

**NA BUSCA PELO QUE RESTA:
INTERFACES CRÍTICAS ENTRE MEMÓRIA & TESTEMUNHO A PARTIR
DO MARTÍRIO DA COMUNIDADE JESUÍTA DE EL SALVADOR**

Daniel Souza*

E eu não sei o que é verdade e o que é mentira, nem o que vi e o que apenas sonhei – ou melhor, o que sonhei e o que apenas vi -, nem o que soube nem o que cri.

Ângela Carballino (*São Manuel Bueno, mártir*, Miguel de Unamuno)

RESUMO

Esse artigo tem como objetivo compreender a narrativa do martírio da comunidade jesuíta da Universidade Centro Americana José Simeon Cañas (UCA) em El Salvador, ocorrido em 1989, a partir de um referencial teórico crítico sobre a “memória cultural”, perguntando-nos pelo que *resta* desta memória, confrontando-nos com distintos discursos sobre as recordações do martírio e construindo caminhos e estratégias de profanação ante histórias e narrativas colocadas como espaços para contemplação. Os principais referenciais teóricos desse estudo são: Jon Sobrino (1938-), Maurice Halbwachs (1877-1945) e Giorgio Agamben (1942-). O “*resto*” é a “contração do tempo”, não o que sobra, ou o que permanece para ser transmitido para outras gerações. O “*resto*” é um *entre*, o que não pode ser enquadrado, domesticado, um hiato discursivo que se instaura na própria língua em que se testemunha em confronto às classificações do arquivo. Como estrutura, o artigo se organiza da seguinte forma: i) a apresentação da teologia do martírio elaborada por Jon Sobrino, desde o assassinato da comunidade jesuíta da UCA; ii) o levantamento de algumas reflexões sobre

* Doutorando e Mestre em Ciências da Religião (2013), Licenciado em Filosofia (2011) e Bacharel em Teologia (2010) pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Realiza estudos, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sobre a relação entre o Estado moderno e seus paradigmas teológicos e os novos movimentos sociais no Brasil. Atualmente preside o Conselho Nacional de Juventude, espaço de participação social junto ao Governo Federal. Email: dan.vca@gmail.com.

memória tomando como referência Maurice Halbwachs e Giorgio Agamben; e iii) a articulação entre a teologia do martírio com o referencial teórico sobre memória construído neste texto.

Palavras-chave: Memória, Teologia da Libertação, Martírio, Giorgio Agamben, El Salvador.

1. PARA COMEÇAR...

A novela de Miguel de Unamuno (1864-1936) “*São Manuel Bueno, mártir*” se encerra com um dilema que desestabiliza a narrativa. Ângela Carballino – aquela que nos conta a história, afirma:

E eu não sei o que é verdade o que é mentira, nem o que vi e o que apenas sonhei – ou melhor, o que sonhei e o que apenas vi -, nem o que soube nem o que cri [...]. Será que sei alguma coisa? Será que creio em algo? Aconteceu de fato o que estou contando? E aconteceu tal como estou contando? E essas coisas podem acontecer? E isso tudo pode ser mais que um sonho sonhado dentro de outro sonho? (UNAMUNO, 1999, p. 73).

Ao narrar a história de São Manuel Bueno – um padre que não acreditava no Credo e nos dogmas do cristianismo, mas seguia a sua presença religiosa tornando-se querido e respeitado pela comunidade, tanto que depois de sua morte se instala o processo de sua santificação - Ângela coloca-nos diante de uma questão fundamental em relação à memória e ao testemunho. A novela é construída desde uma dialética sem síntese entre religião e razão científica, entre ficção e realidade.

Com isto posto, apresento algumas perguntas decorrentes desta narrativa: como se organiza a memória? Como se estrutura o tempo? Como se dá a relação entre o testemunho e a “realidade factual”? Qual a relação entre o sonho, a ilusão e a realidade? O real é a ficção? O que pode se assumir como verdade? Aqui, como em F. Nietzsche – no ensaio *Sobre a Verdade e Mentira* – há uma crítica à verdade como evidência, ao discurso como representação da realidade, pois dizer a verdade é, nada mais, que usar as metáforas habituais (NIETZSCHE, 2008). O que é verdadeiro é “a proposição que se conforma não antes de tudo ao estado das coisas, mas às regras internas da linguagem que define o âmbito de nosso mundo” (VATTIMO, 2010, p. 59). Estamos, ao construir memórias, no terreno da linguagem, no espaço das fábulas discursivas e das metáforas linguísticas, criadoras de mundos e estruturadas por um mundo e seus acordos e relações de poder, organizadas pela ciência e o seu arcabouço de conceitos.



As perguntas postas na novela de Miguel de Unamuno e as perspectivas críticas ensaiadas por F. Nietzsche também estão presentes nas reflexões de determinadas(os) autoras(es) em relação à memória e orientam, de certa maneira, este artigo. Com este horizonte inicial de provocação já estruturado, o problema central deste texto é compreender a narrativa do martírio da comunidade jesuíta de El Salvador, em 1989, a partir de um referencial teórico crítico sobre a “memória cultural”, perguntando-nos pelo que *resta* desta memória e confrontando-nos com distintos discursos sobre as recordações do martírio. Para alcançar este desafio, esse texto se organiza da seguinte maneira: i) apresentarei a teologia do martírio elaborada por Jon Sobrino (1938-), desde o assassinato da comunidade jesuíta da Universidade Centro Americana José Simeon Cañas (UCA); ii) levantarei algumas reflexões sobre memória tomando como referência Maurice Halbwachs (1877-1945) e Giorgio Agamben (1942-); e iii) articularei a teologia do martírio com o referencial teórico construído neste texto.

2. Jon Sobrino e a construção de uma teologia do martírio

Para iniciar esta seção, apresento três relatos vivenciais de nosso autor.

(1) Desde 1976, a vida de Sobrino e dos seus irmãos jesuítas foi ameaçada por grupos vinculados ao exército Salvadorenho (e a paramilitares). A ditadura militar foi um período de exceção neste país centro-americano, como em outros países: com fraudes eleitorais, prisões, torturas, desaparecimentos, perseguições políticas e assassinatos. Nesse contexto, a comunidade jesuíta sempre foi crítica em relação ao sofrimento, injustiça e violações de direitos cometidos em El Salvador. Pois, “carregar o peso da realidade” é também “carregar o peso do antirreino” e, por vezes, assumir a realidade do martírio, “introduzindo verdade em um mundo de mentira, e compaixão em um mundo de insensibilidade e crueldade” (SOBRINO, 2008, p. 154). Algo que aconteceu com o padre Rutílio Grande, assassinado em 1977, junto com dois camponeses, uma criança e um idoso (SOBRINO, 2007, p. 11). Uns dos primeiros mártires dos movimentos de libertação no cenário de El Salvador.

(2) Em um contexto de guerra civil, que perdurou até 1992, se levantou Dom Oscar Romero: um bispo muito conservador, influenciado pela *Opus Dei* e contrário aos sacerdotes e teólogos que seguiram a linha de Medellín (1968). Mas algo aconteceu com este religioso ligado ao “núcleo duro” da Igreja Católica salvadorenha: uma *conversão*.



Sobre este momento, Jon Sobrino escreveu, “ante ao cadáver de Rutílio, caiu a venda dos olhos de Monsenhor Romero: Rutílio tinha razão. A morte de Rutílio foi o que sacudiu Monsenhor Romero e lhe deu a força para um novo fazer” (SOBRINO, 2007, p. 19). A partir deste momento, Monsenhor Romero se levanta com críticas profundas aos oligarcas salvadorenos que se beneficiavam da injustiça estrutural. O bispo defendeu a vida dos mais pobres e apoiou ativamente os movimentos que trabalhavam pacificamente para transformar a sociedade. No dia 23 de março, em sua homília dominical surge a palavra: “Em nome de Deus, pois, e em nome deste povo sofrido cujos lamentos sobem até o céu cada dia mais tumultuosos, lhes suplico, lhes rogo, lhes ordeno em nome de Deus: cesse a repressão” (SOBRINO, 2007, p. 48). No dia seguinte, em 24 de março de 1980, Dom Oscar Romero foi assassinado enquanto celebrava uma missa na Capela do Hospital da Divina Providência de San Salvador.

(3) Em 16 de novembro de 1989, 30 homens fardados entraram na comunidade jesuíta localizada na capital salvadorenha. Com atrocidade exterminaram todos daquela casa. Levaram três jesuítas para o jardim, onde foram torturados e mortos (metralhados). Os outros três irmãos e as duas camponesas foram mortos em seus quartos (SOBRINO, 1990, p. 8). Os irmãos jesuítas eram: Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Amando Lopez, João Ramón Moreno e Joaquim Lopez y Lopez; e as camponesas eram Júlia Elba e sua filha Celina, que trabalhavam na comunidade religiosa.¹ Esse assassinato marcou definitivamente a vida de Jon Sobrino, o “mártir sobrevivente”, que estava em Hua Hin, Tailândia, ensinando num curso de cristologia, a pedido de Leonardo Boff. A notícia foi recebida por telefone:

¹ *Ignacio Ellacuría* era o reitor da UCA e estava profundamente engajado nas causas sociais. Realizava análises políticas e era um importante intelectual (filósofo e teólogo). O padre *Joaquim Lopez y Lopez* cuidava da organização Fé e Alegria que desempenhava importante papel junto às comunidades mais empobrecidas. *Segundo Montes* - sociólogo - pesquisava a problemática popular, em especial, a vida dos refugiados. Além disso, era o diretor do Instituto de Direitos Humanos da UCA, que continua a desempenhar um importante papel na realidade salvadorenha. *Martín Baró*, vice-reitor acadêmico, psicólogo social, sempre foi atento à problemática das vítimas deste país, às conseqüências psicossociais da pobreza e da violência. *Juan Ramón Moreno* fez do Centro Monsenhor Romero e das colônias o seu lugar ministerial. Assim como *Armando López*, que foi reitor da Universidade de Manágua (Nicarágua) nos tempos da revolução sandinista. As histórias de Júlia Elba e Celina são as histórias de muitas vítimas dos países da América Latina, pobres que morrem sempre. Histórias que se repetem.



meu amigo lia os nomes devagar e cada um deles ressoava aos meus ouvidos como um golpe de martelo que eu recebia completamente indefeso. Eram, sobretudo, minha comunidade, eram a minha família de verdade. Juntos tínhamos vivido, trabalhado, sofrido e nos alegrado, durante muitos anos. E agora... todos mortos. Experimentei um corte real na minha vida e um vazio que nada poderia preencher (SOBRINO, 1990, p. 8-9).

Jürgen Moltmann também comentou este triste episódio:

em 1990, recebi uma carta de Robert MacAfee Brown. Ele retornara recentemente de El Salvador e me informava que no dia 16 de novembro de 1989, soldados do governo assassinaram, à noite, na Universidade Jesuíta UCA, seis sacerdotes, além da empregada e sua filha. Os assassinos queriam silenciar a voz crítica de Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino, por coincidência não estava no país. ‘Quando os assassinos trouxeram alguns dos corpos de volta para o prédio e depositaram o corpo de Ramon Moreno no quarto de Jon Sobrino, eles empurraram uma estante. Um dos livros caiu no chão e foi embebido pelo sangue do mártir. Quando ele foi retirado pela manhã, descobriram que o livro era ‘*El Dios crucificado*’” (MOLTMANN, 2008, p. 18).

Diante dessas realidades, como construir sentido para a vida? Qual a implicação destas vivências para a construção de imagens sobre Jesus Cristo, sobre Deus? Quais as implicações para a cristologia, para a teologia e para a eclesiologia? Com uma concepção na qual a realidade dá peso aos conceitos, Jon Sobrino procura repensar – a partir destas experiências tão próximas – o conceito de *martírio*. De maneira “oficial”, numa tradição cristã, martírio é: “a aceitação livre e paciente da morte por causa da fé (incluindo seu ensino moral) em sua totalidade ou com respeito a uma doutrina concreta (esta vista sempre na totalidade da fé)” (SOBRINO, 1999, p. 240). É a compreensão do martírio como *odium fidei*, um “supremo testemunho” da fé cristã. No entanto, a partir de histórias como estas que apresentei aqui, é necessário – conforme Sobrino – transformar a compreensão do martírio. Na lógica “oficial”, est@s seguidor@s de Jesus não se enquadram na concepção de mártires, no entanto, para muitas comunidades e pessoas, as suas mortes são interpretadas como realidades de martírio. Neste dilema, nosso teólogo sinaliza um caminho: “não se trata de fazer com que a realidade se ajuste a um conceito prévio, senão, o inverso, trata-se de que o conceito faça justiça à realidade” (1999, p. 241).

Nesta ótica está a novidade apresentada por Sobrino, que “revira” a concepção de martírio a partir de realidades vivenciais. Assim, mártir é, fundamentalmente, “aquele e aquela que, no substancial, seguem a Jesus, vivem dedicados à causa de Jesus e morrem pelas mesmas razões de Jesus. São os mártires ‘jesuânicos’” (SOBRINO, 1999, p. 241). E isto



implica em duas novidades em relação à concepção “oficial” de martírio. A primeira, seguir o modo de vida de Jesus e a sua prática é levar em frente o anúncio do evangelho do reino de Deus para as vítimas e a denúncia profética do antirreino; a segunda, o “mártir jesuânico” não é apenas, nem principalmente, aquele que morre por Cristo ou por causa de Cristo (*odium fidei*), mas, sobretudo, o que morre como Jesus e pela causa de Jesus (SOBRINO, 1999, p. 242). Aqui residem importantes contribuições para a análise.

As realidades de martírios jesuânicos apontam para a existência de ídolos - realidades históricas, que se fazem passar por divindades, com características de ultimidade, autojustificação, intocabilidade, promoção de salvação a (suas) seus adorador@s, embora @s desumanizem e exijam, sobretudo, vítimas para continuar a existir (SOBRINO, 1990, p. 32). Ao se tocar nos ídolos - dizendo a verdade sobre o contexto, analisando as causas estruturais de uma realidade sacrificial, para além dos relatos da oficialidade - há a necessidade do assassinato de quem denuncia: “e a necessidade – tragicamente – é estrutural e não provém da crueldade de fulano ou beltrano, desse ou daquele grupo. É a necessária reação dos ídolos de morte contra qualquer um que se atreva a tocá-los” (1990, p. 32). À luz d@s mártires – seguindo o exemplo de Jesus – apontam-se realidades de morte e a crueldade do real, com verdades que libertam e anunciam novos horizontes.

Agora, quais as implicações que os “mártires jesuânicos” trazem à teologia? Jon Sobrino dá um caminho interpretativo: “estes mártires são fonte do conhecimento teológico e oferecem uma determinada disposição e uns conteúdos fundamentais ao quefazer teológico” (SOBRINO, 1999, p. 246). Na compreensão de Sobrino, @s mártires e as vítimas são importantes para a epistemologia, para a elaboração do saber e a construção de imagens cristológicas; são importantes por recordarem constantemente a realidade da cruz e de “povos crucificados”, de mártires e ídolos, e deixarem a inteligência inquieta e em constante procura por compreensão e por novas perguntas e respostas provenientes das realidades vivenciais. Assim, conferem as seguintes implicações: (a) teo-logais, por se relacionarem com o mistério último da existência, o dilema entre a vida e a morte; (b) dialéticas, por apontarem a existência de vítimas e verdugos, Deus da vida e ídolos de morte, reino e antirreino; (c) soteriológicas, por apresentarem a tensão existente entre a cruz e a esperança da história, cruz e salvação; e (d) mystagógicas, por colocarem a teologia ante o mistério e a esperança última do futuro de Deus (SOBRINO, 1999, p. 249).



Em relação ao conteúdo, especificamente, para a cristologia, @s mártires iluminam a figura de Jesus e a estrutura fundamental de sua vida. Como apontou Sobrino, @s “mártires são, histórica e existencialmente, a melhor mystagogia para a cristologia” (1999, p. 250). Além disso, como o mediador na carta aos Hebreus, @s mártires concretizam historicamente o humano em forma de misericórdia, de fidelidade, de entrega e de solidariedade, afinal, @s mártires “expressam a pneumatologia *in actu*: expressam a força do Espírito de Deus para ser - histórica e atualizadamente - como Jesus” (1999, p. 250). Isso ilumina a cristologia e abre interessantes caminhos de sabedoria. No entanto, cabe salientar que as implicações que o martírio traz para a cristologia estão profundamente articuladas com a realidade dos “povos crucificados”, que completam em seus corpos o sofrimento do Servo de Javé. Como salientou nosso autor: “o povo crucificado é, em definitivo, o que dá sentido aos mártires jesuânico” (SOBRINO, 1999, p. 254). A existência de mártires, portanto, está relacionada com a existência de vítimas e com uma denúncia às realidades idolátricas.

Por fim, a partir desta compreensão de martírio, uma leitura teológica sobre a morte dos irmãos jesuítas e das duas camponesas, se estabeleceu em El Salvador a chamada “vigília dos mártires”, em que a cada ano se organizam espaços de debate e reflexão sobre a vida e a morte dos mártires, refazem (reconstruem) seus caminhos biográficos, perguntam-se pelas implicações de suas histórias para o contexto em que vivemos. Algo que pode ser analisado a partir das palavras de Cesar Carbullanca,

a linguagem do martírio é uma contra-linguagem, aplicado aos que sofrem uma morte violenta, ou que vivem uma situação de opressão e exclusão; porém, além disto, trata-se de um relato oprimido, um grito inarticulado, uma demanda, uma queixa doente que se abre em relatos breves, ditos, metáforas, refrãos, mediante o qual o povo pobre ou seus líderes se identificam e elaboram seu projeto ou imagens de futuro salvífico (CARBULLANCA, p. 13).

3. Memória & testemunho: a construção (provisória & crítica) de um marco teórico

Na tentativa de se construir um referencial teórico que possibilite o estudo crítico sobre as memórias do martírio, especialmente aquelas apresentadas por Jon Sobrino sobre a comunidade jesuíta de El Salvador, aproximo-me de dois autores: Maurice Halbwachs (1887-1945) e Giorgio Agamben (1942-). O interesse é buscar conceitos que se enredem para a construção de um marco de análise. De início, interessa-me as concepções apresentadas por Halbwachs. A partir das reflexões deste autor, a memória é seletiva, incompleta, ficcional e reconstruída a partir do presente, em um tempo complexo. A memória articula “o passado ao

presente condensando numa única intuição momentos múltiplos da duração fazendo com que percebamos a matéria em nós quando na verdade a percebemos nela” (RIVERA, 2000, p. 77). Com esta chave, a experiência da recordação passa a se colocar para além de uma simples visita a um arquivo, com lembranças fixas, mas guia-se pela capacidade de (re)invenção. Ao buscarmos o passado, nunca o teremos como um fato, mas apenas como (re)criação discursiva, como metáforas linguísticas elaboradas desde a complexidade de nosso lugar.

Junto ao caráter ficcional, a memória – para Maurice Halbwachs – se constrói a partir do seu espaço social, a partir dos grupos e sujeitos envolvidos. A memória é coletiva e não apenas um reviver pessoal, como pensava H. Bergson, com foco apenas no âmbito individual, sem a necessidade do contexto social e cultural, bastando um confronto entre a subjetividade pura e a pura exterioridade (BERGSON, 1990). Ao assumir o âmbito do predomínio do social sobre o individual (marca da influência de Émile Durkheim), Halbwachs sinaliza que os indivíduos permanecem permeados por “correntes de memória” que organizam o recordar. A memória individual – nesta análise – é compreendida como um ponto de vista a partir das “representações sociais da memória”. Como afirma o próprio Halbwachs:

Talvez seja possível admitir que o número enorme de lembranças reapareça porque os outros nos fazem recordá-las; também se há de convir que, mesmo não estando esses outros materialmente presentes, se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que víamos, que vemos ainda agora no momento em que recordamos, do ponto de vista desse grupo. [...] É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações eram apenas reflexos dos objetos exteriores, em que não misturássemos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos ligavam a outras pessoas e aos grupos que nos rodeavam (HALBWACHS, 2006, p. 41 e 43).

Com esta perspectiva, ao recordarmos, estamos em um horizonte polifônico, em que diversas vozes se entrecruzam, se misturam, no corpo de quem lembra (e esquece). Assim, reconstruímos e inventamos o passado na encruzilhada discursiva e transtemporal do presente. Por isso, assumindo que a memória é trabalho, “deve-se duvidar da sobrevivência do passado ‘tal como foi’, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (BOSI, 1998, p. 55). Como construção/trabalho, a memória relaciona-se com a constituição da(s) identidade(s) do grupo social. A recordação é o

exercício de preservação e de busca de unidade da comunidade, para se evitar o caminho rumo à perda e total esquecimento (RIVERA, 2000, p. 75).

Esta relação entre memória e identidade não é exclusiva do pensamento de Maurice Halbwachs. Encontramos dimensões semelhantes, também, em Jan Assmann, em que a identidade parece ser o paradigma organizador da “memória cultural”. A busca pela “concreção identitária” - uma necessidade segundo Assmann (e também Halbwachs) – guia-se pela relação binária entre os que pertencem ao grupo e aqueles que não pertencem, entre o “mesmo” e o “alheio” (ASSMANN, 1995, p. 130). Por isto, ao se assumir a memória como uma tensão entre o coletivo e o individual, reconhece-se a necessidade de transmissão de cultura de uma geração para outra, interpelada cotidianamente pelo confronto de distintos testemunhos e o desafio do imperativo da mudança e da recriação, reinvenção e “refazimento” das experiências do passado, superando a clausura do passado cristalizado.

Para colaborar em nossas reflexões, Giorgio Agamben também nos apresenta conceitos importantes para a construção de um marco de análise dos discursos sobre o martírio. Agamben assume como problema a (re)construção da identidade individual e coletiva relacionada a um passado que se quer preservar como um “objeto de contemplação”, em que a memória mostra-se, antes, como um objeto de consumo: estática, neutra e rentável (CERIO, p. 3.). O exemplo para isto são os museus, ou toda construção discursiva de um passado que deseje se mostrar estanque, um discurso improfanável. Como sustentação de sua perspectiva, nosso autor estabelece um diálogo com Walter Benjamin na definição que este último apresenta de capitalismo como religião: “o capitalismo deve ser visto como religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Com esta premissa, o capitalismo é compreendido como um culto, um culto permanente estruturado a partir da culpa sem expiação/redenção (2013, p. 21-22). Por ser deste modo, o capitalismo generaliza e absolutiza em cada âmbito da vida a estrutura de separação que pode definir a religião, uma prática que subsume coisas, pessoas, animais lugares do uso comum e os transfere a uma esfera separada (AGAMBEN, 2007).

Neste horizonte, a memória institucionalizada – exemplificada nos museus e em seu esquema de execução que está para além destes espaços arquitetônicos - mostra-se separada como um “absoluto improfanável”, marcado pela impossibilidade de utilização, de habitação e de experimentação, uma dimensão distinta da vida comum (AGAMBEN, 2007, p. 109). Aqui,



o turismo revela-se como uma repetição do sacrifício do templo, em que se separa o “absoluto” da cotidianidade do humano. Deste modo, o “turismo da memória” pode destruir a possibilidade da experiência, transformando-se no consumo do passado, com o intuito de tranquilizar a consciência mediante o dever de recordar (CERIO, p. 7), uma memória confinada como repetição do mesmo. É evidente que nestes espaços separados para se vivenciar a memória há a geração de novos textos, a criação de novas narrativas, como bem nos aponta Iuri Lotman em sua semiótica da cultura (LOTMAN, 1996). O que me parece ser relevante na ideia de Giorgio Agamben são as relações de poder (ou dispositivos de poder, para ser mais preciso) capazes de capturar, modelar, orientar, determinar os gestos, as condutas e os discursos. Para que serve a clausura da memória, a sua separação da vida comum com a explicação de salvaguardar a identidade de um povo, de um grupo social? A memória transformada em um espaço de visita, um arquivo estruturado longe da cotidianidade, transforma-se em objeto de contemplação e objeto de consumo, inibindo (mesmo que não em sua totalidade) possibilidades de resistência e reinvenção do presente.

Diante deste “absoluto” da memória, um caminho é a profanação, que implica na “neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao seu uso. [A profanação] desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado” (AGAMBEN, 2007, p. 68). O rumo apresentado por nosso autor, para sair da chave do passado como objeto de contemplação, é profanar o tempo, profanar a memória, profanar dispositivos de poder, e fazer deles um novo uso, confundi-los, tornando-os inoperosos (NASCIMENTO, 2012, p. 227). Assim, nos estrados de Walter Benjamin, Agamben afasta-se da memória como reatualização, com a impossibilidade de transmissão linear de experiências de um tempo para outro, marca da ciência moderna e da perspectiva historicista do século XIX.

Aqui residimos no âmbito da linguagem, na não coincidência entre fato e verdade, entre comprovação e compreensão. Ao afastar-se da perspectiva da memória como objeto de contemplação e ao assumir-se a necessidade de profanar o tempo, Giorgio Agamben toma como referência – desde a experiência de Auschwitz – a pergunta pelo que resta. O “resto”, para nosso autor, é a “contração do tempo”, não o que sobra, ou o que permanece para ser transmitido para outras gerações. O “resto” é um *entre*, um hiato discursivo que se instaura na própria língua em que se testemunha em confronto às classificações do arquivo. A língua é irredutível. Para organizar o seu pensamento, Agamben toma como referência a língua viva, mas centrando-se



no “mulçumano”, a não-pessoa, o morto-vivo dos campos de concentração. Ante o “estado de exceção” que é o paradigma, a norma do estado moderno, o “mulçumano” aparece (*kairoticamente*) como uma testemunha impossível, sem a possibilidade de falar (AGAMBEN, 2008)².

Ante a impossibilidade do testemunho é preciso buscar o valor do testemunho como um hiato, um lugar entre o dizível e o indizível. Testemunhar, neste sentido, é, portanto, a possibilidade de entrar em movimento, em que, quem não possui a palavra faz falar o falante; de maneira que o mudo (“mulçumano”) é quem fala, o não-humano e o humano entram numa zona de indeterminação, uma zona nebulosa/profanada, em que não se sabe assegurar a posição do sujeito com clareza. A zona da incerteza, a fissura entre o dito e o não-dito, a pessoa e a não-pessoa possibilita a constituição do testemunho, o *resto*. E o feito da potência do dizer contido na impotência da linguagem (o “mulçumano” que evidencia as estruturas originárias do poder político e jurídico ocidentais) fazem com que a autoridade do testemunho não dependa de uma verdade factual, na conformidade entre o dito e o feito, mas aconteça na senda entre o dizível e o indizível, entre o dentro e o fora da língua (CERIO, p. 13). Assim, buscam-se, ao assumir a memória como espaço de profanação, os hiatos da linguagem com o intuito de quebrar a continuidade histórica dos vencedores e assumir o clamor-mudo das esperanças truncadas das vítimas, não para demonstrar o que aconteceu, mas para resgatar a atualidade e o potencial emancipatório a partir do dito/não-dito (CERIO, p. 13).

4. O que resta? O martírio da comunidade salvadorenha e o tempo profanado

Como conclusão deste exercício, o caminho traçado por Jon Sobrino na construção de sua teologia do martírio traz elementos ambivalentes capazes de serem articulados desde as leituras de M. Halbwachs e G. Agamben. Embora isto não esteja posto com exatidão pelo teólogo salvadorenho, ao se buscar narrar a vida das(os) mártires, numa tensão entre a realidade e o discurso, é necessário compreender a impossibilidade de se abarcar a realidade. O real/A verdade se constroem no âmbito da linguagem, numa disputa de discursos. A fala de Jon Sobrino – uma “polifonia *sobriniana*” elaborada desde o estrado da memória coletiva

² Quem é o muçulmano? Para responder a esta pergunta, apresento a citação que Giorgio Agamben faz de P. Levi: “O assim chamado Muselmann, como era denominado na linguagem do Lager, o prisioneiro [judeu] que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo de nossa consideração” (Citado por AGAMBEN, 2008, p. 49).



do “Círculo de El Salvador”³ - se coloca como mais uma narrativa nesta “grande conversação”, não como uma cópia do real. No entanto, a memória em seu sentido ficcional, a sua recriação discursiva desde a complexidade do presente, não anula as relações de poder e os conflitos que organizam e hierarquizam a cultura. Por que há discursos que assumem a centralidade e outros são renegados? Desde os *Estudos Culturais*, pode-se dizer, por exemplo, que “a luta entre classes ou entre etnias é, na maior parte dos dias, uma luta metafórica. Às vezes, a partir das metáforas, irrompem lenta ou inesperadamente práticas transformadoras inéditas” (CANCLINI, 1998, p. 349). Ao se assumir que a disputa se dá no âmbito da linguagem, não se encobre o esquema de conflito, como se os discursos e suas construções fossem simétricas na *ágora* política da palavra, mas se assume que o espaço da tensão não é entre os discursos e sua aproximação com o que é real, mas entre metáforas, entre narrativas e fábulas que construímos e que constroem nossos mundos, nas encruzilhadas de vida e morte.

Outro ponto importante que pode ser sinalizado neste artigo é a perspectiva proposta por Jon Sobrino ao apontar que a tradição cristã e os textos tidos como sagrados no cristianismo necessitam ser compreendidos a partir dos corpos d@s “mártires”. Um movimento interpretativo que resulta, por exemplo, em uma cristologia elaborada a partir do espírito das testemunhas. O corpo dest@s mártires são memória do pecado estrutural e da resistência em prol da justiça e da liberdade; são a nomeação de contextos injustos, para que as histórias das vítimas não sejam encobertas; são exigências políticas de transformação e subversão de realidades de ‘antirreino’ e uma provocação permanente para o comprometimento com a experiência de resistência.⁴ Como salientou Giorgio Agamben, a memória não pode ser compreendida como um espaço de visita, um objeto de contemplação e de consumo. Esse caminho esvazia o sentido do martírio o colocando no âmbito do “absoluto improfanável”. Ao assumir a profanação como chave, a memória é restituída ao uso comum e o martírio passa a ser visto não como um elemento factual do passado que o imperativo é a recordação em espaços adequados. Mas uma “contra-linguagem” ou um potencial emancipatório capaz de superar a neutralização das resistências na busca pela capacidade de ler os sentidos da história, dando outros significados do passado a partir de

³ Denomino “Círculo de El Salvador” o grupo de produção teológica construído na Universidade Centro Americana José Simeón Cañas (UCA), especialmente Jon Sobrino, Juan Hernández Pico e Ignacio Ellacuría.

⁴ Para aprofundar a reflexão sobre os “mártires jesuânicos” e a sua relação com a cristologia na teologia de Jon Sobrino, conferir SOUZA, Daniel Santos. *Cristologia na encruzilhada: possibilidades de uma cristologia pluralista da libertação a partir de J. Dupuis e J. Sobrino*. São Paulo: Reflexão, 2016.



nosso lugar: desvelando o “estado de exceção” como paradigma do estado ocidental, com suas estruturas originárias do poder biopolítico, teológico e jurídico.

Na perspectiva *sobriniana*, numa humanidade em que a linha divisória é a idolatria – marcada pela promessa de salvação e remissão, mas sustentada por sacrifícios e “povos crucificados” - as testemunhas da humanidade são irmanadas com Jesus, companheiro torturado e assassinado pela causa da justiça, pela misericórdia e compaixão e pela denúncia às imagens idolátricas e realidades permeadas pelo pecado estrutural. Assim, o que *resta* dos mártires de El Salvador? O testemunho, em que o corpo indizível é o que diz, um hiato. O corpo da(o) mártir (como o “mulçumano”) é quem fala, o não-humano e o humano entram numa zona de indeterminação, um espaço de potência e possibilidades, que, como uma não-pessoa, denuncia o “estado de exceção” *desde fora*. Uma transcendência que aponta a suspensão do direito para decretar a “vida nua”, como nos campos de concentração, como nas realidades de assassinato que marcam a vida de El Salvador, como no período da ditadura civil-militar do Brasil ou na lógica do racismo institucional que estrutura o Estado e sua lógica de segurança pública ainda em nossos dias. O testemunho, para além do museu-santuário, coloca-nos não na vitrine da lembrança, mas no desafio de estabelecermos outros usos do passado com uma permanente profanação de dispositivos de poder, como a própria memória, inclusive a memória jesuânica e a construção de seus “dogmas”.

Abstract:

This article seeks to comprehend the martyrdom narrative of the Jesuit community of the *Universidad Centro Americana José Simeon Cañas* (UCA) in El Salvador, which occurred in 1989, from the critical theoretical perspective offered by “cultural memory,” thus questioning what *remains* of this memory, confronting us with different discourses about the reminiscences of martyrdom and then building paths and strategies of profanation before histories and narratives placed as spaces for contemplation. The main theoretical points of reference of this study are: Jon Sobrino (1938-), Maurice Halbwachs (1877-1945) and Giorgio Agamben (1942-). The “*remains*” is a “*between*,” that which cannot be squarely defined, domesticated, a discursive hiatus that places itself in the language that witness and confronts the classifications of the archive. In its structure, the article is organized in the following manner: i) an introduction to the theology of martyrdom elaborated by Jon Sobrino from the standpoint of the assassination of the Jesuit community at UCA; ii) the raising of some reflections about memory offered by Maurice Halbwachs and Giorgio Agamben; and iii) the articulation between the theology of martyrdom as a theoretical framework about memory as constructed in this essay.

Key-words: Memory, Liberation Theology, Martyrdom, Giorgio Agamben, El Salvador.

5. Referências Bibliográficas



AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho** (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ASSMANN, Jan. Collective memory and cultural identity. Em: **New German Critique**, N. 65 (1995), p. 125-133.

BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CARBULLANCA, César. **Lectura popular de la Bíblia ayer y hoy: martírio e exaltación de los pobres**. Textos não-publicado.

CERIO, Débora. **El resto del pasado. Historia, memoria y testimonio en la perspectiva de Giorgio Agamben**. Texto não-publicado.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LOTMAN, Iuri. **La Semiosfera I. Semiotica de la cultura y del texto**. Ed. de Desiderio Navarro. Valência: Frónesis, 1996.

MOLTMANN, Jürgen. **Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo, Editora LiberArs, 2012.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2008.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. **Numen – revista e de estudos e pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, 2000, p. 69-94.

SOBRINO, Jon. **Os seis jesuítas mártires de El Salvador**. Depoimento de Jon Sobrino. São Paulo: Edições Loyola. 1990.

_____. **Fuera de los pobres no hay salvación**. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 2008.

_____. Los mártires jesuánicos en el tercer mundo. **Revista Latinoamericana de Teología**. n. 48, v. 16, 1999. p. 237-255.

_____. **Monseñor Romero**. San Salvador (El Salvador): UCA editores, 2007.

SOUZA, Daniel Santos. **Cristologia na encruzilhada: possibilidades de uma cristologia pluralista da libertação a partir de J. Dupuis e J. Sobrino**. São Paulo: Reflexão, 2016.

UNAMUNO, Miguel de. **São Manuel Bueno, Mártir**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1999.



VATTIMO, Giani. **Diálogos com Nietzsche: ensaios**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

