco de réus (PINTO, 2007, p. 414).

inscreve essa expressão no fundamento cristão necessário à determinação da justiça redentora, quando dá o exemplo do Cristo, isso pode parecer uma violência, provavelmente a mais bem intencionada do mundo, mas uma violência aculturadora, para não dizer colonial, que não se limita a uma questão superficial de retórica, de linguagem ou de semântica (DERRIDA, 2005, p. 73-74).

Derrida ressalta que os valores cristãos condicionaram a linguagem jurídica, o que gerou uma universalização da leitura do perdão. Nesse sentido, o perdão se configurou em uma espécie de paradoxo “nem rigorosamente dissociado do fenômeno jurídico-político da anistia, nem simplesmente gratuito e incondicional” (MIGLIORI, 2007, p. 199). Derrida aponta que Tutu dispõe de métodos utilitaristas e políticos ao privilegiar a figura do perdão condicional, afastando-se de uma ideia transcendental de perdão:

[...] ele [Tutu] privilegia o que prevalece amplamente nas tradições eclesiais e nas interpretações teológicas, a saber, o perdão *condicional* (em troca do arrependimento, do pedido de perdão, da transformação do pecador, etc), e ignora o perdão puro e *incondicional*, o que excede gratuitamente toda troca, todo pedido de perdão com arrependimento, reconciliação, conversão, redenção, toda *economia*, toda finalidade (psicológica, terapêutica, política) (DERRIDA, 2005, p. 87, grifo no original).

Em *Desonra*, temos uma alusão ao processo cristianizador da CVR, o qual propõe a necessidade da confissão e do arrependimento em troca da anistia. Durante todo o sexto capítulo do livro, acontece a reunião da comissão de inquérito sobre o caso do abuso cometido por David. As mulheres presentes na banca adotam uma postura de repressão contra ele, enquanto seus colegas homens afirmam querer defendê-lo de si mesmo.

David diz ser culpado de todas as acusações, mas a comissão não se satisfaz e parece querer algo a mais dele. David afirma: “Francamente, o que vocês querem de mim não é uma resposta, é uma confissão. Bom, não vou confessar nada (...). Culpado, conforme queixas. É o que eu tenho a dizer. É só até aí que estou disposto a chegar” (COETZEE, 2000, p. 61). Uma das professoras, Farodia Rassool, não se contenta com a declaração de David e diz que, se ele pretende enterrar o caso na burocracia, ela deverá recomendar a pena mais severa. David então responde: “E o que você me aconselha a fazer? (...) Chorar de arrependimento? O que é preciso para me salvar?” (COETZEE, 2000, p. 62). O que se pode apreender deste trecho é que a comissão exige algo em troca da absolvição de David, ou seja, a confissão e o arrependimento em troca da salvação, em um modelo cristianizador, assim como foi o processo da CVR.

Depois de muita insistência da comissão, David faz uma confissão dizendo o que aconteceu com ele e sua aluna: "(...) naquele momento aconteceu algo que, não sendo poeta, não vou tentar descrever. Basta dizer que Eros manifestou-se. Depois disso, não fui mais o mesmo" (COETZEE, 2000, p. 63). Estas palavras causam revolta em Rassool, que afirma que David se declara culpado, mas não reconhece o sofrimento que causou, resumindo um caso de abuso a um simples desejo. Para a comissão, somente as palavras de David não bastam, ele deve se mostrar arrependido, o que é questionado por ele.

"E vocês vão se satisfazer com isso, com uma admissão que eu estava errado?"  
"Não", diz Farodia Rassool. "Isso está invertido. *Primeiro* o professor Lurie tem de fazer sua declaração. *Depois* nós decidimos se aceitamos essa declaração como atenuante. Não negociamos antecipadamente o que deve conter essa declaração. A declaração deve partir dele, com suas próprias palavras. Depois podemos julgar se é sincera".  
"E você se considera capaz de adivinhar, a partir das palavras que eu usar, de adivinhar se estou sendo sincero?" (COETZEE, 2000, p. 65, grifo no original).

A comissão exige a verdade no testemunho de David e seu arrependimento sincero, propondo a transformação do agressor em troca da atenuação da pena. Percebe-se que tanto na CVR, quanto na comissão de inquérito em que David é julgado, exige-se algo em troca de um perdão condicionado, transformado em dispositivo jurídico. O perdão, segundo Derrida, é inegociável, diferentemente do que se propôs na CVR. Quando os perpetradores confessam publicamente seus atos e se arrependem em troca de anistia, vê-se aí uma finalidade, uma barganha que pouco tem a ver com o perdão. Tutu instaura o perdão condicional e ignora o perdão sem finalidade, que excede troca, arrependimento, finalidade.

O romance, assim, por um viés ficcional, faz alusão ao processo reconciliatório proposto por Tutu na figura de David, que se recusa a cair na lógica cristianizadora e condicional do perdão. Em posição de orgulho e administrando o pouco da honra que lhe parece restar, David não procura qualquer tipo de perdão, inclusive duvida da capacidade da comissão em abordar institucionalmente questões individuais, como seu sentimento de culpa e arrependimento.

Derrida também irá criticar a institucionalização do perdão no processo reconciliatório sul-africano. O filósofo defende que uma das características do perdão é sua imprescritibilidade, que ultrapassa o terreno finito do direito, extravasando o poder jurídico e humano e se dirigindo até o final dos tempos (DERRIDA, 2005, p. 74). O autor postula que o

Estado, ao afirmar o seu poder de perdoar, anula a voz das vítimas que de fato vivenciaram uma situação de opressão. As audiências foram importantes para se expor a verdade, porém quando a Comissão toma para si o valor de perdoar condicionalmente os perpetradores, ela se contradiz e rouba o protagonismo individual, tomando-o institucionalmente para si. Esse fato fica evidente quando Derrida menciona em “O perdão, a verdade e a reconciliação – qual gênero?”, o célebre trecho em que uma mulher violentada, cujo marido foi morto pelo regime do *apartheid*, é ouvida em uma audiência e diz: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio]. Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio]. Somente eu posso perdoar. [Silêncio]. E não estou disposta a perdoar” (DERRIDA, 2005, p. 75). Nota-se que a mulher reivindica para si a tarefa de perdoar ou não os seus perpetradores: somente ela, a vítima, pode ter tamanho poder. A imagem dessa mulher frente aos comissionados é ilustrativa para Derrida ao assinalar que o perdão está inscrito fora de qualquer domínio institucional e jurídico.

O perdão está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela não se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita (DERRIDA, 2005, p. 75).

Para Derrida, a experiência do perdão beira o transcendental, afirmando-se fora do campo jurídico, situando-se tão somente no nível individual. Ao direito penal caberia apenas a punição, mas não o perdão. Tendo em vista essas reflexões, constata-se que há uma contradição presente na CVR quando esta toma para si o poder institucional sobre o perdão. Ainda que o modelo de reconciliação das comissões valorizasse o depoimento individual e o testemunho da verdade, era a Comissão, na sua condição de instituição, que concedia ou não o perdão em forma de anistia.

Ricoeur (2007) concorda com Derrida na medida em que também defende a ideia de que o perdão não pode ser institucionalizado. O perdão e sua concessão requerem um trabalho de confronto em que há a elaboração da culpa pelo transgressor e a possibilidade da concessão do perdão para aquele que causou a ofensa. Ricoeur afirma que somente neste modelo é que o perdão acontece, pois o confronto entre vítima e culpado pode se dar apenas no nível individual.

A lógica encontrada na reciprocidade proposta na equação do perdão desenvolvida pelo filósofo vai contra uma relação mercantil de troca. Encontramos na troca mercantil uma relação de reciprocidade equivalente, na qual as duas partes são atendidas, sendo ao mesmo tempo donatárias e beneficiárias, ao contrário da reciprocidade envolvida no perdão, que se instala numa lógica de assimetria entre a culpa e o ato de perdoar.

O modelo de troca em que o perdão está inserido, por depender do indivíduo, não pressupõe uma obrigação moral da vítima de concedê-lo, já que a capacidade de perdoar se circunscreve num ato de excepcionalidade e generosidade, situado em um plano mais alto. Uma pessoa que comete uma ofensa pode ser condenada pela justiça penal e perdoada pela vítima, como também pode acontecer o contrário, ou seja, o culpado pode ser punido ou absolvido pela instância jurídica e a sentença pouco importar para a vítima, que não perdoa ao transgressor (MIGLIORI, 2007, p. 159-160).

*Desonra*, portanto, transforma-se em um importante *corpus* ficcional para problematizar a institucionalização do perdão por parte da CVR, uma vez que expõe conflitos que permanecem após o fim oficial do *apartheid*. No romance, assim como a mulher citada por Derrida, os agressores, em nível individual, não perdoaram a opressão que sofreram, pelo contrário, como já mencionado, investem em uma vingança pessoal contra as mulheres brancas que vivem na região.

Lucy parece compreender que os conflitos raciais presentes na África do Sul *pós-apartheid* só podem ser resolvidos pela agência individual. Ao sacrificar o próprio corpo em troca da resolução de um conflito e pagamento de uma dívida, Lucy entende que este é um ato que somente ela é capaz de realizar, como demonstrado em uma das conversas com David:

"(...) você quer saber por que eu não fiz uma queixa para a polícia. Vou contar por quê, contanto que você prometa não puxar assunto outra vez. O motivo é que, de minha parte, o que aconteceu comigo é uma questão absolutamente particular. Em outro tempo, outro lugar, poderia ser considerado uma questão pública. Mas aqui, agora, não é. É coisa minha, só minha".

"Aqui quer dizer o quê?"

"Aqui quer dizer a África do Sul" (COETZEE, 200, p. 128-129).

Desse modo, Lucy parece acreditar que, na África do Sul do *pós-apartheid*, a única reconciliação possível acaba sendo aquela que, paradoxalmente, é alcançada por meio da violência, circunscrevendo-se fora da alçada de qualquer governo ou instituição.

### **Considerações finais**

Em *Desonra*, Coetzee não procura estabelecer respostas definitivas para os problemas enfrentados por diferentes subjetividades na África do Sul *pós-apartheid*; o romance não almeja qualquer engajamento político, tampouco se configura em uma obra panfletária. O escritor concebe uma literatura com base em dilemas éticos que não suscitam respostas óbvias e soluções totalizantes, cabendo ao leitor, por diversos momentos, posicionar-se frente à narrativa e refletir sobre as ações das personagens. O que se pode realizar, portanto, são tentativas de inferência sobre os complexos e polêmicos temas debatidos pelo autor.

No presente trabalho, constatou-se que Lucy, ao fim da narrativa, se configura no perdão excepcional ricoeuriano, almejando encerrar um ciclo de violência que poderia prosseguir indefinidamente, opondo-se, assim, ao problema da irreversibilidade proposto por Hannah Arendt. Lucy, dessa maneira, tem o poder de agência para estabelecer uma reconciliação que o poder político não conseguiria de maneira institucional.

David se recusa a qualquer tipo de perdão por parte da universidade e não se interessa em reparar qualquer dívida histórica herdada pelos brancos, preferindo se entregar à desonra que lhe é imposta desde o começo da narrativa. Nesse sentido, a condição de David não deixa de ser uma clara alusão de que o modelo cristianizador de justiça presente no romance e na CVR não serviu para equacionar conflitos históricos, pois para ele não cabe nenhum perdão, somente a punição, medida que, como visto nos trabalhos de Ricoeur e Arendt, não promove uma ação restauradora.

Pelas reflexões propostas no romance, é possível afirmar que o projeto reconciliatório sul-africano, em nível institucional, não conseguiu colocar um fim à violência cíclica que permanece enraizada na sociedade da África do Sul *pós-apartheid*, na qual a reconciliação ainda carece de ser alcançada plenamente.

### **Agradecimentos**

Este trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil - Processo 406529/2018-3.

## Referências

- ARENDDT, Hanna. *A condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007
- CINTRA, Antônio O. *As comissões de verdade e reconciliação: o caso da África do Sul*. Brasília: Biblioteca digital da Câmara dos deputados, 2001. Disponível em <<https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/2231>>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- COETZEE, J.M. *Desonra*. 2. Ed. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DERRIDA, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro (Org.). *Jacques Derrida: Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 45-92.
- FILIFE, Ângela Marques. *O Processo de Reconciliação na África do Sul*. Criari – Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais, 2004. Disponível em: <[http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/textos/ciari\\_africa\\_do\\_sul\\_processo\\_reconciliacao.pdf](http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/textos/ciari_africa_do_sul_processo_reconciliacao.pdf)>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- HENRIQUES, Fernanda. *Dívida e Perdão em Paul Ricoeur: um indicador e um limite da justiça*. Covilhã: Lusofia Press, 2012. Disponível em <[http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques\\_fernanda\\_divida\\_e\\_perdao\\_em\\_paul\\_ricoeur.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques_fernanda_divida_e_perdao_em_paul_ricoeur.pdf)>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- KLEIN, Kelvin S.F. O centro e as margens na obra crítica e ficcional de Coetzee. *Revista Travessias*, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, v. 3, n. 1, p. 1-10, 2009.
- MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do Perdão: Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*, 2007. 263f. Tese de Doutorado. PUC-SP, 2007.
- PERRONE-MOISÉS, Cláudia. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt Jacques Derrida. In: Adriano Correia (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 211-224.
- PINTO, Simone Martins Rodrigues. Justiça Transicional na África do Sul: Restaurando o Passado, Construindo o Futuro. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 393-421, 2007.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- SALDANHA, Fernando Acílio. Sentido ético do perdão em Paul Ricoeur: perdoar o imperdoável. In: BEATO, Maria Luisa P.J. (org.). *Ricoeur em Coimbra: Receção filosófica da sua obra*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 196-214.
- SILVA, Dolores Oliveira. *Corpos Mal Situados: a figura do animal em Desonra e A vida dos animais*, de J. M. Coetzee. 2016, 102f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- THOMPSON, Leonard. *A History of South Africa*. 3. ed. New Haven: Yale University Press, 2001.
- VAN ZYL, Paul. Promovendo a Justiça transicional em sociedades pós-conflito. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, Brasil, Ministério da Justiça, n. 1, p. 32-55, jan-jul de 2009.

**MARTINS, Anderson Bastos; LOPES, João Francisco Justino.**

Recebido em: 29/07/2021; Aceito em: 24/08/2021.