

# O PAPEL DE *LA DOULEUR* NO PROCESSO DE JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO POSTERIOR À SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Laura Degaspere Monte MASCARO<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Doutora em Literatura Francesa pela USP – mail : [lauradegaspere@gmail.com](mailto:lauradegaspere@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo se propõe a analisar a obra *La Douleur* e a forma como Marguerite Duras enfrentou, por meio de sua escritura, o abismo produzido pelo evento da Segunda Guerra Mundial, contribuindo para sua transposição. O artigo incide também, direta e indiretamente, sobre os processos de busca do direito à memória e à verdade, questionando como usualmente se dá a busca da verdade em processos de justiça de transição.

**PALAVRAS-CHAVE:** Marguerite Duras, justiça de transição, perdão, verdade.

### **LE ROLE DE LA DOULEUR DANS LE PROCESSUS DE JUSTICE TRANSITIONNELLE APRÈS DA SECONDE GUERRE MONDIALE**

**RÉSUMÉ :** Cet article se propose à analyser l'œuvre *La Douleur* et la forme dont Marguerite Duras a fait face, par son écriture, à l'abîme produit par l'événement de la Seconde Guerre Mondiale, en contribuant par sa transposition. L'article met l'accent aussi, de façon directe et indirecte, sur les processus de recherche du droit à la mémoire et la vérité, en interrogeant comment se produit usuellement la recherche par la vérité dans les processus de justice transitionnelle.

**MOTS-CLÉS :** Marguerite Duras, justice transitionnelle, pardon, vérité.

### **APRESENTAÇÃO**

Os campos de concentração e extermínio tornaram obrigatório que se direcionasse o pensamento e o agir humanos para que Auschwitz não se repita no futuro, preocupação esta que orientou a teoria de pensadores que dedicaram seu olhar compreensivo ao século XX e que continua de fundamental importância nos dias de hoje. Assim, os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial provocaram a necessidade de refundar a forma com que nos relacionamos com o passado, que instiga a uma transformação em diversos campos do pensamento, como a história, a filosofia, o direito e a literatura. Neste artigo pretendemos analisar a obra *La Douleur*, de Marguerite Duras no que diz respeito a sua contribuição para a transposição do hiato entre o passado e o futuro provocado por essas experiências, hiato este compreensivo, mas também político – exploraremos a crítica realizada pela obra ao processo de Justiça de Transição da França após a Segunda-Guerra Mundial, bem como seu papel na reconciliação entre a escritora e seu passado.

O termo “justiça de transição” abrange a discussão acerca das possíveis respostas a um passado histórico violento, como é o caso da ocupação alemã na França. Esse processo de transição ocorre, em geral, em um período de exceção: “In this transitional moment a nation is no longer under the aegis of an authoritarian re-

gime, yet democratic institutions are not strong enough either”. Os objetivos da justiça de transição, segundo Kora Andrieu (2012, p. 13), seriam julgar os dignitários criminosos do regime anterior, reestabelecer a dignidade perdida das vítimas, reparar os danos causados, estabelecer e lembrar a verdade de um passado traumático.

Após a Liberação da França do regime nazista, é preciso notar, contudo, que não houve um processo típico de justiça de transição, tendo em vista, primeiramente, que só houve preocupação com as vítimas na medida em que estas se tornaram uma justificativa última de intransigência moral no castigo dos colaboracionistas e membros do regime. A preocupação com o direito reparador e restituidor da dignidade das vítimas não estava de forma alguma presente, sequer a preocupação com o estabelecimento de uma verdade independente da política. É preciso lembrar, também, que o sentido da “justiça de transição” e seus objetivos está sendo construído a partir das experiências posteriores à Segunda Guerra Mundial, à luz dessas e de outras experiências no mundo, que contribuem para a constante (re)elaboração desse conceito.

A França passou por um processo de transição conhecido como *Justice de l'épuration*, no qual, estima-se, dez mil pessoas foram mortas, seja por execuções sumárias, seja por execuções judiciais. Marguerite Duras vivenciou esse momento, tendo participado do julgamento de colaboracionistas e, supostamente, também de sua tortura. Os textos “Monsieur X. dit ici Pierre Rabier”, “Ter le milicien” e “Albert des Capitales” são ambientados nesse contexto e escritos a partir dessas vivências.

A *Justice de l'épuration* foi um processo transicional longo e tumultuoso, que contribuiu, por um lado, para oferecer à população afetada pela violência da guerra uma “válvula de escape”, castigando os traidores, e, por outro, para renovar as elites, legitimar o novo poder e reconstruir o Estado Democrático de Direito (SALAS, 2008, pp. 7-8). Esse processo esforçou-se para se legitimar ao longo do tempo por meio da “aparência de legalidade”; no entanto, segundo Salas (2008, p. 9), essa tentativa foi ingênua, na medida em que “[o]n ne passe pas de façon linéaire de l'épuration sauvage à une justice légale”. Salas descreve o ano de 1944 como um momento marcado pelo clima de violência e medo, o que se sente claramente em *La Douleur*.

## **O PERDÃO EM LA DOULEUR**

Para falar de justiça em *La Douleur*, primeiramente é preciso mencionar que a *Justice de l'épuration* não possui os contornos de uma justiça esclarecida, que adquire, na modernidade, traços liberais que desvinculam “do delito o delinquente, ou do autor o homem” (RADBRUCH, 2004, p. 241). Essa justiça tenta legitimar-se aos poucos como esclarecida, mas continua por muitos anos sendo regida pela “lei

da expiação”<sup>2</sup>. Em *La Douleur*, Duras enfatiza seu aspecto retributivo, resgatando símbolos da justiça maternal hetáirica, que tinha a retribuição como principal elemento da pena e era aplicada de forma violenta.

O ciclo de retribuição da justiça humana parece, nessa obra, ainda mais inescapável que o ciclo natural de vida e morte. Este se completa, por exemplo, na *Justice de l'épuration*, que condena o personagem Rabier à morte, ele que havia conduzido outros tantos ao mesmo destino. No entanto, temos a sensação de que essa punição não é satisfatória – assim como a tortura do delator, a execução do colaboracionista pelo grupo de Hernandez, ou a eventual execução de Ter, o miliciano –, tendo em vista que a punição, no caso dos criminosos nazistas, não se justifica por qualquer razão dada para a sanção penal, seja ela a proteção da sociedade contra o criminoso, a sua reabilitação, a força dissuasiva do exemplo, ou mesmo a retribuição. Não apenas inexiste o risco desses criminosos voltarem a cometer os mesmos crimes, que dependiam de circunstâncias específicas, como também os crimes nazistas foram de uma escala tão monstruosa que qualquer retribuição lhes seria insignificante.

O próprio conceito jurídico de “crime contra a humanidade” foi forjado no Estatuto do Tribunal Internacional de Nuremberg em 1945 devido ao ineditismo e dimensão dos crimes nazistas. Duras (1985, p. 123) escreve que antes da primavera daquele ano, quando ainda não se sabia dos campos de concentração e extermínio, eles estavam “au premier temps de l’humanité, elle est là vierge, virginale pour encore quelques mois”. Além disso, Arendt afirma que, como não é o crime que se pune ou perdoa, mas sim a pessoa, não havia ninguém que pudesse ser punido ou perdoado, tal o nível de abdicação dos criminosos nazistas de qualquer qualidade pessoal nas suas escolhas (ARENDR, 2004, p. 177).

No entanto, a purga promovida pelos franceses após a Liberação não possuía uma orientação racional, em que a pena é aplicada proporcionalmente, cumprindo determinadas funções: “Au total, la justice d’épuration a certes été inégale. Elle n’a pu éviter des moments de vengeance pure. [...] Et si les lois d’amnisties intervien-

---

<sup>2</sup> Não que a justiça esclarecida não conserve em seu seio, até hoje, o elemento retributivo da pena, mas presente apenas de forma residual, uma vez que aquela teria surgido para substituir e “quebrar o interminável círculo vicioso da vingança” (ARENDR, 2004, p. 88). Radbruch (2004) aponta que a própria tendência do direito penal seria que este deixe de ser, justamente, “penal”. Mas o que observamos é que esse resíduo está muito longe de ser extirpado e possui raízes antigas.

É importante mencionar que a interpretação da sanção penal como uma interrupção do círculo vicioso da vingança é um pouco controversa, uma vez que a lei de talião bíblica e romana podem, por exemplo, ser interpretadas como a institucionalização da vingança, ou como a origem e fundamento racional da justiça penal, origem da própria *justiça* (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, pp. 176-177). Radbruch (2004, p. 239) aponta para uma fase do direito penal em que este ainda era um direito privado, e na qual o Estado manipulava particularmente a pena em substituição à vingança dos lesados. Mesmo no direito penal moderno, como um direito público, a retribuição igualitária ainda tem sentido porque “corresponde à essência do Estado de direito que o Estado supraordenado se volte, em muitas relações, para um plano de equiparação individual”. Shecaira (1999, p. 170) escreve: “a publicização da pena, de resto, é resultado da própria evolução do direito penal, que passa da *vingança privada* para a *vingança estatal*”.

ment entre 1951 et 1953, c'est après une décennie de jugements" (SALAS, 2008, p. 8). Era como se a vingança voltasse a reger a justiça, reabilitando seu círculo perpétuo e sangrento, como em tempos primevos, anteriores ao julgamento e absolvição de Orestes, que instituiu a racionalidade do processo e do direito. No texto "Albert des Capitales", a personagem Thérèse encarna uma Erínia (Fúria)<sup>3</sup>, conduzindo a tortura do delator.

Nas primeiras cenas de "Ter le milicien", os personagens deparam-se com o corpo de alguém que acabara de ser executado: "La chose apparaît. Blanche. Blanche et allongée par terre" (DURAS, 1985, p. 175). Os personagens D. e Thérèse interrogam os resistentes a respeito do ocorrido, mas estes parecem mais preocupados em limpar suas armas e com o desaparecimento de um queijo *gruyère* do que com a execução. A busca do *gruyère* por Gauthier assemelha-se a um *quid pro quo*, produzindo um efeito "cômico" que contrasta com a gravidade do contexto e dos eventos. Esse efeito não confere leveza ao acontecido; muito pelo contrário, gera incômodo.

Esse retrato da *Justice de l'épuration*, que não agradou parte da crítica – "Il s'est trouvé quelqu'un à *La quinzaine littéraire*, pour me reprocher de l'avoir écrit. L'argument était qu'au moment de Le Pen, on n'a pas à rappeler qu'on a torturé un homme" (DURAS, 2014e, p. 786) –, poderia servir de crítica ao caráter "pre-tensamente racional" do direito moderno, que encontramos também em Derrida quando trata da pena de morte como pedra angular desse direito (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 179). O direito que tem como fundamento a racionalidade, o "princípio da razão" como princípio de calculabilidade, colocado diante da impossível equivalência entre crime e castigo, de sua incomensurabilidade, evocam a pena de morte como única solução possível, solução adotada não apenas pela *Justice de l'épuration* francesa, mas por diversos tribunais que julgaram os crimes da Segunda Guerra Mundial – o que julgou Eichmann em Jerusalém, o Tribunal de Nuremberg, o Tribunal de Tóquio – assim como outros de justiça comum.

O retrato que Duras faz da *justiça* perturba as fronteiras, nesse caso as fronteiras entre o direito imune a tudo aquilo de que se pretendia purificar – o interesse, a paixão, a vingança, a revanche, a pulsão sacrificial – e o direito embebido em todos esses "desvios". E recorremos a Derrida no diálogo com o caráter perturbador da obra de Duras: "É o estremecimento dessas fronteiras, sua permeabilidade também, sua indecidibilidade que [...] importam aqui, e não reinstalar outras distinções oposicionais tranquilizadoras" (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 182).

A narradora em "La douleur" evoca a anedota de um padre que foi feito prisioneiro e que leva ao centro um órfão alemão, invocando sua inocência: "Il s'arrogait le droit de déjà pardonner, de déjà absoudre" (DURAS, 1985, p. 34). Todavia, ela mostra como as mulheres que esperavam seus familiares não com-

<sup>3</sup> Bachofen (1996, p. 192) as qualifica como aquelas que "personnifient les remords de conscience et sont aussi nommées les 'déesses folles'". Salas (2008, p. 18) caracteriza os primeiros anos da *Justice de l'épuration*, até, 1950, como "le temps des 'haines sacrées'".

preendiam como poderia haver um perdão tão imediato, o que operava uma divisão entre aquele que perdoa, recorrendo a uma espécie de racionalidade, e aquelas que não podem perdoar: “On était contre lui. Qu’est-ce que c’est que cet indélicat libéré de notre instinct criminel? Nous on en passait par le crime, on voulait tuer les allemands, on voulait les exterminer. Il fallait respecter cela aussi. Ça faisait partie de nous, de la douleur” (DURAS, 2014e, pp. 787-788).

Trata-se, de forma ainda mais radical, de uma divisão linguística, como se os dois lados não compartilhassem da mesma linguagem. Não apenas a linguagem da razão e do perdão não podia ser compreendida por aquelas mulheres – “Alors de quoi parlait-il? Jamais un prêtre n’a paru aussi incongru. [...] Tout se divisait. Restait d’un côté le front des femmes, compact, irréductible. Et de l’autre côté cet homme seul qui avait raison dans son langage que les femmes ne comprenaient plus” (DURAS, 1985, p. 35) –, como também esse perdão jamais poderia ser concedido por um terceiro em nome delas; seja pelo “corps anonyme de l’État” (DERRIDA, 2000, p. 118), seja por qualquer outra instituição pública, nesse caso a Igreja.

As figuras femininas assumem, na obra, o papel de portadoras de uma vingança que não aceita perdão, identificando-se com as já mencionadas figuras ctônicas que perseguiam e castigavam aqueles que violavam o direito maternal. A morte do filho de Duras, cuja culpa é atribuída à guerra, poderia ser interpretada como uma ofensa a esse direito, cuja natureza reside no vínculo material entre uma mãe e seu filho: “les Erinyes mettent en avant le droit du sang et de la matière que l’enfant reçoit de sa mère” (BACHOFEN, 1996, p. 194). O progresso em direção a um direito paternal é marcado pela substituição da vingança sanguínea pela sanção intermediada por processos judiciais (BACHOFEN, 1996, pp. 186-190)<sup>4</sup>.

É importante notar que, no texto “L’horreur d’un pareil amour”<sup>5</sup>, a brutalidade da morte do filho de Duras é mostrada logo após o nascimento e a negação, pelas enfermeiras e por Robert Antelme – “R.” –, da possibilidade de a mãe ver ou pegar seu filho nos braços, estabelecendo um distanciamento atroz entre seus corpos, que impede qualquer vínculo material. Outro elemento simbólico está presente quando Duras escreve que seu filho teria sido morto pelo dia, pela luz – “Le jour l’avait tué” (DURAS, 2014b, p. 1084) –, âmbito que se contrapõe às profundezas terrestres onde se inicia a vida e habitam as potências ctônicas – “elles créent toute forme de vie et la font monter à la surface, à la lumière du soleil, ainsi, dans la mort” (BACHOFEN, 1996, p. 214). Para Duras, o nascimento é uma experiência

<sup>4</sup> Bachofen (1996, p. 186) explica que, quando Athenas dá um voto a favor de Orestes em seu julgamento, ela está inaugurando uma era em que o princípio material do direito maternal é substituído por um direito de cunho espiritual: “Athéna elle aussi, comme la prêtresse de Dodone, se voit purifiée, par la lumière, des scories de la matière, et transportée dans un principe divin supérieur, masculin. Le vieux droit terrestre des Erinyes est écroulé, brisé, et les sanglantes mères terrestres finissent par se soumettre de bonne grâce à la nouvelle loi, heureuses d’être enfin libérées de leur sinistre office. De même pour les prêtresses de Dodone. Par Apollon, Oreste est lavé. La tache du matricide est effacée par le dieu masculin”.

<sup>5</sup> Texto publicado pela primeira vez na revista feminista *Sorcières* (1976, n° 4), na edição dedicada ao tema da gravidez e do nascimento.

extremamente violenta, que ela equipara ao abandono e até mesmo ao assassinato, porque a criança é arrancada da proteção da noite e do corpo materno para a luz da vida (e da morte) (DURAS; PORTE, 2014, p. 188)<sup>6</sup>.

O direito maternal da terra aparece em *Ésquilo* como um direito sanguíneo, que não conhece outra expiação a não ser a morte e, portanto, desconhece o perdão: “le péché contre la force matérielle, dans une religion fondée sur elle, et sur la maternité de la terre, ne peut espérer nul pardon” (BACHOFEN, 1996, p. 229). Mesmo a criação de um tribunal para os crimes de sangue já constitui uma violação do direito maternal, porque só a terra pode expiar seus crimes, sem interposição de qualquer instituição. Em “Le rêve heureux du crime”, Duras descreve essa justiça :

Je me souviens d'un rêve que je faisais souvent pendant la guerre. C'était un rêve heureux. Je rêvais de l'extermination de l'Allemagne. Que chefs et populations allemandes étaient mis ensemble et tués, *et que la terre allemande qui les avait portés était recouverte dans son entier d'une dalle funéraire* afin qu'elle soit *définitivement inutilisable et impropre à servir de nouveau de terre natale à quelque peuple que soit* (DURAS, 2014d, p. 1085) (grifos nossos).

Salas escreve a respeito da justificativa para a pena de morte no âmbito da *Justice de l'épuration*, evidenciando a relação entre esta e uma justiça hetáirica:

Là, va apparaître le sens anthropologique de l'épuration : punir au nom de la loi mais aussi *verser le sang purificateur* (les peines de mort requises) afin de purger le corps politique de la gangrène, de refonder une France plus pure et plus forte (SALAS, 2008, p. 12) (grifos nossos).

Ora, o “sonho purificador” é justamente aquele dos nazistas. Percebemos, contudo, que a violência dos “sonhos assassinos” de Duras é atenuada com o passar do tempo, como demonstram as alterações na reescritura de “La douleur” para publicação, em que as passagens contendo um sentimento antialemão de carga extremamente violenta foram suprimidas. Há uma alteração nos esboços de “Ter

---

<sup>6</sup> A luz, e tudo que ela representa, é constantemente desafiada pelos personagens femininos durasianos: “Cette peur de la lumière, la lumière qui est vantée partout, dans toute la poésie, dans toute la philosophie, dans tous les rationalismes, la logique, cette lumière, cette mise en doute de la lumière et de la clarté, c'est une définition de la femme” (FERNANDES, 1986, pp. 97-98). O comportamento de Robert – “R.” – no texto, e daqueles ao redor da mãe desconsolada, é condizente com a lei do pai que dita ser preciso conservar a razão e a calma com a morte de um filho (DERRIDA, 1968-69, fl. 12): “J'ai demandé à le voir. R. m'a dit non. J'ai demandé à la mère supérieure, elle m'a dit non, que ce n'était pas la peine” (DURAS, 2014b, p. 1083).

le milicien” que é intrigante: em um dos primeiros manuscritos, escritos logo após a guerra, as últimas frases tinham a seguinte redação (os grifos são nossos):

*Je souhaite que Ter ait été fusillé. Si Ter est libre, il doit être de ce côté de la société où l’argent est facile, où l’idée est courte, où la mystique du chef tient lieu d’idéologie.*

*Ter était à tuer. Quand un homme peut-être “gagné” par un revolver, une auto, de l’argent, cet homme est à tuer. Ter était flatté.*

Cependant il était un ennemi peu ordinaire et qui annulait toute différence fondamentale entre vous et votre ennemi, qui vous réconciliait en quelque sorte avec lui. (DURAS, [S. d.]b, fl. 18)

Na versão do texto que compõe *La Douleur*, no entanto, Duras não conclui com essa sentença de morte. Aliás, não é a única sentença que deixa de emitir. No manuscrito de “Monsieur X. dit ici Pierre Rabier”, Duras escreve: “Il y avait à ne dire plus rien, *le tuer, c’était tout*” (DURAS, [s. d.]a, fl. 19) (grifos nossos). Essa sentença categórica também é omitida na versão publicada do texto. Essa omissão talvez seja uma das principais mudanças operadas ao longo dos quarenta anos entre a redação dos primeiros textos e a publicação da obra, em uma possível fuga desse ciclo retributivo. Indagamos se estas alterações podem significar um perdão silencioso:

*L’œuvre du temps dénoue naturellement la loi de l’expiation. Un acte de mémoire n’est pas voué à ressasser une incrimination. Il peut se transformer en un acte de rémission. L’acte de justice n’est pas destiné à répéter la virulence de l’accusation. Il ne peut refuser de mettre à distance la composante sacrée de la vengeance* (SALAS, 2008, p. 19) (grifos nossos).

Arendt afirma que “[f]az parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade [...]. *Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes*” (ARENDR, 1999, p. 273) (grifos nossos). O que nos leva a crer que a eventual repetição de atos bárbaros como aqueles cometidos durante a Segunda Guerra não pode ser evitada pela punição. O direito, regido pela relação de culpa e vingança, torna impossível a experiência do tempo, que por seu turno não seria uma figura do direito, “mas da justiça e do



perdão, quer dizer, que *tem a ver com a possibilidade de algo verdadeiramente novo que escape à coação da repetição*<sup>7</sup> (ZAMORA, 2012, p. 102) (grifos nossos). Arendt (PERRONE-MOISÉS C., 2012, p. 135), assim como Derrida (2000, p. 108) e Benjamin, atribui ao perdão a capacidade de estabelecer um novo começo, como uma revolução. Assim, o perdão teria forte relação com o nascimento enquanto possibilidade de um recomeço ou de um novo sentido. Todavia, para que o perdão produza seus efeitos, é preciso admitir ao mesmo tempo a irreversibilidade daquilo que passou.

Arendt, diferente de Derrida, acredita que o perdão é correlato à punição, no sentido de que aquilo que não se pode punir também não se pode perdoar. Para Derrida, que considera o perdão algo da ordem eterna e não mundana, sem qualquer relação com a justiça humana, o perdão autêntico seria aquele impossível, o perdão do imperdoável. Para essas duas interpretações, a supressão da “sentença de morte” não significa necessariamente a concessão do perdão, seja por considerar que nenhuma punição seria da ordem dos crimes, e que por isso o perdão seria incabível, ou porque não haveria qualquer relação entre a punição e o perdão. A interpretação dessa modificação no texto de Duras se torna ainda mais difícil porque não se trata de uma mera substituição, mas de uma supressão, que gera uma lacuna, algo que é sempre um desafio à análise.

Além disso, não seria o perdão derivado de palavras de caráter performativo? Supomos que sim e, nesse caso, o silêncio poderia ser considerado performativo, uma vez que é o verbo que possui o dom de criar relações? Derrida (2004, p. 544), ao dedicar-se especificamente ao pedido de perdão, afirma que existe uma diferença significativa entre o pedido implícito e o explícito – que, depois constatamos, estende-se também ao perdão acordado:

Est-ce que le pardon doit passer par des mots ou bien passer les mots? Est-ce qu’il doit passer par des mots-verbos ou les passer, ces mots-verbos? Ne peut-on pardonner ou demander pardon qu’en parlant, en partageant la langue de l’autre, c’est-à-dire déjà en s’identifiant suffisamment à l’autre pour cela, et en s’identifiant au risque de rendre le pardon à la fois possible et impossible? Doit-on refuser l’expérience du pardon à quiconque ne parle pas? Ou au contraire faire du silence l’élément même du pardon, s’il y en a? (DERRIDA, 2004, p. 558).

Para responder a essas perguntas, Derrida recorre à animalidade do humano – que se relaciona com as ações não mediadas pela fala –, e constata que existiria, sim, um perdão da besta que se manifesta de diferentes formas nos animais, con-

---

<sup>7</sup> Tradução livre da autora do original: “sino de la justicia y el perdón, es decir, que tiene que ver con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición”.

cluindo que “on ne peut dénier cette possibilité, voire cette nécessité du pardon extra-verbal, voire an-humain” (DERRIDA, 2004, p. 558). Contudo, o que supomos ser o perdão silencioso de Duras reside nas possibilidades da linguagem que abarcam o não dito, que, nesse caso, consiste na abstenção de condenar à morte. Derrida (2004, p. 550) sugere, então, que o perdão demandado e acordado deve permanecer “à jamais indécidablement équivoque”, para que seja heterogêneo a toda determinação da ordem do saber. Estamos inegavelmente diante de uma palavra que não possui sentido apropriável pela teoria.

Considerando outros aspectos, temos que, no pensamento de Derrida, o perdão sequer pertenceria à esfera política ou jurídica, equiparando-se a um perdão divino, impossível, ainda que exercido pelo homem. Para Derrida, o Estado pode julgar, mas jamais perdoar, o que obrigatoriamente afasta o perdão do espaço jurídico, que, então, poderia ser exercido – por que não? – no espaço literário. O problema, nesse caso, é que o âmbito literário, por si só, já constitui uma mediação que rouba ao perdão seu caráter presencial, também fundamental ao testemunho: “le pardon nous semble ne pouvoir être demande ou accordé que ‘seul à seul’, en face-à-face, si je puis dire sans médiation” (DERRIDA, 2004, p. 543). Em outro momento, porém, Derrida (2000, p. 117) afirma que a própria linguagem constituiria uma primeira instituição mediadora. Além disso, o caráter presencial seria de toda forma impossível, visto que aqueles a quem se concede o perdão provavelmente já estariam mortos, mas de certa forma presentes justamente pela letra da escritora.

A literatura acaba por trazer figuras ausentes para que uma cena do perdão seja possível em algum plano, uma vez que seu tempo (DERRIDA, 2000, p. 117) escapa ao processo judicial e, nesse caso, à própria vida orgânica. Derrida dedica-se ao tema da ausência absoluta da vítima, isto é, do não sobrevivente, mas sua reflexão pode ser estendida – apenas em determinada medida, é claro – à ausência do algoz, daquele a ser perdoado.

Outra questão problematizada por *La Douleur* que perturba a possibilidade do perdão é que, para perdoar, idealmente é preciso um acordo de ambas as partes acerca da natureza do crime – “savoir qui est coupable de quel mal envers qui etc.” (DERRIDA, 2000, p. 122) –, o que é praticamente impossível. *La Douleur* dedica-se à compreensão da natureza do crime e do mal nazistas, assim como à (in)determinação dos papéis de algoz e vítima. No entanto, embora uma de suas principais temáticas seja a questão do mal, essa investigação acaba por aproximar algoz e vítima, indicando que o bem e o mal não são absolutos, e que este, como vimos, estaria próximo da tentativa de extirpar o que se entende por mal:

Ce qu’entraîne l’écriture de la douleur, c’est cette réversibilité des signes. Ainsi, l’interrogatoire qui Marguerite et D. font subir aux camarades de Robert pour savoir si ce dernier est vivant, ressemble à une séance de torture, là où la vic-

time et le bourreau ne font qu'un (LOIGNON, 2003, p. 269).

Derrida (2000) esclarece que o perdão é da ordem da loucura, pois deve penetrar na noite do inteligível, o que ocorre a despeito de a vítima compreender o criminoso ou suas razões. “Monsieur X. dit ici Pierre Rabier” é uma narrativa de reconciliação, em que vítima e criminoso não chegam jamais a se compreender autenticamente, mas cuja narradora penetra perigosamente na noite que é o outro. Conforme a natureza de um perdão que é em si paradoxal, enquanto que em diversos momentos ela expressa a distância que os separa, aos poucos a vítima assume seu papel de algoz.

Não seria possível afirmar se a alteridade da narradora permanece completamente irreduzível, sem qualquer movimento de aproximação e compreensão de seu algoz, uma vez que ela o transforma, em última análise, em um personagem de sua literatura. A partir desse momento, sobre ele incide a faculdade da imaginação, que, como sabemos, tem o papel de “tornar presentes os outros, à medida que os pontos de vista alheios se tornam abertos à inspeção” (ASSY, 2004, p. 49).

O texto traz a ambivalência de um homem que, embora responsável pela prisão, deportação e morte de judeus e de membros da resistência francesa, demonstra traços de piedade e cuidado; e de uma mulher que se envolve com ele, na esperança de obter informações sobre o marido e os companheiros deportados, arquitetando seu assassinato. A desorganização cronológica dos eventos contribui para essa dubiedade. A narradora, ao passo que relata sua angústia nos encontros sucessivos com Rabier, interpõe considerações a respeito daquilo que viria a aprender sobre ele e que experimentaria após a Liberação durante o processo de *Justiçe de l'épuration*, quando reconheceria em si mesma a capacidade de fazer o mal. A própria narradora trata desse recurso: “Quelquefois je dévoile le destin par le futur antérieur des évènements [...] de telle façon que le présent participe de la fin, de la mort, qu'il en soit empreint (DURAS, 2014e, p. 786). Isso ocorre também em “La douleur”, em que os eventos descritos no presente já possuem a marca do conhecimento do que foi Auschwitz, sendo que na época em foram vividos se ignorava a dimensão do horror, o que quebra o efeito de “presentismo” no texto.

Arendt acredita que, ao se aplicar categorias preconcebidas para analisar a história, sendo uma das principais a causalidade, se está negando a possibilidade da ocorrência de *eventos* (no sentido de algo irrevogavelmente novo). Para ela, um evento inédito não pode ser deduzido a partir do passado, não se trata de uma consequência natural; ao contrário, o evento irrevogável é que “cria” o passado, fazendo com que prestemos atenção nele e tracemos a história à sua luz (ARENDRT, 2008, pp. 341-43). Desse modo, é a luz do evento que guia a volta ao passado de Duras.

A experiência, assim como a atividade da memória, só contribui para a compreensão do ocorrido na medida em que integra a atividade do pensar – que con-

siste, no caso de uma narrativa, no reordenamento e recriação a partir da lembrança. Apenas no pensamento pode o homem habitar a lacuna<sup>8</sup> entre o passado e o futuro, sendo que, no plano absolutamente concreto, a seta do tempo continua a correr exclusivamente para frente, deixando o presente, como vimos, para trás, apenas recuperado precariamente pela atividade da rememoração ou por rastros.

### **CRÍTICA À VERDADE DO DIREITO E À VERDADE PÚBLICA DOMINANTE**

A crítica ao estabelecimento de uma “vérité de droit, vérité publique dominante et juridiquement incontestable” (DERRIDA, 2004a, p. 507) é pungente em *La Douleur*. Por um lado, a obra evidencia a incapacidade de os procedimentos da *Justice de l'épuration* escaparem ao ciclo retributivo de vingança, falhando em compreender a complexidade e as contradições da guerra. Por outro, em diversos textos cita discursos oficiais produtores de verdades de Estado utilitárias, apressados em chegar a uma conclusão, em produzir o “efeito de verdade”. Iremos discutir se essas seriam respostas adequadas à mentira de Estado, ao negacionismo, determináveis como tal somente após o advento da Segunda Guerra Mundial. A esse respeito, escreve Derrida:

Réécriture de l'histoire, mensonge, falsification, négation et dénégation, toutes ces questions font signe vers un enjeu si facilement reconnaissable que je n'ai même pas jugé utile d'insister. [...] Elles se multiplient sans fin; elles renaissent des cendres mêmes qu'elles voudraient à la fois conjurer et injurier. Comment les combattre, c'est-à-dire d'abord les réfuter, les refuser, les rappeler à la vérité même de leur acharnement négationniste et dénégatif? Comment prouver en témoignant si un témoignage reste irréductiblement hétérogène à la preuve. [...] Résistera-t-on à cette perversion en établissant par la loi une vérité d'État? [...] *L'État [ne] doit [pas] renoncer à toute droit en la matière mais il faut veiller à ce qu'il ne desserve pas la cause d'une vérité qu'il risque toujours, laissé à lui seul, de pervertir en dogmatisme ou en orthodoxie* (DERRIDA, 2004a, p. 508) (grifos nossos).

<sup>8</sup> Para Arendt (2003, p. 40): “[a lacuna] bem pode ser a região do espírito, ou, antes, a trilha plainada pelo pensar, essa pequena picada de não-tempo aberta pela atividade do pensamento através do espaço-tempo de homens mortais e na qual o curso do pensamento, da recordação e da antecipação salvam o que quer que toquem da ruína do tempo histórico e biográfico”. É curioso notar que Derrida comparava metaforicamente a escrita e a inscrição com a abertura de uma trilha, de um caminho, com uma “picada”, citando Lévi-Strauss.

Segundo Zamora (2012, p. 108), o que ficou estabelecido em última instância se impõe pela evidência de sua marcha vitoriosa, ocultando da história e do público aquilo que foi massacrado. Isso condiz com as críticas de Duras à verdade de Estado, principalmente a produzida na França pelos discursos do general de Gaulle:

Le trois avril De Gaulle a dit cette phrase criminelle : “Les jours des pleurs sont passés. Les jours de gloire sont revenus”. Nous ne pardonnerons jamais. Il a dit aussi : “Parmi les points que le destin a choisis pour y rendre ses arrêts, Paris fut en tout temps symbolique... Il l’était lorsque la reddition de Paris en janvier 1871 consacrait le triomphe de l’Allemagne prussienne... Il l’était lors des fameux jours de 1914... Il l’était encore en 1940”. Il ne parle pas de la Commune. Il dit que la défaite de 1870 a consacré l’existence de l’Allemagne prussienne. La Commune, pour De Gaulle, consacre cette propension vicieuse du peuple à croire à sa propre existence, à sa force propre. [...] De Gaulle ne parle pas des camps de concentration, c’est éclatant à quel point il n’en parle pas, à quel point il répugne manifestement à intégrer la douleur du peuple dans la victoire, cela de peur d’affaiblir son rôle à lui, De Gaulle, d’en diminuer la portée (DURAS, 1985, pp. 44-45).

De Gaulle, até os anos de 1970, teria gozado do monopólio sobre a memória da guerra, que era caracterizada pela comemoração dos combatentes, em detrimento dos milhões de mortos que não combateram, e pelo esquecimento da tragédia judaica. Os discursos do general de Gaulle estariam inseridos no âmbito do que Bornand chama de comemoração de Estado, que “comporte une part volontaire d’oubli, d’occultation” (BORNAND, 2004, p. 42). Fica claro que a injustiça sofrida pelos oprimidos e aniquilados não é dissimulada somente pelos responsáveis diretos pela opressão, mas também por aqueles identificados como vencedores da história. Assim, a essa injustiça “se une a eliminação das pegadas que podem recordá-los” (ZAMORA, 2012, p. 108)<sup>9</sup>. Desse modo, os vencedores não teriam renunciado ao estabelecimento de uma verdade convertida em dogmatismo – elemento este característico do totalitarismo, como bem aponta Arendt –, e com isso teriam contribuído para o cultivo dos “elementos de pensamento totalitário que hoje existem em todas as sociedades livres” (ARENDR, 2008, p. 332).

Por outro lado, Bornand (2004, p. 15) aponta que a “non-reconnaissance dont ont été victimes les rescapés des déportations raciales au profit des rescapés politiques” teria gerado o conceito de unicidade da Shoah, que não seria comparável a

---

<sup>9</sup> Tradução livre da autora do original: “se une la eliminación de las huellas que puedan recordarlos”.

nenhuma outra tragédia humana. Esse conceito seria, a partir de determinados autores – Jean Michel-Chaumont e Alain Brossat –, extremamente questionável, visto que estabeleceria uma verdade sagrada e absoluta com base em relações de força, convertida em um instrumento na batalha entre narrativas e identidades. No entanto, percebemos que a obra de Duras tenta situar-se nesse debate de forma a não comparar as tragédias em sua dimensão, mas a mostrar cada uma a partir de um enfoque particular. Algumas dessas tragédias ela teria vivenciado – o que a permitiu utilizar a primeira pessoa, estabelecendo uma identidade entre narradora e autora –, e outras não vivenciou propriamente, mas a imaginação permitiu que delas se aproximasse, como da própria Shoah. Conforme expusemos no primeiro capítulo, Duras ordena seus textos de modo a constituir uma justaposição de narrativas de sobreviventes e textos ficcionais, colocando em evidência diversas “posições de enunciação”.

A única forma de criar uma narrativa que faria frente à história como um processo de avanço e ascensão seria, para Benjamin, tornar evidentes os “estágios de sua decomposição [...] as quebras catastróficas que fazem ir pelos ares o contínuo da lisa superfície do progresso”<sup>10</sup> (ZAMORA, 2012, p. 108). Nesse sentido, as críticas de Duras inscrevem-se no movimento memorial que demanda uma definição sociopolítica do evento. São essas fissuras na versão dominante da história e verdade de Estado que Duras tenta captar em seus textos, mostrando: o corpo em deterioração oferecido em sacrifício pela ideia de progresso baseada na supremacia de uma raça; o corpo torturado na justiça que buscava a purificação da sociedade; o avião abatido e a criança abandonada; a urtiga partida; o dedo decepado; e mesmo seu sacrifício pessoal em nome do movimento de resistência do qual, em última instância, se apropriariam os poderosos para seus discursos.

Note-se que dois dos textos de *La Douleur* – “Ter le milicien” e “Albert des Capitales” – têm em seus títulos nomes de colaboracionistas, o que vai de encontro a uma política de recalçamento organizada na França desde os primeiros momentos da *épuration* até os anos de 1970, segundo a qual o país teria sido unicamente a Resistência (BORNAND, 2004, p. 42):

En France le plus hauts responsables politiques ont régulièrement tenu le même langage: il faut procéder à la réconciliation par l’amnistie et reconstituer ainsi l’unité nationale. C’est un *leitmotiv* de la rhétorique de tous les chefs d’État et Premiers Ministres français depuis la Seconde Guerre Mondiale, *sans exception*. Ce fut littéralement le langage de ceux qui, après le premier moment d’épuration, décidèrent de la grande amnistie de 1951 pour les crimes commis sous l’Occupation (DERRIDA, 2000, p. 115).

---

<sup>10</sup> Tradução livre da autora do original: “las quebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso.”

Do ponto de vista epistemológico, uma das formas de se escapar da perpetuidade do ciclo retributivo – que se mostra paralela a uma concepção progressista e universal da história –, é conferir maior peso às narrativas pessoais e testemunhais, que contrariam a concepção de um juízo universal de uma história universal. E a valorização da narrativa enquanto ponto de partida para o julgamento reabilitaria a justiça:

O desvio para a narrativa pessoal não se trata do caos, que deve ser domesticado por meio de uma totalidade normativa. Essa é a tentação mais constante da política progressiva da história. Como foi apontado por Bensussam, o desvio, antes, cria a condição de possibilidade para que a busca pela justiça seja erigida acima da visão teleológica da história (ASSY; HOFFMANN, 2012, p. 22).

Perante a indignação política da autora ao horror e à falência da justiça, a resposta da escritura, embora se dê no “estar só”, parte da preocupação com o mundo, que adquire, em Duras, uma forma revolucionária: “A função revolucionária da literatura não consiste em emitir mensagens revolucionárias, mas em levantar, por suas reordenações e invenções, uma dúvida radical *sobre a fatalidade do real, sobre o determinismo da história*” (PERRONE-MOISÉS L., 1990, p. 108) (grifos nossos). E, nesse sentido, cada texto de *La Douleur* contém a potencialidade do novo, visto que traz uma nova perspectiva dos acontecimentos, uma nova forma de interpretar as relações, e possui a dimensão redentora da autora e de seus personagens.

*La Douleur*, como a literatura de teor testemunhal de modo geral, participa da elaboração de uma verdade que envolve a discussão do passado, o trabalho da memória e da compreensão como uma tarefa infinita, sempre a ser retomada. Afirma Leyla Perrone-Moisés: “Assim como a literatura não representa fielmente o real, também não age diretamente sobre ele”. Por outro lado, a literatura de testemunho reivindica justamente uma relação com as ações e o mundo extraliterário (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 379), e, portanto, busca fazer parte de um processo político de “justiça de transição”, que se desenvolve não só nas instâncias oficiais e institucionais.

Caso fosse sequer possível, “na concepção jurídica de testemunho, a literatura – no seu sentido de ficção (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 378) – deve ser totalmente eliminada” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 378). Greimas (1983, p. 104) corrobora em alguma medida essa concepção, afirmando que, em um dado contexto cultural, o critério de verossimilhança não seria aplicável aos *discursos normativos*; no entanto, desde o princípio, ele explica que as fronteiras entre as classes de discurso são difíceis de estabelecer. Por outro lado, para Habermas, a relação entre o sentido e a *Geltung* (vigência ou validade) na literatura só ocorre-

ria no âmbito interno do texto, sendo que o sentido ali expresso jamais deve ser válido para o mundo cotidiano (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 378-379).

No caso de *La Douleur*, embora a autora – ou qualquer pessoa que sirva de referência para os personagens da obra –, não possa ser responsabilizada juridicamente no mundo real por ter, por exemplo, torturado um homem, não podemos ignorar que se trata de uma obra relacionada com a verdade, que busca lidar com questões que emergiram de um evento real, compartilhado por toda a humanidade. Além disso, é uma obra que produz efeitos na compreensão pública da Segunda Guerra Mundial, e participa da construção da memória partilhada desse evento:

Il m'a paru aussi que, si ce texte devait être lu et entendu en public, c'était dans les lieux comme celui-ci, ici ce soir, qu'il devait être. Exactement ici. Parce que *c'est ici qu'il rejoint milliers et de milliers d'autres témoignages identiques, qu'ils soient ou non écrits, qu'ils aient vu le jour ou non* (DURAS, 2014c, p. 1089) (grifos nossos).

Para Adorno e Horkheimer, a arte é vista na sociedade esclarecida como um domínio particular da atividade social, nada tendo a ver com o verdadeiro conhecimento. Para a mentalidade científica, a transgressão da *esfera da realidade* “é desvario e autodestruição, do mesmo modo que, para o feiticeiro do mundo primitivo, a transgressão do círculo mágico traçado para a invocação; e, nos dois casos, tomam-se providências para que a infração do tabu acabe realmente em desgraça para o sacrilégio” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 33).

Sendo a relação de *La Douleur* com o real da ordem da verossimilhança – embora essa relação não participe daquela que teria o estatuto científico ou jurídico da prova, ou seja, embora a obra não seja possível enquanto discurso estritamente *normativo* –, ela ultrapassa o círculo mágico para agir no mundo, como parte de um movimento de compreensão do passado. Isso porque, após a Segunda Guerra Mundial, algumas fronteiras que separavam as classes discursivas tiveram de ser revistas, dada a importância que o testemunho adquiriu nos julgamentos de crimes contra a humanidade ou na própria ciência histórica. A fim de que a justiça pudesse ser realizada, os julgamentos tiveram de acolher uma verdade relacionada a critérios de verossimilhança que ultrapassassem o fato criminal e que tivessem certa literariedade. Na esteira dessas mudanças, a literatura de teor testemunhal passa a influir no mundo real.

## O PAPEL RECONCILIATÓRIO E REPARATÓRIO DA NARRATIVA



Para Assy e Hoffmann (2012, p. 22), a linguagem tem um papel político, intimamente relacionado à narrativa, que dependeria de sua capacidade de anamnese, que consiste não na mera preservação da memória dos eventos, mas em sua salvação na experiência presente. Isso se realiza em parte quando a crítica de Duras à justiça transicional serve como uma oportunidade de reflexão sobre os processos de justiça de transição atuais, ou mesmo sobre o resgate da memória da Segunda Guerra na França, que ainda não se reconciliou completamente com o passado, não no sentido de acolhê-lo sem críticas, mas no de reconhecer as injustiças cometidas de ambos os lados, providenciando para que não se repitam. Nesse caso, a reconciliação seria um dos frutos do processo de compreensão.

Somente a narrativa, em contraposição à lógica cognitiva da linguagem, possibilitaria a reconciliação com o insuportável. Para Arendt, a narrativa, “extremamente diferente de um processo cognitivo, é um dispositivo essencialmente linguístico que reconstrói aquilo que aconteceu na história por meio de uma trama que privilegia agentes humanos individuais em relação a processos impessoais”<sup>11</sup> (ASSY; HOFFMANN, 2012, p. 23). Nesse sentido, ao narrar situações particulares do contexto pós-Liberação, Duras procura reconciliar-se com a realidade passada, buscando inclusive a reparação de algumas situações que não puderam ser reparadas na realidade.

Supomos que seu texto sobre Monsieur X. tem caráter reparatório e pretende ser um testemunho que extrapola o círculo mágico da arte, buscando suprir um testemunho judicial e corrigir um perjúrio. Por ser o testemunho não judicial da autora, “Monsieur X. dit ici Pierre Rabier” não deve, portanto, ser tomado como um procedimento de prova, embora esteja comprometido com a promessa de dizer a verdade, assim como aqueles prestados na ocasião de seu julgamento, uma promessa para si e para o outro: “*Il s’agit d’une histoire vraie, jusque dans le détail*” (DURAS, 1985, p. 90).

Nos manuscritos do referido texto, Duras acrescenta: “La justice s’en est donc emparé. Du coup son crime n’a plus ressemblé à un crime. Il a été détruit, son crime aussi” (DURAS, [s.d.], fl. 28). O testemunho de Duras no processo judicial teria contribuído enormemente para a condenação de Delval: “Les jurés se montrent très sensibles à son [de Duras] discours. Personne ne s’y trompe. Ni l’avocat de Delval, ni la salle, ni le journaliste Marianne qui note: ‘Aujourd’hui grâce à Mme. A. c’est fini, le sort de Delval est réglé’” (ADLER, 1998, p. 211). Embora tenha sido concedida à escritora a oportunidade de prestar um segundo depoimento no processo, no qual ela procurou reconhecer as qualidades e atos de piedade de Delval, os destinatários já não acreditaram nela:

Au procès j’ai témoigné deux fois. La deuxième fois j’avais oublié de parler de l’enfant juif épargné. J’ai demandé à être

<sup>11</sup> Tradução livre da autora do original: “utterly distinct from a cognitive process, is essentially a linguistic device that reconstructs that which has happened through a plot that privileges individual human agents more than impersonal processes”.

étendue de nouveau. J'ai dit que j'avais oublié de dire qu'il avait sauvé une famille juive, j'ai raconté l'histoire du dessin de l'enfant juif. J'ai dit aussi avoir appris entre-temps qu'il avait également sauvé deux femmes juives qu'il avait fait passer en zone libre (DURAS, 1985, p. 134).

*La Douleur* lança, com isso, um olhar crítico aos processos de justiça de transição – notadamente ao da *Justice de l'épuration* posterior à Liberação da França –, que falham em reconhecer, no testemunho, sua natureza complexa de verdade, que, embora sempre tenha, mesmo fora de ambientes judiciais, uma implicação de juramento e de lei (DERRIDA, 2004c, p. 533), jamais pode confundir-se com o estatuto da prova, de uma verdade demonstrável e não contraditória:

Le procureur général a hurlé, il m'a dit: "il faudrait savoir ce que vous voulez, vous l'avez accablé, maintenant vous le défendez. On n'a pas de temps à perdre ici". J'ai répondu que je voulais dire la vérité, afin qu'elle ait été dite pour le cas où ces deux faits auraient pu éviter la peine de mort. Le procureur général m'a demandé de sortir, il était excédé. La salle a été contre moi. Je suis sortie (DURAS, 1985, p. 134).

Além disso, há no texto uma crítica aos processos de justiça de transição baseados exclusivamente na abordagem judicial do passado, ou seja, nas oposições entre verdadeiro e falso, bem e mal, certo e errado, vítima e algoz, que devem permanecer decidíveis para se conferir a culpa – isso fica claro nos escritos de Hannah Arendt, Jacques Derrida e Leora Bilsky. A questão que aparece aqui é de como esses processos apropriaram-se erroneamente da cultura da memória e do testemunho, o que condiz com a afirmação de Assy e Hoffmann (2012, p. 26) de que o direito e a reparação implicam necessariamente o vínculo com outra dimensão da justiça, que extrapole o âmbito estritamente judicial em sua efetividade e decidibilidade estritas.

É evidente que, com sua narrativa testemunhal não judicial, Duras não poderia mudar os fatos passados – Delval tinha sido fuzilado no início de 1945, a reparação a ele e à sua esposa não eram possíveis no plano concreto. A autora, então, se cercou de precauções, sendo a distância temporal da publicação em relação aos eventos uma delas, justamente para que esse não tivesse os efeitos devastadores de seu primeiro testemunho judicial: "*C'est par égard pour sa femme et l'enfant de cet homme nommé ici Rabier que je ne l'ai pas publié avant [...]. Cette fois-ci quarante ans ont recouvert les faits, on est vieux déjà, même si on les apprend ils ne blesseront plus comme ils auraient fait avant, quand on était jeune*" (DURAS, 1985, p. 90).

No entanto, sua narrativa testemunhal no âmbito literário – em que reconhece, do ponto de vista de sua própria consciência, que havia cometido um perjúrio –, trata claramente da tentativa de reconciliação entre seu passado, ela própria e seus atos, que consistiria em admitir sua parcela de responsabilidade no desfecho de Delval: “On écrit toujours pour se confesser, on écrit toujours pour demander pardon” (DERRIDA, 2004b, p. 559). É significativo, também, que Duras só tenha podido chegar a uma versão definitiva de seu relato após a morte de Delval, pois, sendo a reconciliação fruto do esforço compreensivo, lembramos que “a compreensão de assuntos políticos e históricos, por serem tão humanos e fundamentais, guarda certa semelhança com a compreensão das pessoas: só sabemos quem é alguém, essencialmente, após sua morte” (ARENDDT, 2008, p. 332).

Em que medida essa reconciliação também possui caráter reparatório é algo difícil de determinar; no entanto, a publicação desse texto tem o potencial de fazer justiça para além do âmbito judicial, buscando apresentar um novo desfecho, ou mesmo um desfecho em aberto, que foge ao determinismo e à repetição do ciclo racional da história. Camus (1945 *apud* SALAS, 2008), ao escrever a respeito da *Justice de l'épuration* em 1945, aponta a realização de uma justiça a partir da transformação que se opera no interior dos próprios homens: “Il faut guérir ces cœurs empoisonnés. Et demain la plus difficile victoire que nous ayons à remporter, c'est en nous-mêmes qu'elle doit se livrer, avec cet effort supérieur qui transformera notre appétit de haine en désir de justice”.

Diferente do perdão, a reconciliação não busca realizar o impossível – perdoar o imperdoável –, uma vez que não promete o alívio da culpa do outro nem a de quem perdoa, pois se trata do compartilhamento de um fardo, o que significa que a reconciliação reestabelece a igualdade (ARENDDT, I, 1, 2005, p. 16). Bourdill (1987, p. 213) escreve que a confiança na literatura suporia a crença em seu caráter performativo: “on cesse de croire qu'on écrit pour admettre que l'on fait quelque chose que change le cours du monde”. Quando a narradora admite ter de certa forma contribuído para a execução do agente, atribuindo a si própria sua quota de responsabilidade nos eventos do passado, ela reequilibra a balança e reestabelece a igualdade: “cet attachement à moi aussi peut-être, moi par qui il mourra” (DURAS, 1985, p. 135).

O perdão também tem certa relação com a igualdade, mas não se trata da igualdade de responsabilidade, da distribuição do fardo, mas, antes, do reconhecimento de que todos somos pecadores, e de que, portanto, há uma igualdade da natureza humana: “une égalité – sinon de droits, du moins de nature” (ARENDDT, I, 1, 2005, p. 16). Nesse ponto, há momentos do livro em que a autora flerta com o perdão para além da reconciliação, quando afirma, ao ecoar a mensagem da indivisibilidade da espécie humana expressa por Antelme: “nous sommes aussi de la race des nazis” (DURAS, 1985, p. 61). De acordo com essa tese, por mais que os nazistas tenham tentado colocar em questão a existência de uma única espécie

humana, eles não foram bem-sucedidos, uma vez que “[i]l peut tuer un homme, mais in ne peut pas le changer en autre chose” (ANTELME, 1957, p. 241).

Duras reconhece que, assim como os nazistas são da mesma espécie que aqueles que pretendiam exterminar, também os judeus, os resistentes e os deportados são da mesma espécie que seus carrascos. Evidentemente isso não os transforma em criminosos, mas é preciso admitir que todos podem, em determinadas circunstâncias, cometer o mal se não tiverem seus espíritos alertas – “C’est parce que les nazis n’ont pas *reconnu* cette horreur en eux qu’ils l’ont commise” (DURAS, 2014e, p. 748) –, o que fica bastante claro na tortura do colaboracionista por Thérèse e em outros textos de Duras que fazem referência ao período.

No caso de Duras, é preciso mencionar que ela própria chegou ocupar no regime de Vichy, entre 1942 e 1943, o cargo de diretora do serviço de notas de leitura do *Comité d’organisation du livre*, responsável por supervisionar o emprego do papel colocado à disposição dos editores (ADLER, 1998, p. 146). Esse também é o caso de muitos de seus companheiros de resistência – como o próprio François Mitterrand, que no livro é Morland –, que participaram ativamente do regime e depois se tornaram autênticos resistentes. Essa participação não os torna torturadores ou membros da gestapo, mas implica que eles poderiam, sob determinado enfoque, ser considerados colaboracionistas. Salas (2008, pp. 7-8) escreve: “La polémique qu’à suscité de livre de Pierre Péan, *François Mitterrand (1934-1947) une jeunesse française* (1994) [...] montre l’ambiguïté des parcours de collaborateurs de Vichy devenus authentiques résistants, les ‘vichysso-résistants’”.

Ainda sobre a assunção de responsabilidade, Duras escreve: “La seule réponse à faire à ce crime est d’en faire un crime de tous. De le partager. [...] Pour le supporter, pour en tolérer, partager le crime”. A ideia de partilha do crime aparece não apenas vinculada à eventual contaminação da própria natureza humana pelo horror de Auschwitz, que teria deixado marcas indeléveis na consciência da humanidade, como também à violência que esse horror desperta na forma da vingança, inaugurando um ciclo do qual todos tomam parte. O amor da autora por Robert e pela pequena judia está irremediavelmente contaminado pela violência que equipara os dois campos descritos pela narradora.

É importante recordar o perigo da culpabilidade coletiva apontado por Arendt (2004, p. 83) e por Derrida (2000, p. 105): “quando todos são culpados, ninguém o é”, e, portanto, ninguém pode ser julgado. Arendt aponta a falácia do conceito de “culpa coletiva”, reputando seu uso ao medo de julgar, dar nomes e atribuir culpa. No entanto, toma as leis e tribunais humanos como *locus* por excelência para a atribuição da culpa, perante os quais comparecem homens de carne e osso, cujos atos ferem alguma norma que consideramos essencial para a integridade de nossa humanidade comum. Ela reconhece que, embora as questões legais e morais não sejam idênticas, ambas pressupõe o poder de julgamento.

No caso da *Justice de l’épuration*, Salas (2008, pp. 7-8) esclarece que, como alguns dos colaboracionista do regime de Vichy haviam se tornado membros da re-

sistência, estes teriam sido eximidos do julgamento, caracterizando essa “justiça” como um tanto arbitrária e condescendente para alguns. Desse modo, Duras teria sido poupada de ter seu dia na corte, e assim não teve a oportunidade de ser julgada por ninguém além de si própria.

O compartilhamento da culpa reivindicado por Duras ultrapassa as esferas moral e legal. Como Arendt admite, ao tratar sobre aqueles que testemunharam direta ou indiretamente o horror dos campos de concentração e extermínio, “quando nos confrontamos pela primeira vez com esse horror, ele parecia transcender [...] todas as categorias morais, pois certamente desmoronava todos os padrões jurídicos” (ARENDR, 2004, p. 118). Diante dessa inadequação, compreendemos a dificuldade em se continuar a aplicar o critério da responsabilidade pessoal e da culpa individual no julgamento dos responsáveis pelo crime da Shoah.

As dimensões desse crime eram tão absurdas que a reconciliação com o passado revelou-se praticamente impossível, seja pela via jurídica seja pela via literária. Contudo, a individualização do criminoso e de sua culpa parece facilitar a tarefa da compreensão e da reconciliação. Embora Jankélévitch (*apud* DERRIDA, 2004b) considere que a Shoah, a solução final, não seja um crime de dimensões humanas, e que por isso não poderia ser humanamente punido ou perdoado, *La Douleur* apresenta duas faces desse crime, ambas com feições humanas. Por um lado, quando trata do massacre a partir de uma perspectiva geral, Duras o considera como algo perverso, que toca o âmago da humanidade; por outro, quando se aproxima individualmente dos agentes que contribuíram para a deportação e morte de milhões, o crime adquire irremediavelmente uma face individual e, como em Arendt, banal. A obra indica que, apenas ao se considerar a Shoah como um crime de dimensões humanas e afeito ao humano, será possível reconciliar-nos com os acontecimentos.

Uma das virtudes de um julgamento seria justamente avaliar a culpa e o crime de forma individual, o que não aconteceu no julgamento de Charles Delval, por exemplo, que foi julgado com outros criminosos – dentre eles Bony e Lafont, além de seu grupo – que teriam cometido crimes mais graves e cruéis. Os jurados falharam em olhar para ele individualmente, conforme a própria lógica que regia a *Justice de l'épuration*: “Tendue vers son objectif, la logique de l'épuration ignore elle aussi les situations individuelles. Elle choisit les hommes non pour ce qu'ils sont mais en tant qu'ils représentent le régime de Vichy” (SALAS, 2008, p. 16). Delval não era um criminoso comum, mas foi julgado como um criminoso comum, junto com criminosos comuns.

É justamente o fato de algumas dessas pessoas estarem mais próximas do homem comum, e não de criminosos típicos, que fez Duras se questionar acerca do quão próximo se encontrava de seus opressores. É sabido que, antes de aderir ao movimento de resistência, ela chegou a trabalhar para o governo de Vichy. Fazendo de colaboracionistas e participantes diretos do regime o centro de três textos de *La Douleur*, Duras tenta decifrar o que os aproxima e o que os distancia de si pró-

pria e de toda a humanidade, uma vez que ela mesma e seus companheiros do movimento foram igualmente capazes de atos violentos e condenáveis, talvez não do ponto de vista legal, mas do ético. Aliás, as próprias ações dos agentes nazistas estavam amparadas pela legalidade, que é posta em crise a partir desses eventos. É interessante notar que os trechos de apoio à ideia de um compartilhamento do crime não constam no texto original, tendo sido escritos na década de 1980, possivelmente na mesma época das alterações já mencionadas em “Ter le milicien” e “Mr. X dit ici Pierre Rabier”, indicando que essas reflexões sobre a natureza do crime e dos criminosos são mais recentes.

Poderíamos ter optado, aqui, por enfatizar os atos bárbaros e violentos cometidos por Delval ou Rabier, conforme descrito pela narradora, mas acreditamos que, nessa questão, o ato mais revolucionário de Duras, seu ato reconciliatório, ocorre quando ela se vê lançada no terreno do assassino, legitimada pelo movimento de resistência e, posteriormente, pelas instâncias legais, ao testemunhar e contribuir de alguma forma na determinação do destino de seu inimigo.

Para Assy e Hoffmann (2012, p. 24), a “justiça não tem como premissa nem a positividade de lei, nem o estatuto ontológico da autonomia<sup>12</sup><sup>13</sup>, e o injusto nem sempre pode ser determinado pelo julgamento universal normativo. Nesse sentido, o testemunho poderia trazer para o âmbito judicial a potencialidade de uma justiça individual que excede o âmbito da lei: “O anúncio testemunhal atinge um nível além da pura exterioridade da lei, transcendendo a lógica interna própria da lei” (ASSY; HOFFMANN, 2012, p. 26). A partir da proliferação das cenas de arrependimento e pedidos de perdão, Derrida (2000, p. 104) detecta a necessidade urgente de se voltar ao passado em um ato de autoacusação, de arrependimento, de comparecimento, que ultrapassa a esfera jurídica.

Duras, no entanto, recorreu a diversos testemunhos referentes aos mesmos fatos na tentativa de construir uma versão e uma linguagem apropriadas. Isso teve início nas anotações pessoais para o depoimento do inquérito de Delval e se estendeu até a última versão publicada do texto “Monsieur X. dit ici Pierre Rabier”. Sabemos que o testemunho judicial tem regras e uma pretensão específica, e evidentemente não planejamos comparar os efeitos gerados por esses diversos testemunhos: “Le témoignage judiciaire doit suivre des règles bien définies et être utile à établir la responsabilité de l'accusé. En thèse, tout ce qui n'est pas lié directement aux circonstances des faits criminels, doit être mis de côté” (PERRONE-MOISÉS C. , 2015, p. 1). O que se questiona é a possibilidade de se realizar essa pretensão do testemunho judicial sem que sejam compreendidos os limites do testemunho de maneira geral. Investigamos, aqui, justamente a contribuição da obra de Duras para essa compreensão, que pode servir a análise de outros processos de justiça de transição.

---

<sup>12</sup> Estatuto derivado da concepção de que os indivíduos são guiados pelo livre-arbítrio submetido à lei da razão.

<sup>13</sup> Tradução livre da autora do original: “Justice is not premised either on the positivity of law or on the ontological status of autonomy”.

Para Derrida, a justiça decorre do momento de decisão ao nos encontramos diante do outro, em que somos forçados a assumir uma posição (ASSY; HOFFMANN, 2012, p. 25). Na obra que analisamos, são diversos os momentos de confrontação entre consciências e mentalidades totalmente diferentes. Um deles seria entre a narradora de “Monsieur X. Dit ici Pierre Rabier” e o agente responsável pela prisão de seu marido durante seu julgamento. O encontro com o inimigo incita a narradora, obrigando-a a assumir uma posição no testemunho que pronunciará em relação àquele homem – que, como sabemos, poderia naquele momento ser decisivo para a condenação dele. A convicção da narradora de que seria preciso assassinar aquele homem é colocada em dúvida a partir dessa confrontação na corte, no espaço e tempo criados para a realização da justiça.

Além dos exemplos mais evidentes em “Monsieur X. dit ici Pierre Rabier”, “Albert des Capitales” e “Ter le milicien”, citados anteriormente, outro texto do livro é centrado em uma cena de encontro com o outro: “L’Ortie brisée”. A autora esclarece no preâmbulo que, em suas primeiras versões, o texto tinha relação com o conflito de classes, mas que, quarenta anos depois, em suas reescrituras, o tema havia se tornado outro. Entretanto, o texto preservou em seu seio o conflito, colocando os personagens em polos opostos: um deles caracterizado pelo terno claro, calçados de couro, pele branca, e o outro como um operário de pele bronzeada, sem dentes, vestindo uma boina ensebada, paletó cinzento e botas pretas pesadas. É importante notar, ainda, que um desses personagens é referido apenas como *l’étranger* – diferente do outro, cujo nome, aprendemos em dado momento, é Lucien – e, ao longo do texto, fica claro que aquele estaria em um espaço que não lhe é próprio nem familiar, no qual seria visto como um estranho pelos habituais frequentadores. É dito no texto que o estrangeiro encontra-se em uma zona de morte, como que marcado pela morte, que seria o estigma dos colaboracionistas e agentes nazistas, assim como o cigarro inglês (DURAS, 1985, p. 194).

O estrangeiro é apresentado em sua completa solidão, ferido, derrotado após a guerra. O próprio título, “L’Ortie brisée”, é metafórico; além de indicar a vegetação que povoa a cena e que é repartida em um dos episódios do texto, simboliza o próprio personagem e sua situação. A urtiga já é uma planta de caráter ambíguo, que ao mesmo tempo que irrita e queima, possui propriedades medicinais. Uma das referências à urtiga na literatura francesa, que consideramos interessante nesse ponto, é o poema de Victor Hugo “J’aime l’araignée”.

No poema, Hugo declara seu amor por aquilo que é mais desprezível e desprezado, a urtiga e a aranha. E, com isso, a referência feita por Duras a Ter, o miliciano, no preâmbulo desse texto, começa a fazer sentido: “Quelquefois, l’étranger, je crois que c’est Ter le milicien qui s’est échappé du centre Richelieu et qui cherche où se mettre pour mourir” (DURAS, 1985, p. 194). O poema lança luz à interpretação de “Ter, le milicien”, que explica a maneira como Thérèse olhou para o miliciano, que é apresentado como um homem tão nocivo quanto amável e desejável. Ela o amou como Hugo ama a urtiga. E, curiosamente, ao longo do texto a narra-

dora repetidamente o compara a uma planta, sem que compreendamos exatamente o porquê: “Comme une sorte de plante, Ter” (DURAS, 1985, p. 188).

Lida à luz do poema de Hugo, a metáfora da urtiga faz com que compreendamos melhor a natureza do mal de Ter, como descrito pela autora. Em primeiro lugar, trata-se de um mal fundado no modo de ser do miliciano, assim como no caso da urtiga e da aranha, cujo “mal” deriva de sua natureza mesma: “Parce qu’elles sont toutes deux victimes/ De la sombre nuit”. Em segundo lugar, estamos diante de um modo de ser que embosca e aprisiona o próprio sujeito, que não pode ser de outra forma.

As últimas três estrofes do poema convidam a olhar de modo complacente para esses seres obscuros, que é a maneira como o homem e o menino o abordam no primeiro instante. Em todo o texto essa abordagem oscila entre o olhar bondoso com a tentativa de estabelecer diálogo e o distanciamento desconfiado, amedrontado, em geral acompanhado pelo silêncio: “Un petit arrêt se produit dans les gestes de l’homme qui mange, et le silence revient. Et la crainte devient plus proche, plus dense. [...] La peur va et vient” (DURAS, 1985, p. 202). Da parte do estrangeiro, o encontro com o outro provoca um encontro consigo próprio: “Il est devant lui-même comme le sont l’homme et l’enfant devant lui” (DURAS, 1985, p. 201). Isso infere que o encontro com o outro também provoca um exame de nós mesmos, de nossa própria identidade e de nossa responsabilidade.

No entanto, diferente do encontro com Pierre Rabier, esse é narrado em terceira pessoa, descrevendo a cena de diversos pontos de vista. Revela, ainda, alguns traços da intimidade não visível dos personagens em cena, não o suficiente para deduzirmos conclusivamente suas motivações, mas apenas vislumbres daquele “interstício de perceptibilidade” em que o não dito tem peso semelhante ou maior ao do que é expresso. Na tensão que se estabelece no encontro entre os dois homens, a responsabilidade e o passado que os assombram são sinalizados de maneira indireta, como a zona de morte em que habita o estrangeiro e seus cigarros ingleses, ou a amputação sofrida pelo operário.

Esse texto deveras enigmático mostra como é complexo o encontro com o outro, e que a justiça pressupõe esse reconhecimento, assim como o de sua singularidade, para poder se realizar. Derrida sugere que a manutenção da esperança na justiça esteja além do campo legal, que considera justamente a existência e a complexidade do outro em sua singularidade: “Visto que é impossível calcular a realidade de um sofrimento ou a verdade de uma aflição, a justiça requer uma invocação do ausente, uma invocação qualificada à qual a narrativa testemunhal dá voz”<sup>14</sup> (ASSY; HOFFMANN, 2012, p. 26). Esse ausente pode ter diversos dos significados de que tratamos aqui: o outro em sua singularidade, o passado em sua irredutibilidade, o sofrimento que não se mostra de forma autêntica.

---

<sup>14</sup> Tradução livre da autora do original: “Since it is impossible to calculate the reality of a suffering or the truth of an affliction, justice requires a calling, an invocation of the absent one, a qualified invocation that testimonial narrative gives voice to”.



A invocação do ausente, como já discutimos, depende de um pensamento que opera por meio da imaginação e da metáfora. Para Arendt e Benjamin, a imaginação torna presente o ausente, e, ao tornar presente simultaneamente o passado e o futuro, o outro, e aquilo que não pode ser dominado pelo conceito nem pela filosofia, é possível conceber soluções compreensivas para os dilemas. Por meio delas, criamos uma dimensão em que a reparação e a fuga do ciclo retributivo são possíveis. Como apontamos, a justiça, de acordo com Benjamin, estaria relacionada com a possibilidade de algo verdadeiramente novo, capaz de escapar à repetição. Duras nos mostra que sua literatura testemunhal está comprometida, portanto, com uma política do extraordinário, para além de toda representação normativa.

Pudemos compreender, principalmente a partir de *Camion: Entretien avec Michelle Porte, Les paroleuses e La passion suspendue*, como o amor ao mundo de Duras pode ser conciliado com um desejo de destruição do mundo. Sua vontade de que “le monde aille à sa perte, c’est la seule politique” (DURAS, 2014a, p. 317), expressa uma visão da política enquanto algo que deve escapar de todo determinismo e fatalismo, destruindo o dogmatismo e a alienação provocada por ele, inclusive a do homem em relação a si próprio, ao pensamento, à liberdade e à natureza. Como vimos, a alienação do homem dos meios de produção é só uma entre elas: “Je ne crois plus à la seule solution révolutionnaire marxiste en tant qu’elle se présente comme la seule solution. Jusque-là, l’aliénation de l’homme qui en résultait était de même nature – presque pire que l’autre, celle qu’elle combattait” (DURAS, 2014a, pp. 320-1).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- ADLER, L. *Marguerite Duras*. Paris: Gallimard, 1998.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANDRIEU, K. *La justice transitionnelle: De l’Afrique du Sud au Rwanda*. Paris: Gallimard, 2012.
- ANTELME, R. *L’Espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1957.
- ARENDR, H. Compreensão e política: as dificuldades da compreensão. In: \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 330-45

- ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, H. *Journal de pensée (1950-1973)*. Paris: Éditions du Seuil, 2005. v. 1, p. 15-20.
- ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ASSY, B. Faces privadas em espaços públicos: Por uma ética da responsabilidade. In: ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 31-60.
- ASSY, B.; HOFFMANN, F. The faithfulness to the real: The heritage of the losers of history, narrative, memory and justice. In: ASSY, B. et al (Coord.). *Direitos Humanos: Justiça, verdade e memória*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2012. p. 9-29.
- BACHOFEN, J. J. *Le droit maternel: recherche sur la gynécocratie de l'antiquité dans sa nature religieuse et juridique*. Lausanne: Editions L'Ade d'Homme, 1996.
- BANCAUD, A. L'épuration judiciaire à la Libération: entre légalité et exception. In: ASSOCIATION FRANÇAISE POUR L'HISTOIRE DE LA JUSTICE (Ed.). *La Justice de l'épuration à la fin de la Seconde Guerre Mondiale*. Paris: La Documentation Française, 2008. p. 205-234.
- BILSKY, L. *Transformative justice: Israeli identity on trial*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004.
- BORNAND, M. *Témoignage et fiction: les récits de rescapés dans la littérature de langue française, 1945-2000*. [S. l.]: Librairie Droz, 2004.
- BOURDIL, P.-Y. *Les miroirs du moi: Les Héros et les Fous*. Paris: L'école, 1987.
- DERRIDA, J. Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wierviorka). In: \_\_\_\_\_ . *Foi et Savoir*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. p. 103-133.
- DERRIDA, J. *Littérature et vérité: La mimesis (4)*. 1968-69. Fac-símile de manuscrito. (Fond Jacques Derrida, DRR 171). Disponível em IMEC, Caen, França.

- DERRIDA, J. Histoire du Mensonge: Prolégomenes. In: \_\_\_\_\_. *Jacques Derrida: Cahier de l'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004a. p. 495-520
- DERRIDA, J. Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible. In: \_\_\_\_\_. *Jacques Derrida: Cahier de L'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004b. p. 541-560
- DERRIDA, J. Poétique et politique du témoignage. In: \_\_\_\_\_. *Jacques Derrida: Cahier de l'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004c. p. 521-539.
- DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. *De que amanhã: diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DURAS, M. *La Douleur*. Paris: P.O.L, 1985.
- DURAS, M. *Monsieur X. dit ici Pierre Rabier*. [S. d.]a. Fac-símile de manuscrito. (Fond Marguerite Duras, DRS 15.2). Disponível em IMEC, Caen, França.
- DURAS, M. Le Camion: suivi de Entretien avec Michelle Porte. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2014a. v. 3, p. 267-336.
- DURAS, M. Outside: L'horreur d'un pareil amour. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2014b. v. 3, p. 1083-4.
- DURAS, M. Outside: Papiers d'un jour. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2014c. v. 3, p. 865-1095.
- DURAS, M. Outside: Le rêve heureux du crime. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2014d. v. 3, p. 1085-9.
- DURAS, M. Les yeux verts. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2014e. v. 3, p. 640-795.
- DURAS, M.; PORTE, M. Les Lieux de Marguerite Duras. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2014. v.3, p. 175-253.
- DURAS, M. *Ter le milicien*. [S. d.]b. Fac-símile de manuscrito. (Fond Marguerite Duras, DRS 15.9). Disponível em IMEC, Caen, França.
- FERNANDES, M.-P. *Travailler avec Duras: La musica deuxième*. Paris: Gallimard, 1986.

- GREIMAS, A. J. Le contrat de véridiction. In: \_\_\_\_\_. *Du sens : essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1983. v. 2, p. 103-113
- LOIGNON, S. Faire front: La Douleur de Marguerite Duras. In: MARTINIERE, N; MENAHEZE, S. (Eds.). *Écrire la frontière*. Limoges: Pulim, 2003. p. 265-275
- PERRONE-MOISÉS, C. Le témoignage dans les jugements des crimes contre l'humanité. In. *LES CHANTIERS DU MÉMORABLE*, 2015, Lyon. Lyon: Université Jean Moulin - Lyon 3. Manuscrito digitado. p. 1-6
- PERRONE-MOISÉS, C. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida”. In: \_\_\_\_\_. *Direito Internacional Penal: Imunidades e Anistias*. São Paulo: Manole, 2012. p. 133-44
- PERRONE-MOISÉS, L. *Flores da escrivantina: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALAS, D. La transition démocratique française après la Seconde Guerre Mondiale. In: ASSOCIATION FRANÇAISE POUR L'HISTOIRE DE LA JUSTICE (Ed.). *La Justice de l'épuration à la fin de la Seconde Guerre Mondiale*. Paris: La Documentation Française, 2008. p. 7-19.
- SALOMÃO SHECAIRA, S. Penas Alternativas. In: SALOMÃO SHECAIRA, S. et al. *Penas restritivas de direitos*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1999. p. 151-262
- SELIGMANN-SILVA, M. O testemunho: entre a ficção e o 'real'. In: SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *História, memória, literatura: O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 375-390
- QUINALHA, R.; TELES, E. *Scopes and limits to the transitional justice discourse in Brazil*. Disponível em: < [https://www.academia.edu/23749584/Scopes\\_and\\_Limits\\_to\\_the\\_Transitional\\_Justice\\_Discourse\\_in\\_Brazil](https://www.academia.edu/23749584/Scopes_and_Limits_to_the_Transitional_Justice_Discourse_in_Brazil)>. Acesso em: 06 de mar. 2017.
- RADBRUCH, G. *Filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- ZAMORA, J. A. Tiempo, memoria e interrupción revolucionaria: sobre la actualidad de W. Benjamin. In: ASSY, B. et al (Coord.) *Direitos humanos: justiça, verdade e memória*. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris, 2012. p. 97-125