

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**FACULDADE DE COMUNICAÇÃO**  
**MESTRADO EM COMUNICAÇÃO**

Hugo Magalhães Queiroz

**CARTOGRAFIA DE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS MEDIATEZADAS:**

Gramáticas interacionais produzidas sobre o genocídio cambiano

**Juiz de Fora**  
**Outubro de 2022**

**Hugo Magalhães Queiroz**

**CARTOGRAFIA DE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS MUDIATIZADAS:**

Gramáticas interacionais produzidas sobre o genocídio cambojano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de mestre.

Área de Concentração: Comunicação e Sociedade.

Linha de Pesquisa: Competência midiática, estética e temporalidade.

Orientador: Rennan Lanna Martins Mafra.

**Juiz de Fora**  
**Outubro de 2022**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Magalhães Queiroz, Hugo.

CARTOGRAFIA DE HISTÓRIAS E MEMÓRIAS MEDIATIZADAS: :  
GRAMÁTICAS INTERACIONAIS PRODUZIDAS SOBRE O  
GENOCÍDIO CAMBOJANO / Hugo Magalhães Queiroz. -- 2022.  
200 p.

Orientador: Rennan Lanna Martins Mafra

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Comunicação Social. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2022.

1. Camboja. 2. Cartografia. 3. Genocídio. 4. Memória. 5. Comunicação. I. Lanna Martins Mafra, Rennan, orient. II. Título.

**Hugo Magalhães Queiroz**

**Cartografia de histórias e memórias midiaticizadas: gramáticas interacionais produzidas sobre o genocídio cambojano**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação. Área de concentração: Comunicação e Sociedade

Aprovada em 16 de setembro de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Rennan Lanna Martins Mafra** - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Christina Ferraz Musse**

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. José Luiz Warren Jardim Gomes Braga**

Universidade Federal de Goiás

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Thamara de Oliveira Rodrigues**

Universidade do Estado de Minas Gerais

Juiz de Fora, 24/08/2022.



Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

---



Documento assinado eletronicamente por **Christina Ferraz Musse, Professor(a)**, em 16/09/2022, às 17:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

---



Documento assinado eletronicamente por **JOSE LUIZ WARREN JARDIM GOMES BRAGA, Usuário Externo**, em 19/09/2022, às 10:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

---



Documento assinado eletronicamente por **RENNAN LANNA MARTINS MAFRA, Usuário Externo**, em 20/09/2022, às 11:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0920081** e o código CRC **CC7BD14C**.

---

## AGRADECIMENTOS

O percurso de elaboração e escrita deste trabalho só foi possível com o apoio e suporte de várias pessoas, tanto por fazerem brotar ideias quanto por ajudarem na produção de um cotidiano menos árido em que elas pudessem florescer.

O agradecimento inicial deve ser direcionado a pessoas que talvez não cheguem a ler este texto, mas que foram a fagulha inicial para transformar um sentimento em pesquisa: o casal cambojano B.P. e S.P., sobreviventes da tragédia que reconstruíram suas vidas em outro país. Exímios contadores de histórias, fizeram com que fosse impossível que a comunicação iniciada por eles terminasse apenas em seus ouvintes.

Gostaria de agradecer também à minha família pela assistência, sempre oferecendo escuta e diferentes formas de aliviar as obrigações do dia-a-dia. Aos meus pais, pelos almoços compartilhados e pela segurança que eles oferecem; aos meus irmãos, por me ajudarem a pensar nos futuros possíveis e nos caminhos para alcançá-los.

Ao Oswaldo, meu marido, devo as constantes trocas, as dicas e o amparo com as inseguranças típicas de pesquisadores de primeira viagem. Obrigado por dividir comigo essa experiência, sentimento que também vale para nossas gatas, sempre companheiras descansando por nós quando não podemos fazê-lo.

Lúria, Taila, Analua Samantha, Rafael, Matthes, Isadora, Laís, Bruno, Daniel, Ana Marina, Alana, Chico, Fernando e tantos outros amigos, a eles agradeço pelas risadas e pelas cervejas – as que já passaram e as que ainda virão. Um agradecimento especial para Laura, que me acompanhou durante a graduação, intercâmbio e incontáveis trabalhos, me incentivando sempre a fazer mais e fazer melhor.

Sou extremamente grato pela generosa orientação do Rennan, que me mostrou diferentes lentes com as quais poderíamos olhar o tema, sempre se entusiasmando a cada novo traço desenhado nesta cartografia. E, tão importante quanto, pela sua amizade, que tirou o máximo de peso possível da tarefa de falar sobre genocídio.

Sem a diligência do PPGCOM, na forma da secretária Aline Nicollette e das coordenadoras Iluska Coutinho e Cláudia Thomé, este processo teria sido bem mais árduo. Estendo os agradecimentos ao corpo docente pelo ensino e inspiração, e pela dedicação durante a adaptação ao ensino remoto. Espero poder aprender com vocês novamente, porém de forma presencial!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## **RESUMO**

Este trabalho busca navegar por dispositivos interacionais midiáticos da história e das memórias do genocídio cambojano, perpetrado pelo Khmer Vermelho de 1975 a 1979. O desenho de um mapa memorial a partir de uma lente estética permite que as gramáticas disponibilizadas na atualidade, presentes no espaço público, saltem a fim de criar uma experiência pública contemporânea sobre a tragédia. Os sentidos que são construídos e aparecem em disputa dizem da criação de futuros para pessoas marcadas pela atrocidade e da possibilidade de comunicação da experiência e das dimensões do genocídio para uma pessoa de fora da cultura e da história cambojanas.

### **Palavras-chave:**

Camboja; cartografia; genocídio; memória; história; comunicação

## **ABSTRACT**

*This work seeks to navigate through mediatized interactional devices of the history and memories of the Cambodian genocide, perpetrated by the Khmer Rouge from 1975 to 1979. The design of a memorial map from an aesthetic perspective highlights the grammars available today, present in the public space, so as to create a contemporary public experience of the tragedy. Constructed and disputed meanings are the key to creating futures for people marked by atrocity and to communicating the experience of the genocide and its proportions to a person alien to Cambodian culture and history.*

### **Key-words:**

*Cambodia; cartography; genocide; memory; history; communication.*



## TABELA DE FIGURAS

Figura 1: Página inicial do site de The Sleuk Institute. ....	46
Figura 2: Página inicial do DC-Cam.....	47
Figura 3: Mapa de contagem dos depoimentos colhido. Fonte: Cambodian Oral History Project.....	71
Figura 4: Fonte: Borgen Magazine .....	72
Figura 5: Prak e seu marido, em foto tirada pela pesquisadora Theresa de Langis em 2013 .....	78
Figura 6: Imagens da exposição “ <i>Sorrow and Struggle of women</i> ”.....	88
Figura 7: Encontro da jovem Ung com um guerrilheiro do Khmer Vermelho no filme “ <i>Primeiro mataram meu pai</i> ” .....	96
Figura 8: Imagens de esperança no filme “ <i>Primeiro mataram meu pai</i> ” .....	96
Figura 9: Frames de "A Imagem que Falta" .....	101
Figura 10: Mapa de calor dos espectadores da peça. Fonte: DC-Cam .....	112
Figura 11: Trecho da peça <i>Breaking the Silence</i> com todos os atores.....	113
Figura 12 Fonte: O Estado de São Paulo, 20/11/2005, Internacional, p. A23 .....	123
Figura 13: Lembrete do Memorial de Auschwitz sobre um comportamento ético em locais de tragédias.....	127
Figura 14: Postagem de instagram de turista no museu Tuol Sleng.....	127
Figura 15: Exposição no MoMa com imagens do S-21. Fonte: MoMa .....	129
Figura 16 Fonte: MMC .....	133
Figura 18: Rodapé do site do DC-Cam.....	136
Figura 19 - Artigo sobre a comemoração do Dia da Lembrança, em 2019. Fonte: Agência EFE.....	176
Figura 20: Trecho da transcrição em inglês do julgamento do tribunal popular revolucionário, anexo página 30.....	177

## **LISTA DE SIGLAS**

ASEAN: Associação das Nações do Sudeste Asiático

CPK: Partido Comunista do Kampuchea

KPRP: Partido Popular Khmer Revolucionário

PRK: Kampuchea Popular Revolucionário

GRUNK: Governo Real de Nacional do Camboja

CPP: Partido Popular do Camboja

SOC: Estado do Camboja

RPK: República Popular do Kampuchea

ECCC: Câmaras Extradinária nas Cortes do Camboja

KD: Kampuchea Democrático

KR: Khmer Rouge

KV: Khmer Vermelho

UNTAC: Autoridade Provisória das Nações Unidas no Camboja

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	<b>5</b>
<b>RESUMO</b> .....	<b>6</b>
<b>TABELA DE FIGURAS</b> .....	<b>8</b>
<b>LISTA DE SIGLAS</b> .....	<b>9</b>
<b>SUMÁRIO</b> .....	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – É POSSÍVEL CAPTURAR A ATMOSFERA DE UM GENOCÍDIO?</b> 16	
1.1 MÍDIAS ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA.....	16
1.2 MAPEANDO INDÍCIOS E CONSTRUINDO PAISAGENS .....	22
1.3 UMA CARTOGRAFIA ESTÉTICA.....	29
<b>CAPÍTULO 2 – DISCURSOS DE SI, TESTEMUNHOS DA HISTÓRIA, SISTEMATIZAÇÕES DE MEMÓRIAS E PRODUÇÃO DE COMUNIDADES</b> .....	<b>38</b>
2.1 TESTEMUNHOS DE TRAUMA E INICIATIVAS DE CURA .....	38
2.2 UM ENCONTRO DE GERAÇÕES.....	50
2.3 REGISTROS DO COMPARTILHAMENTO ORAL DE MEMÓRIAS .....	60
<b>CAPÍTULO 3 – TRABALHOS ESTÉTICOS PARA A PUBLICIZAÇÃO DE DISCURSOS: A ARTE SOBRE O GENOCÍDIO</b> .....	<b>81</b>
3.1 A CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO: O FAZER LITERÁRIO E O FAZER FÍLMICO DAS LEMBRANÇAS DE UMA FILHA DO CAMBOJA .....	81
3.2 A CAPTURA CINEMATOGRAFICA DE ATMOSFERAS DE IMPOSSIBILIDADE.....	98
3.3 ROMPENDO O SILÊNCIO: UMA GRAMÁTICA COMPARTILHADA SOBRE O PRESENTE.....	111
<b>CAPÍTULO 4 – AÇÕES DE GOVERNOS SOBRE A VIOLÊNCIA DE ESTADO</b> .....	<b>120</b>
4.1 ARQUIVOS E LUGARES DE MEMÓRIA .....	120
4.2 PROJETOS DE EDUCAÇÃO SOBRE A HISTÓRIA DE UM POVO .....	134
4.3 UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA: SENTIMENTOS, REIVINDICAÇÕES E SENTIDOS NO BRASIL E NO CAMBOJA.....	142
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS – A COMUNICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DA ATROCIDADE NA CONSTRUÇÃO DA PAZ</b> .....	<b>157</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>162</b>
<b>APÊNDICE A - Preâmbulo histórico</b> .....	<b>169</b>
<b>ANEXO 1 – Entrevistas</b> .....	<b>179</b>
<b>ANEXO 2 – Linhas do tempo</b> .....	<b>193</b>

## INTRODUÇÃO

Em 2016, fui selecionado pelo Programa de Intercâmbio Internacional de Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora (Piigrad UFJF) para estudar um semestre no curso de *Screen and Media* na *Flinders University*, na Austrália. Um dos grandes impactos que esta experiência teve para mim, no entanto, nada tinha a ver com o país para onde eu estava indo, ou com as aulas voltadas para o audiovisual que teria. Na ocasião, um dos trabalhos feitos foi a produção de um minidocumentário. Procurando grupos que pudessem absorver os dois alunos brasileiros da sala, eu e Laura Santos, também da UFJF, acabamos nos juntando a duas alunas australianas, uma delas de ascendência cambojana. Seus pais, que foram refugiados para a Austrália após a “guerra” no Camboja, acabaram sendo o tópico da produção, e o primeiro contato que tive com o domínio violento do Khmer Vermelho (KV) ou Khmer Rouge (KR), que ocorrera entre 1975 e 1979 naquele país do sudeste asiático.

O tema não apareceu para mim, portanto, a partir da escola, nas aulas de História, ou dos filmes do profícuo documentarista Rithy Panh – que acabaram se tornando material de pesquisa – mas de um relato direto de dois sobreviventes do evento. Ali, na pesquisa para a produção deste documentário, anterior à entrevista, começou a desenhar-se uma figura sobre o que teria sido o “genocídio”. Essa imagem era simplificada, focava no grande número de mortos, na larga proporção de destruição, nos métodos aplicados para atingi-la e nas mudanças e rupturas da lógica que regia a vida das pessoas após a tomada de poder pelo KV. A entrevista e o testemunho do casal, no entanto, mostraram um lado diferente dos resumos de internet sobre o evento. Relatavam um pouco do cotidiano, que ainda parecia impossível diante das descrições de violência do regime. Contavam ações de indivíduos que pareciam não condizer com as duras regras e diretrizes expostas nos artigos online. Expunham sentimentos, afetos e traumas que construíram e ainda compunham esses indivíduos que falavam conosco. Pode-se dizer que o choque entre o material lido em uma rápida preparação e a dimensão emocional do testemunho gravado, que trazia traços da vivência e do cotidiano, foi o primeiro ponto em que essa controvérsia se fez presente para o graduando que sequer pensava em ter o genocídio cambojano como tema de pesquisa.

Após o fim do semestre letivo, visitei o Camboja antes de retornar ao Brasil e pude ir a lugares dedicados às vítimas do regime do Kampuchea Democrático (KD). No caso de monumentos erguidos em memória de acontecimentos, chamados no termo cunhado por

Pierre Nora (1996) de lugares de memória, a influência das relações de poder é mais explícita, uma vez que a construção ou a transformação de algum edifício em monumento é uma decisão política. A visita ao museu do genocídio *Tuol Sleng* e ao memorial *Choeung Ek*, prisão e campo de extermínio no passado que hoje guardam a memória da atrocidade e recebem turistas de todo o mundo, por um lado, trouxe mais luz às histórias sobre o período, o que explicava, em certa medida, a quantidade de pessoas em situação de vulnerabilidade nas ruas. Por outro, a visita aos templos de *Angkor Wat*, em Siem Reap, e a outros pontos turísticos, traziam um contraste entre a grandiosidade do passado imperial e a gentileza daquele povo de tradição budista no presente, complexificando ainda mais a imagem que eu tentava formar do período do genocídio e suas consequências.

Quatro anos depois do retorno do intercâmbio para a Austrália, em maio de 2020 e de forma remota, considerando o atraso no início do semestre por conta das adaptações à crise sanitária causada pela covid-19, iniciou-se a primeira disciplina do mestrado em Comunicação, nomeada Comunicação e Temporalidades<sup>1</sup>. Falar sobre temporalidade e comunicação de momentos de crise e o papel do testemunho em tragédias (BRUCK; VARGAS, 2019) em 2020, durante o evento da pandemia e a gestão criminosa do governo federal, fez com que as histórias ouvidas em 2016 voltassem de tal forma para a paisagem que se construía diante de mim neste processo de formação, que a comunicação da atrocidade, tendo como ponto focal os acontecimentos cambojanos, emergiu, com certa urgência, como o cerne deste trabalho.

A antropóloga Vena Das abre o livro *Vida e Palavras*, obra que fala sobre as sobreviventes da guerra da partição, na Índia, pintando a noção de evento como “constructo histórico que constitui uma ruptura” e trazendo a controvérsia “quanto aos méritos de uma história centrada em eventos versus uma história da vida cotidiana” (DAS, 2020, p. 21). Para a autora, o evento vai se tornando uma categoria mais complexa à medida que desenvolve sua relação com a linguagem e com a vida cotidiana. A partir da tentativa de reelaborar uma imagem mais nítida sobre aquilo que fora visto, ouvido e sentido em 2016, mediá-la com o presente brasileiro durante o processo de formação e as linguagens criadas para presentificar a atrocidade, e criar deste impulso um problema de pesquisa centrado na área da Comunicação, foi que surgiu este trabalho. A partir de Braga (2012), podemos pensar genericamente a

---

<sup>1</sup> Curso ministrado pela professora doutora Cristina Musse, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora.

mediação como um elemento organizador das relações, sujeitos, ações e discursos. A ideia de mediação se refere à percepção do mundo natural e da sociedade pelo ser humano. O relacionamento com aquilo que nos circunda sempre é intermediado por um ponto de vista (social, cultural, psicológico), e não ocorre diretamente. “O ser humano vê o mundo pelas lentes de sua inserção histórico-cultural, por seu ‘momento’” (BRAGA, 2012, p. 32), e nessa lente incluem-se suas memórias.

Nesse sentido, pensando nos vislumbres de uma linguagem elaborada em suas diversas formas, aparições, institucionalidades, individualidades e discursos que ensejam, a fim de pensar as atualizações das marcações de eventos traumáticos, buscamos levantar dispositivos interacionais para falar da atrocidade a partir das gramáticas que eles mobilizam. Com essa expressão, queremos dizer que a partir dos dispositivos organizados em sua publicização midiática produz-se um processo tentativo de construção de sentido: por meio dessas manifestações, podemos levantar estruturas (gramáticas). A gramática, em seu sentido mais abrangente, é uma abstração. Sozinha, ela é incapaz de dar sentido às coisas. Nem mesmo um ponto de interrogação, que gramaticalmente representa uma pergunta, possui em todas as suas ocorrências essa intenção. Mas da forma como adotamos esta palavra, pensamos na estruturação de enunciados que comandam discursos, criam sentidos de si e comunicam, em função das enunciações do emissor e inferências do receptor, o incomunicável, em uma relação interacional e tentativa com o outro. Sob nosso ponto de vista, toda gramática poderia ser considerada interacional, já que conta com as inferências do outro para fazer com que sentimentos e sentidos possam ser comunicáveis. A fim de expor esse mapeamento e a construção de um sentido também para o próprio autor sobre a tragédia, esta dissertação se constrói como uma cartografia que, pela própria natureza de seu corpus empírico, pressupõe uma habitação de um território não-geográfico, mas midiático.

Assim sendo, o aspecto comunicacional pujante na construção de uma relação com a memória da tragédia – com as gramáticas utilizadas em sua enunciação, com as publicizações midiáticas e com o sentido de uma experiência de genocídio pautada essencialmente na injustiça – se dá de formas variadas, expressas em suas singularidades, mas também trabalhadas por entidades para ofertar um discurso memorável coletivo que viabilize a manutenção de poder, a minimização de possibilidade de conflitos futuros, a disassociação do passado com as condições do presente e, quiçá, tornem possível o pensamento de projetos que consigam encontrar fruição num horizonte próximo na vida de sobreviventes.

Tendo em vista que este trabalho se orienta mais em uma lógica de abrangência que de

aprofundamento, podendo cada um de seus capítulos abordarem de forma mais intensa aspectos da manifestação, organização e difusão da memória do genocídio cambojano, esta dissertação se divide em um percurso de cinco partes:

- a) Um apêndice com um resumo historiográfico sobre a história recente do Camboja, abrangendo cronologicamente pontos de destaque que permitem entender elementos que contribuíram para a crise no país e levaram ao regime do Khmer Vermelho, as políticas de destruição adotadas, a gestão da memória subsequente ao Kampuchea Democrático e as preocupações com as consequências deste período no presente. O resumo pontual desses acontecimentos serve para orientar a leitora ou o leitor a contextualizar os assuntos mais profundamente explorados nos demais capítulos. Ainda que ele esteja no final da dissertação, é recomendável a leitura dele inicialmente, pensando a introdução de conceitos, órgãos, relações institucionais e internacionais e partidos políticos relevantes na construção dessa paisagem;
- b) Como sequência ao presente capítulo, propomos um método para encararmos as memórias do genocídio cambojano, levando em conta a tensão entre memória e história, mas trazendo ela para o campo da comunicação, que orientará a análise nos capítulos seguintes, que se dividem em diferentes temas;
- c) Um capítulo centrado na publicização de histórias individuais em iniciativas midiáticas ou acadêmicas, pensando na manifestação de memórias a partir de depoimentos não editados para sua publicação e entrevistas como uma questão de testemunho.
- d) Um capítulo com uma seleção de obras artísticas (cinematográficas, literárias e teatrais) que nos permitem pensar sobre a necessidade de compartilhar as memórias em produtos que são preparados para sua aparição pública e, portanto, prescindem de um pensamento, organização e ensejam a criação de discursos e gramáticas da experiência traumática que saem da espontaneidade da entrevista “anônima” e são replicados em diferentes contextos;
- e) O último capítulo visa à análise do conjunto de políticas públicas que se alteram ao longo do tempo e que se pretendem locais de memória, mecanismos de justiça ou diretrizes e iniciativas educacionais, criadoras de uma memória coletiva sobre a experiência do genocídio e são, portanto, objetos potenciais para um estudo da Comunicação.

Ao longo da escrita, diversas dúvidas, latências e ausências pairavam sobre o tema, indicando possíveis focos e recortes para esta pesquisa: a busca por uma matéria-cola do cotidiano nas memórias, impossível de se traduzir nos textos históricos marcados por rupturas; as traduções, mediações e iniciativas memorialísticas midiaticizadas que poderiam presentificar, de forma diferente para cambojanos e estrangeiros, essa tragédia; as características da retomada de uma memória traumática pelo governo autoritário atual e comunicação de políticas de justiça e reparação; os esquecimentos que esses processos de recuperação da memória ensejam e as disputas de narrativas deste processo. Esses são alguns exemplos de possíveis rumos que este trabalho poderia tomar.

O objetivo deste trabalho é, no entanto, através do método cartográfico, explorar dispositivos memorialísticos interacionais de diferentes áreas de conhecimento como criadores de uma memória-história internacional do genocídio cambojano e como produtores de gramáticas interacionais sobre a experiência da violência. Através do percurso cartográfico, reuniremos um acervo de memórias e delinearemos uma paisagem de gramáticas desejanças, de justiça, de trauma e de cura, por exemplo, que dizem da história, mas também das instituições e pessoas que as proferem e de um projeto de futuro contido nessas enunciações, e como se dá a comunicação entre elas e um sujeito pesquisador inicialmente distante desta realidade. Apesar disso, sendo uma cartografia, não há uma hipótese a ser testada, mas uma coleta dos indícios, resíduos e elementos periféricos reveladores observados no processo de desenho deste mapa que não se pretende finalizar, mas orientar uma reflexão do que se apreende das tentativas de comunicar e lidar com a atrocidade, e do que se transmite – para o outro e para o futuro – a partir delas.



## CAPÍTULO 1 – É POSSÍVEL CAPTURAR A ATMOSFERA DE UM GENOCÍDIO?

Não sursuruparei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os.

Walter Benjamin

### 1.1 MÍDIAS ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA

Apesar de podermos fazer um resumo da história recente partindo de datas específicas, acontecimentos marcantes e criando seções divididas pelo domínio político da região, como foi feito no [Apêndice A](#) ou no Anexo 2 a fim de criar um processo didático, o restante deste trabalho fica muito distante desta organização positivista. Com efeito, é necessário que sejamos críticos às versões finais “ou ‘interpretações’ constituídas em torno de determinados entes e performances”, especialmente se quisermos ter na atividade historiográfica uma ferramenta para suspender uma atmosfera de conformismo acerca de uma história inexorável. A historiografia, de acordo com Benjamin, não teria como seu foco o conhecimento de todo e qualquer passado, “mas a participação e continuação de determinados entes e performances críticas dedicadas, em algum momento, à disputa pela diferenciação e reorganização da história” (RANGEL, 2016, p. 170-172).

Para Le Goff, a história só pode ser na medida em que seu sentido se mantém confuso, na medida em que se consolida essencialmente equívoca, sem possibilidade para o discurso ou singularidades absolutas. Este reconhecimento justifica o historiador e seu método necessariamente inexato. “[A história] quer fazer reviver e só pode reconstruir. Ela quer tomar as coisas contemporâneas, mas ao mesmo tempo tem de reconstituir a distância e a profundidade da lonjura histórica” (LE GOFF, 1990, p. 21). Inclusive o autor retoma o sentido etimológico da palavra para se aprofundar na discussão:

A palavra 'história' (em todas as línguas românicas e em inglês) vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico [Keuck, 1934]. Esta forma deriva da raiz indo-européia *wid-*, *weid* 'ver'. Daí o sânscrito *vettas* 'testemunha' e o grego *histor* 'testemunha' no sentido de 'aquele que vê'. Esta concepção da visão como fonte essencial de conhecimento leva-nos à idéia que *histor* 'aquele que vê' é também aquele que sabe; *historein* em grego antigo é 'procurar saber', 'informar-se'. *Historie* significa, pois, "procurar". É este o sentido da palavra em Heródoto, no início das suas Histórias, que são "investigações", "procuras" [cf. Benveniste, 1969, t. II, pp. 173-74; Hartog,

1980] (LE GOFF, 1990, p. 17).

É justamente na atividade de testemunhar que este trabalho se aproxima do campo da história, se envereda pela seara da memória e encontra pouso na Comunicação. Por um lado, não há nenhuma pretensão de atender às demandas e métodos historiográficos, porém, por outro, é a partir de um conjunto de atividades muitas vezes organizadas e mantidas por historiadores que nos aproximamos do corpus empírico selecionado. Conceitos desta área se mostram, então, pertinentes para pensar o cenário a ser analisado. Com isso, podemos pensar em pelo menos duas histórias – que podem se abrir ao longo do nosso percurso, indo ao encontro da não singularização da história –, a da memória coletiva e a dos historiadores (LE GOFF, 1990, p. 29).

A memória coletiva nunca é estática, mas ativada por dispositivos arquivísticos que permitem a formação de significados diversos dinâmicos e contestáveis (NIEBAUER, 2018, p. 112) e, ao contrário da história, estaria ligada a movimentos contínuos, lembranças e tradições transmitidas entre gerações, afetadas não apenas pela racionalidade, mas também a por sentimentos profundos, como amor, ódio, humilhação, dor e ressentimento, que surgem independentemente de nossas vontades (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p. 98). Essa ideia indica que a memória não é a impressão na mente humana de eventos reais, mas existe mediada por influência de signos coletivos, sejam eles a própria língua, sejam eles as ideias que cada cultura tem de determinados sentimentos – ou mesmo o valor dado a certas ações e tradições. Narrar essas memórias, afinal, se dá a partir das possibilidades de conhecimento, inclusive linguístico, sobre algo. A inserção da memória no campo social foi feita por Halbwachs, evidenciando que as memórias individuais não poderiam se distanciar das memórias coletivas. Araújo e Santos complementam, retomando Halbwachs, que “a memória, a tradição e a história são pensadas por alguns autores como representações coletivas que são constituídas ativamente por atores sociais” (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p.97), que atuam em espaços que podem sofrer cerceamentos das possibilidades e explorações por certezas, dogmas, ou por políticas de Estado e, portanto, estão sujeitos ao autoritarismo.

Nós construímos aquilo que somos a partir do que lembramos. Povoam as lembranças que nos constituem tanto memórias privadas de agradáveis momentos familiares, difíceis, relacionamentos passados ou nostálgicas amizades escolares, quanto memórias coletivas, como o conhecimento de momentos históricos, saberes tradicionais ou opiniões tão massivamente difundidas que se torna um trabalho de pesquisa pontuar sua origem.

Em se tratando do âmbito privado, assim como no coletivo, é a memória que auxilia

na construção de uma identidade; e essa síntese ocorre através da narrativa, dando ao indivíduo condições de agir no mundo (MANNA; LAGE, 2019, p. 43). Esse processo passa pela retomada de lembranças, costurando-as sob o olhar do presente e criando, através do relato oral, fontes para se pensar historicamente. Ao vê-lo com constitutivo de uma memória nacional, há que considerar o trabalho de enquadramento, o sem número de interpretações possíveis e de referências que a ele podem ser associadas, o que é selecionado e a quais dessas vozes é dado um verniz institucional de versão oficial. Os lugares de memória também não escapam de enquadramentos: museus, monumentos e documentos guardam e registram a memória sob uma determinada ótica quando são construídos, e o material que fornecem para a história também é enquadrado. “Guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro” (POLLAK, 1989, p. 10).

Nesta toada, a memória coletiva estaria estruturada com suas hierarquias e classificações, que definem o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamentando e reforçando os sentimentos de pertencimento às fronteiras socioculturais (POLLAK, 1989, p. 3). Pollak acentua, retomando Halbwachs e Durkheim, a coesão social como função desempenhada pela memória comum, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo. “Se nação é um grupo, a memória nacional é o expoente mais completo de uma memória coletiva” (POLLAK, 1989, p. 3). O autor, no entanto, vai problematizando o conceito pelo seu caráter potencialmente opressor. Alguns teóricos veem o conceito como carregado de nostalgia, não muito realista e que, com o desmoronamento crescente de identidades nacionais, torna-se disfuncional e ilusório (BARBOSA, 2016). Apesar de poder ser caracterizada como mítica, deformada, anacrônica (LE GOFF, 1990, p. 29), a memória coletiva constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado, e, em casos de violência extrema e crise, em que o trabalho e as performances de memória continuam sendo revistos, refeitos e reinterpretados, ela pode ser inundada por memórias subterrâneas que por muitos anos foram silenciadas. Pollak destaca o uso de memória enquadrada, um termo mais específico. “Quem diz ‘enquadrada’ diz ‘trabalho de enquadramento’. Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente” (POLLAK, 1989, p. 9).

Sobre as memórias subterrâneas, pode-se colocar a questão das condições de possibilidade e de duração de uma memória imposta sem a preocupação com esse imperativo de justificação. Nesse caso, esse imperativo pode se impor após adiamentos mais ou menos longos. Ainda que quase sempre acreditem que o tempo

trabalha a seu favor" e que "o esquecimento e o perdão se instalam com o tempo", os dominantes freqüentemente são levados a reconhecer, demasiado tarde e com pesar, que o intervalo pode contribuir para reforçar a amargura, o ressentimento e o ódio dos dominados, que se exprimem então com os gritos da contraviolência. (POLLAK, 1989, p. 9)

Já a história dos historiadores, simplificada e difundida pela escola e pelos meios de comunicação de massa, tem como objetivo corrigir essa história tradicional falseada, esclarecendo a memória e ajudando a retificar seus erros, uma vez que a estabilidade da memória de um grupo é mais um ideal que uma descrição histórica. No entanto, o tempo histórico encontra, num nível muito sofisticado, o velho tempo da memória, que atravessa a história e a alimenta.

Relacionando memória a uma operação de vida, enquanto a história seria uma operação científica, operando uma "reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais" (NORA, 1993, p. 9), o historiador enfatiza a característica de a história ser uma operação intelectual, enquanto a memória guardaria ligações estreitas com o tempo presente e com o grupo que a profere. (BARBOSA, 2016, p.13)

Se interpretarmos essa "operação científica" sem desterritorializar a ciência deste lugar unívoco da verdade sobre o qual falamos no início do capítulo, essa visão pode endossar uma mirada positivista da história. Afinal, é a contradição mais flagrante da história seu objeto ser o singular (acontecimentos, personagens), enquanto seu objetivo é o universal. E se o sistema anula a lógica da história e toda a história se nega na singularidade, é sempre na fronteira, no fim da história que podemos compreender os traços mais gerais da historicidade (LE GOFF, 1990, p. 33). Atingir o geral dentro desta fronteira a partir da intensificação de passados se torna um desafio ainda maior em situações limites, gesto que Koselleck classifica como história absurda. A história absurda, como a do Camboja ou dos judeus durante a *shoah*, não pode ser interpretada adequadamente do ponto de vista moral, racional, ou por nenhuma ciência da história. "Quaisquer que sejam as explicações disponibilizadas, o fato de que existem histórias incomensuráveis com qualquer noção de justiça – e, por isso, absurdas – é um elemento da nossa experiência" (KOSELLECK, 2014, p. 321). Se, para Benjamin, a verdadeira imagem do passado é célere e furtiva, e somente pode ser capturada neste lampejo de recognoscibilidade, e nunca mais, pois ameaça desaparecer a cada presente que não se reconhece mais nela (BENJAMIN Apud RANGEL, 2016b, p. 173), encarar a história apenas enquanto uma operação intelectual parece ser reducionista. Há um regime estético na construção dessa história absurda a partir da abertura para as memórias, sejam elas individuais e subterrâneas tornadas públicas eventualmente, "coletivas" em sua construção com o peso institucional da divulgação do Estado, enquadradas por iniciativas historiográficas de história

oral, manutenção de lugares de memória e trabalho arquivístico ou por valores da sociedade que as encara.

A partir da performance da memória de um “passado irresistível”, se abre esteticamente um horizonte no qual se pode pensar e no qual se pode atuar. Este espaço de experiência, em que a disputa entre conjuntos de sentidos distintos pode dar protagonismo a determinados enquadramentos que “permanecem forçando uma possível diferenciação da história”, acontece sob uma tensão entre vencedores e vencidos. É no próprio homem que se torna possível a intensificação de outros passados, outros protagonismos, “um espaço próprio à temporalização da história” (RANGEL, 2016b, p. 130), afinal, são os vencidos que mobilizam a história, justamente pela necessidade de alguma maneira “escrever” versões para além das oficiais e viver e desejar realidades para além da que eles herdaram.

Sendo o espaço midiático um espaço de síntese narrativa e de intensificação de discursos – inclusive históricos –, este lugar poderia ser usado para analisar a tensão ressaltada. Com efeito, existe uma preocupação com a correlação entre mídia e história – ou seja, o estabelecimento de laços simbólicos temporais entre passado, presente e futuro – que podem definir meios de comunicação como lugares de trabalho de memória. Esta definição transcende o papel de repositório desses espaços midiáticos para compreendê-los como lugares em que ocorrem atualizações de um passado em direção ao presente e não apenas uma articulação que é produzida no presente.

Tendo discutido noções de memória como mediadores, e agora trazendo o espaço midiático, vale destacar que os estudos de midiatização podem ser encontrados colocando este processo em oposição à mediação:

Como os meios, antes dessa virada, apareciam de modo preocupante como produtores de efeitos não controláveis pela sociedade, as mediações se põem, praxiologicamente, como espaço da ação de resistência. Não se trata apenas de conhecimento do mundo (nos aspectos e objetos em foco), do viés com que se o percebe e pelos quais nos relacionamos com os meios. Mas também – e talvez sobretudo – da possibilidade de enfrentamento, da reflexão sobre a qualidade das condições para esse enfrentamento, como uma interação de natureza político-social (BRAGA, 2012, p. 33).

Muitas vezes a midiatização é entendida como coincidente com os processos tecnológicos que disponibiliza ações comunicativas para largas parcelas da população, dosando e redirecionando a comunicação massiva. No entanto, ela também é composta do processo social, ou seja, a participação da sociedade mais ampla nas práticas e processos antes restritos à indústria cultural na forma de crítica social, reivindicações de regulação pública da indústria, de ações sociais organizadas para ocupar espaços de produção e difusão; e, também

da ativação crítica e intencionada das mediações culturais (BRAGA, 2012, p. 34). O componente social e inventivo se torna forte uma vez que o acionamento de tecnologias no sentido interacional em que estas se desenvolvem – na engenharia e na conformação social – acontece porque a sociedade o faz. Para Braga, a midiática se coloca, então, como mediadora principal dos processos sociais (uma vez que também ocorre de forma coincidente com outros processos de mediação interacionais como a oralidade e a escrita), havendo uma aceleração dos modos pelos quais a sociedade interage com a própria sociedade. Os processos sociais simultaneamente tendem à instantaneidade da circulação, mas também à permanência e à circulação difusa permitida por táticas de acervo. Esses diferentes ritmos dos circuitos permitem o atravessamento de campos sociais, e discursos surgidos em lugares específicos podem ser acessados, reelaborados e reinterpretados juntando referências mais e menos usuais em outros campos. É o caso desta dissertação, que incorpora produções jurídicas, cinematográficas, históricas, antropológicas, da área de direitos humanos e as reterritorializa na Comunicação.

Essas narrativas midiáticas que, na disputa pela visibilidade e aparição do acontecimento, permitem uma ancoragem do mundo na sua própria discursividade memorável, produzem textualidades memoráveis num presente que permanece durando e é acionado para dar sentido ao passado (BARBOSA, 2016, p. 8). Nessa tônica, é necessário relacionar a problemática da memória e dos esquecimentos com a questão do poder e as disputas narrativas que, quanto mais intensas, podem tornar a fronteira entre memória e história mais porosa. Ademais, a modernidade e os discursos do progresso, muito presentes em contextos de reconstrução de uma sociedade que se recupera de uma catástrofe, adicionam uma nova camada à análise.

Por outra seara, a história pública oferece um ponto de vista que se relaciona com a história oral no sentido de trazer a “voz do povo”, ampliada neste contexto midiático – por mais que essa visão exija cautela com a possibilidade de romantização. Pagliarini Junior retoma Ricardo Santhiago para argumentar que a história pública

é um lugar de debate pensado pela assimilação, sem, necessariamente, simplificação do conteúdo histórico; uma história produzida do entrecruzamento entre: a ampliação de audiências, o caráter colaborativo, a atenção às formas não institucionais de história e memória e a autorreflexividade do campo, ou seja, respectivamente, a história feita para o público, a história com o público, a história pelo público e a história e público (PAGLIARINI, 2017, p. 252).

O público aparece como um conceito usado por Hannah Arendt (ARENDR, 2012), sendo descrito como o ver e ser visto, o ouvir e ser ouvido: ou seja, o conceito é aplicado a

partir da dicotomia entre o publicizável e o íntimo. O caráter compartilhado da história pública torna-a interessada na história digital e na mídiatização, podendo ser proposta uma “autoridade compartilhada”, tendo em vista as possibilidades mediadas pela tecnologia (PAGLIARINI, 2017, p. 255). Essa realidade pode ser vista através da metáfora do cru e do cozido, sendo o primeiro o depoimento gravado e sua transcrição, bases da história oral armazenadas em arquivos muitas vezes mal aproveitados; e o segundo, as apropriações deles por acadêmicos, documentaristas e curadores. O digital traz a possibilidade do meio do caminho, transformando uma coleção crua em um portal legível e explorável. Frisch discute se seria produtivo pensar então a história pública através dessa metáfora, trazendo profissionais e “usuários” juntos, “fazendo bagunça na cozinha”, vendo o que é possível cozinhar para quem quem estiver na sala de jantar (FRISCH, 2016, p. 64–65).

Essa materialização de relatos, seja guiada por um profissional da história ou não, que será vista e ouvida por outros e por nós mesmos, constitui uma realidade, possui uma aparência e aparece no sobrevoo pelo nosso corpus empírico. Mesmo as forças da vida mais íntima, para que sejam vistas e escutadas, saiam de uma existência obscura e incerta e tornem-se adequadas para a aparição pública, passam por uma transformação, desprivatização e desindividualização. Ser visto e ouvido por outros é importante pela multiplicidade de ângulos diferentes, que dão significado à vida pública. Do contrário, mesmo em uma fecunda vida familiar, somente uma prolongação do indivíduo poderia ser oferecida (TELLES, 1990, p. 26). Nesse sentido, esta é uma pesquisa que acontece entre trabalhos e performances de memória e a história.

E, para lidar com aquilo que é comunicado publicamente neste espaço, precisamos de uma metodologia.

## 1.2 MAPEANDO INDÍCIOS E CONSTRUINDO PAISAGENS

Durante qualquer conflito, as disputas pela narrativa – e, portanto, pela memória – não são surpreendentes, e vimos no Apêndice A alguns exemplos. No entanto, se nos debruçarmos sobre uma memória de um período de genocídio, em que os perpetradores da violência se confundem com seus alvos como membros de uma mesma nação, que tipos de enquadramentos podemos observar? Para as pessoas que viveram durante o Kampuchea Democrático, podem entrar em cena como modeladores desta memória a condição social

anterior ao regime, a parte do país que ocupavam quando tudo aconteceu e a profissão dos familiares, por exemplo. Para quem é da segunda geração de afetados, filhos daqueles que passaram pelo governo do CPK, há ainda a possibilidade da descrença em relação às histórias contadas dentro de casa ou o silêncio da família, e ganham relevância os monumentos de memória criados pelo Estado e, de novo, a condição social da família e educacional do indivíduo.

No entanto, a descrença não é uma questão para quem pensa a existência do genocídio em uma cultura outra, da qual não participa, que não afetou seus parentes e a sociedade em que vive. Não se parte da desconfiança quem aprendeu uma história oficial daqueles eventos, com todo seu caráter de ruptura e relação de causa e consequência desenhados em uma linha do tempo para torná-la compreensível. Não desacredita quem está “familiarizado” com outras catástrofes do século XX – com toda a distância que é possível conter nesta palavra.

É necessário assumir que a experiência de conhecer a história, para um cambojano, é bem diferente daquela para um estrangeiro. É a memória cambojana que está à mostra: a tortura foi cometida e sofrida por cambojanos. Como “espectadores”, eles herdaram e podem se relacionar com todos os papéis, oprimidos e opressores, assim como o do estrangeiro, “voyeur”, e essa relação também diz do que se recebe de uma herança nacional (GRANHOLM, 2015).

Com efeito, os arquivos documentais que provam e os relatos que deixam transparecer as marcas dessa violência de Estado já aparecem como evidência suficiente para uma história até então distante. A materialização da memória, em suas diversas formas, é o ponto de partida que permite o início de um processo comunicacional e, independentemente das fontes das quais partimos inicialmente (de artigos da internet a documentários), os sentimentos de descrença são imediatamente suspensos, muito pelas distâncias geográfica e temporal incontornáveis em um primeiro momento.

Se por um lado este trabalho começa com uma visão distante, pontual e materialmente indicutível do genocídio, por outro, não se passa incólume pela exploração da atrocidade. Este processo de pesquisa, que é também afetivo, se distribui na busca por enquadramentos outros, fatos históricos que criam um certo limite maleável entre quando começa e quando termina um genocídio, alimentam a memória e a história e dão uma imagem a esta palavra no caso do Camboja. Para mediar os sentidos, é necessário que haja um encontro da linguagem que existe *a priori* com a que o outro tem acesso, construindo um processo comunicacional que traz para o presente um determinado fenômeno do passado.



Podemos começar esse movimento com a palavra “genocídio”. Quando usada tanto em contextos prosaicos quanto técnicos é um vocábulo cujo sentido varia e cuja compreensão é construída, acontece em disputa e aparece, é presentificada, na prática, de forma diferente caso a caso, seja enquanto o crime ocorre ou anos depois na tentativa de narrá-lo ou na busca por justiça<sup>2</sup>. A noção de experiência implicada por trás da palavra não é vivida em consonância pelo grupo ou de forma similar em cada ocorrência ao redor do mundo. E como um fenômeno da experiência vivida e também da linguagem, pode ser olhado a partir da ótica da Comunicação que, como um campo de conhecimento científico, abre possibilidades mas também possui exigências e limitações. Há contribuições possíveis e desejáveis da História, Antropologia, Sociologia, Psicologia e Direito, por exemplo, mas lançando uma âncora em uma área tão interdisciplinar, esses aportes não tiram da Comunicação a condução da pesquisa.

José Luiz Braga reconhece como o pesquisador da Comunicação transita por essas áreas, mas sem permanecer estritamente em seus modelos, sob pena de não conseguir gerar muita contribuição para o conhecimento comunicacional (BRAGA, 2016, p. 18). Para o autor, a pesquisa em Comunicação opera em três níveis que se confundem entre si: 1) o epistemológico, das reflexões sobre conhecimento e sistemas de pensamento, que cobra sistematização e organização dos dois seguintes; 2) teórico-metodológico, que busca posições assumidas sobre teoria e pesquisa para explorar seu objeto; e 3) nível tático, das estratégias para a escolha de um problema, obtenção e interpretação de dados. Braga argumenta que pode estar na inversão desses níveis a chave para pensar epistemologicamente a Comunicação dentro do fenômeno estudado: elaborar taticamente os problemas empíricos e fazendo perguntas que não são pensadas ou não poderiam ser respondidas por outras áreas, trazendo elementos, teorias e métodos de outros campos de conhecimento como os citados anteriormente (BRAGA, 2016, p. 19).

Braga define o processo comunicacional como tentativo, canhestro e imprevisível, ainda que dele possam resultar coisas relativamente previsíveis (BRAGA, 2017, p. 21). Para ele, a comunicação, enquanto fenômeno, não pode ser entendida como sinônimo de sua eficácia: ela ocorre independentemente de transmitir aquilo que pretende (seja informação, proposição polêmica, interpretação, estímulo estético ou sentimento), em um processo em que o uso de inferências é central. Cabe ressaltar que este jogo complexo e criativo de

---

<sup>2</sup> Ver na seção 4.3.

preenchimento de lacunas e de construção de um sentido comum nem sempre acontece em consenso.

Com efeito, Braga argumenta pela centralidade das inferências – e não do código – no processo de comunicação, “solicitadas pelo aspecto lacunar das coisas compartilhadas; pela alteridade dos participantes; pela copresença de códigos diversificados; e pelas necessidades internas de produtividade da interação” (BRAGA, 2017, p. 33). Uma vez que o código não seria suficiente para garantir o processo comunicacional social por conta das condições extralinguísticas do mundo, do pensamento e da relação entre os participantes, as inferências comporiam a condição de suprir essas lacunas criadas, ajustando a interpretação do estímulo recebido ao arcabouço de referências do receptor para a continuidade do processo, para que a interação de fato ocorra. Sem esse processo adicional, o compartilhamento da mensagem em um código comum seria apenas a transmissão de informação, que não pode caracterizar a dinâmica comunicacional como um todo. A sociedade organiza, portanto, essas tentativas com a geração de dispositivos interacionais (BRAGA, 2017).

Podemos entender essas formas de comunicação como dispositivos a partir do conceito foucaultiano para um conjunto heterogêneo, uma rede, um sistema de relações que se estabelece entre seus componentes: discursos, instituições, projetos arquitetônicos, decisões reguladoras, proposições morais, filosóficas, etc. O dito e o não dito. Quando falamos de algo tão complexo quanto a memória de um “genocídio”, aqui, entre aspas, pois abrange mais que seu significado jurídico, tantas são as possibilidades de dispositivos quanto há produções discursivas, iniciativas memorialísticas, disputas narrativas nos mais variados meios e formatos, veiculados institucionalmente ou registrados em falas corriqueiras do cotidiano.

Pensar o acionamento memorialístico como dispositivo mostra-se produtor pelo fato de, também a memória, em sua essência cultural e simbólica, relacional e processual, existir em condições dispositivas. Sendo a memória instituída em circunstâncias de negociação e disputa, seu caráter instável e provisório resulta dos entrecruzamentos de linhas de luz, de enunciação, de subjetivação e de força (BRUCK; VARGAS, 2019, p. 3)

Enxergando o material levantado sobre a guerra no Camboja como dispositivos interacionais memorialísticos, seria necessário pensar no que eles trariam de indícios que guiarão a pesquisa. Carlo Ginzburg, teórico da área de História no qual Braga se baseia, traça o histórico de paradigmas que se valem de indícios para chegar a conclusões, como os caçadores que buscam nas fezes, pegadas e pelos a localização de sua caça; como os pequenos detalhes de uma pintura que são usados para identificar se ela pertence a um autor ou se é uma falsificação; ou como o exercício do médico que se vale da exploração de sintomas para

oferecer um diagnóstico. No entanto, nesta prática, quanto mais se busca estabelecer regras universais, mais há a perda dos traços individuais; e quanto mais os caracteres individuais são pertinentes, mais se esvai a possibilidade de um conhecimento científico rigoroso (GINZBURG, 1989, p. 163).

Ao propor o paradigma indiciário, Ginzburg argumenta por mais especificidade em relação àquele vindo de um contexto venatório, que se aplique não à natureza, mas à cultura, fundamental às disciplinas individuais. O historiador italiano justifica que o rigor, quando há a valorização dos caracteres individuais em detrimento da formulação de leis e quando relacionado a formas de saber ligadas à experiência cotidiana, é inatingível e indesejável (GINZBURG, 1989, p. 178). Nesse sentido, o paradigma indiciário pode ser considerado um método constitutivo da pesquisa em Comunicação (BRAGA, 2008). No entanto, pensar nos dispositivos a fim de se criar algo totalizante parece trabalhar contra o próprio percurso de pesquisa, sendo a cartografia, então um método que abre as possibilidades para pensar este período histórico que, quanto mais me aprofundava, mais se aproximava da definição de “absurdo”.

Para a cartografia enquanto método – diferentemente de um empiricismo, que acumula informações e dados, e do paradigma indiciário, que demanda uma organização desses indícios para fazer pressuposições de ordem geral –, os indícios devem ser encarados em sua singularidade, no que eles dizem sobre o que é cartografado, para além da busca de modelos generalizantes. Ainda que a atenção a esses indícios seja importante, a forma de encarar a pesquisa se altera drasticamente ao pensarmos cartograficamente, inclusive ao colocar a lente mais sobre processos em detrimento de destacar objetos estáticos.

Na concepção de Ginzburg, o rigor científico está voltado para a coleta de indícios a fim de criar modelos que possam ser testados e comprovar hipóteses; por outro lado, ao tratarmos de um campo de disputa e de experiência, como o descrito pela palavra “genocídio”, o cotidiano e a singularidade seriam imprescindíveis para explorar e comunicar um contexto tão complexo, principalmente quando trazemos individualidades e sentimentos para a discussão. O próprio Ginzburg aponta o paradigma indiciário para controle social (como a tomada de indícios pelo todo na justificativa de preconceitos, ou mesmo na criação de mecanismos para catalogar pessoas, como o uso das digitais). Ao buscar na opacidade da realidade zonas privilegiadas que permitem decifrá-la, que são os indícios ou sinais, Ginzburg aposta em uma ideia de totalidade que possa “dissolver as névoas da ideologia que, cada vez mais, obscurecem uma estrutura social como a do capitalismo maduro” (GINZBURG, 1989,

p. 177), sem necessariamente pontuar que essa ideia também possa ser afeita aos ideais modernos ao solapar individualidade, singularidades e diferenças e ao criar discursos e dispositivos de linguagem homogeneizantes. É justamente na coleta de sinais, não a fim de criar uma totalidade, mas de explorar as potencialidades do que é comunicável em um contexto de pobreza de experiência (BENJAMIN, 1987) que a cartografia pode nos ajudar a trabalhar a linguagem e a memória do indizível, aproximando-se da definição de historiador de Benjamin.

Em seu artigo para a Revista *Comunicación*, Nísia Martins do Rosário e Lisiane Machado Aguiar traçam um histórico do uso da cartografia e das diferentes concepções do termo, seja ele pensado enquanto procedimento metodológico, desde sua origem calcada em Deleuze e Guattari como um dos princípios do rizoma, até sua atualização como método, em especial nas áreas da Psicologia e Educação. A cartografia, como exposto por Rolnik, tem a função de detectar a paisagem, seus acidentes, suas mutações e, ao mesmo tempo, criar vias de locomoção. “Diferentemente do mapa [que] só cobre o visível, a cartografia acompanha a transformação da paisagem. É para isso, aliás, que ela serve. Senão não serve” (ROLNIK Apud ROSÁRIO; AGUIAR, 2012, p. 1269). A cartografia deve então ser um método em que a precisão não é vista pela exatidão, mas pelo compromisso e interesse. Há, portanto, uma inversão no sentido de método: não mais um caminhar para cumprir metas traçadas (*metá-hodos*) e buscar verdades absolutas, mas priorizar “o caminhar que traça, no percurso, suas metas” (PASSOS; BARROS, 2015a, p. 17).

Valendo-se da baixa intuição, que Ginzburg caracteriza como aquela presente em todos nós, sem cair na armadilha de pensar na intuição como uma bênção divina ou uma mística própria dos escolhidos, este caminho será percorrido. A baixa intuição, aquela que une o animal homem às outras espécies de animais (GINZBURG, 1989, p. 179), é a que ajudaria no trilhar de um percurso cartográfico. O método cartográfico aplicado a este contexto exige também uma atualização constante dos procedimentos, adaptando-os às novas realidades e descobertas.

No 14º Seminário Teorias da Comunicação, realizado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a professora Nísia Rosário discorre sobre o método destacando a necessidade de fazer desterritorializações na ciência para entendê-lo<sup>3</sup>. Em primeiro lugar, a pesquisadora cita a desterritorialização do

---

<sup>3</sup> Palestra disponível no link:

mito da ausência de subjetividade no fazer científico, pensando o racionalismo como uma ferramenta de poder, excluindo outros saberes e incorporando a figura do sujeito pesquisador ao trabalho. Em segundo, a desterritorialização da rigidez do método como seguridade do fazer científico, como se um processo extremamente delimitado fosse sinônimo e garantia de qualidade científica. O terceiro ponto levantado foi a caracterização da ciência como vontade de busca pela verdade, legitimando como verdade enunciados científicos sem considerar as maneiras pelas quais um saber é aplicado e distribuído. Por último, seria necessário desterritorializar a separação entre sujeito e objeto. “A ciência torna-se reflexiva sempre que a relação normal sujeito e objeto ousa e em seu lugar o sujeito epistêmico analisa a relação consigo próprio enquanto sujeito empírico” (SANTOS Apud ROSÁRIO; AGUIAR, 2012, p. 1267).

A inserção do sujeito pesquisador, cuja visão e contexto são constituintes do trabalho científico, em uma pesquisa que não tem no método uma rigidez que busque sua legitimação enquanto ciência e enquanto verdade, constitui o método cartográfico, que é, portanto, um método singularizante (ROSÁRIO; AGUIAR, 2012). Tendo em vista esta definição, é possível traçar um estreito paralelo do método (e aqui, escapando do conceito positivista e restrito a fórmulas e regras da palavra) cartográfico com o processo tentativo e inferencial da comunicação.

A cartografia de dispositivos interacionais em pesquisas da Comunicação surge neste trabalho como uma solução para lidar com o contexto de catástrofes históricas. As gramáticas e discursos que aparecem a partir destes dispositivos podem entrar em contradição, mas compõem o mapa que se pretende criar. O método, porém, tem suas exigências que permitem a navegação por meio da profusão de materiais que aparecem durante o percurso de pesquisa.

A detecção e a apreensão de material, em princípio desconexo e fragmentado, de cenas e discursos, requerem uma concentração sem focalização, indicada por Gilles Deleuze no seu *Abécédaire* através da ideia de uma atenção à espreita, cujo funcionamento vamos procurar elucidar. (...) a atenção, enquanto processo complexo, pode assumir diferentes funcionamentos: seletivo ou flutuante, focado ou desfocado, concentrado ou disperso, voluntário ou involuntário, em várias combinações como seleção voluntária, flutuação involuntária, concentração desfocada, focalização dispersa, etc (KASTRUP, 2015, p. 33).

Existem quatro regimes de atenção no percurso cartográfico, que se comparam ao voo de um pássaro com diferentes velocidades e direções: a) o rastreio, um gesto de varredura do campo em que os objetivos e metas vão se modificando, com uma atenção difusa e sem foco;

b) o toque, que é uma rápida sensação, um encontro estético, uma atração aos materiais que possuem força de afetação; c) o pouso, que se faz em um fechamento do campo, um cessar do movimento, exigindo a atenção focada e uma aproximação que pode inclusive acarretar em uma ignorância em relação ao entorno; d) o reconhecimento atento, finalmente, tem como característica principal a recondução ao objeto para destacar seus contornos singulares. A percepção é lançada para imagens do passado conservadas na memória. Ao contrário do reconhecimento automático, em que os movimentos prolongam nossa percepção para obter efeitos úteis e nos afastam assim do objeto percebido, no reconhecimento atento eles nos reconduzem ao objeto para sublinhar seus contornos (KASTRUP, 2015).

A cartografia pressupõe uma habitação do território a ser cartografado. Essa habitação, quando falamos de dispositivos interacionais midiáticos, não se faz num território geográfico, mas digital. Não se faz, pelo menos nesta pesquisa, com pessoas no mundo físico, mas com seus discursos mediados por esses dispositivos. O corpus empírico selecionado, criado ao longo dos anos após a atrocidade para lidar com suas repercussões, compõe este território com o qual aprendemos, o qual habitamos, em um processo que despe noções preconcebidas e generalizadas sobre o próprio trabalho e a delimitação de seu problema; que se constrói a partir do que emerge, do que aparece em sua multiplicidade.

A baixa intuição é uma ferramenta útil durante nosso rastreamento, que passa por pesquisas acadêmicas de diferentes áreas do conhecimento – principalmente da História, afim de encontrar um outro enquadramento de fugisse do “ensino vulgar” por parte de textos educacionais e de outras mídias –, por recortes de jornal, pelos sites institucionais de órgãos oficiais cambojanos (de memória e de justiça), por iniciativas acadêmicas de registro da memória oral, por obras de arte que remetem às experiências dos artistas sobre a época do Khmer Vermelho e mesmo pela minha própria experiência no país e no contato com sobreviventes. Enfim, nosso voo passa por uma série de dispositivos interacionais, indícios de uma paisagem que pretendemos construir. O “tocar”, dentro dessa miríade de experiências, que é crucial, acontece em um regime estético que molda as paisagens dos sentidos apreendidos por um pesquisador brasileiro em relação ao genocídio cambojano.

### 1.3 UMA CARTOGRAFIA ESTÉTICA

Primo Levi, em suas memórias sobre a experiência durante o holocausto em Auschwitz intituladas *É isto um homem?*, narra sobre a necessidade de compartilhar, de

testemunhar a atrocidade vivida enquanto a vive e depois de sobrevivê-la – e o receio de nunca ser ouvido ou compreendido. Uma necessidade tão intensa que se transpõe para o sonho.

A necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares (LEVI, 1988, p. 7).

Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos. Por quê? Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam? (LEVI, 1988, p. 60).

A incompreensão ou a ausência do encontro com o outro como alguém para testemunhar também a catástrofe ganha ressonância em uma “hipervalorização” do que não fora vivido diretamente por aquele que ouve, como se a memória da atrocidade tivesse uma aura de pureza. Isso não diz respeito ao reconhecimento do relato enquanto verdade, mas a uma resignação diante da provável impossibilidade de fazer com que o outro experiencie também a fome, a violência e a miséria, por exemplo. Porém, essa hipervalorização pode eximir o outro deste papel de escuta e de construção comunicacional coletiva para lidar com regimes de atrocidade, já que não há garantia (ou talvez mesmo não haja a possibilidade) de uma total eficácia comunicacional. Essa provável impossibilidade que caracteriza eventos traumáticos como indizíveis não interrompe a produção de dispositivos interacionais, o desejo de encontrar no outro uma testemunha e a continuação do processo tentativo comunicacional, mas torna necessária uma aproximação despretensiosa diante dessas memórias, sem a exigência de ter que compreender e sentir o que está sendo narrado da forma como foi sentido por quem narra.

Nesta tentativa de construção de sentidos comuns, é possível comparar a escrita dessas memórias à criação de uma ficção científica<sup>4</sup>: nada pode ser dado como garantido. Do mesmo jeito que, ao descrever viagens interplanetárias, encontros com novas espécies e outros acontecimentos fantásticos é necessária uma atenção aos detalhes para capturar as sensações e sentimentos daquele mundo novo, contar a história de um outro país, de uma outra cultura e principalmente de situações absurdas exige a mesma diligência.

Encontrar gramáticas interacionais utilizadas na construção de memórias da guerra se

---

<sup>4</sup> Loung Ung, sobrevivente do regime do Khmer Vermelho e autora do livro de memórias “Primeiro eles mataram meu pai”, faz essa comparação. Retomaremos essa discussão na seção 3.2.

torna então uma necessidade, tanto para sobreviventes e testemunhas, quanto para quem quer lidar com essas memórias. Por gramáticas interacionais, não estamos falando apenas da linguagem verbal, mas da criação de códigos: “no próprio conceito de ‘gramática’; em seu aspecto de ‘estrutura’ prévia e profunda, que comandaria o discurso” (BRAGA, 2017, p. 25). Portanto, esses códigos também podem incluir gestos, sentimentos, projetos, etc.

As regras da semântica estrutural colocam o sentido dos enunciados como entidades linguísticas, mas essas permanecem enunciados descarnados. A introdução do sujeito como criador desta fala necessita de uma introdução do contexto, não apenas do contexto linguístico, mas também do mundo da vida como contexto (DAS, 2020, p. 100)

A busca por encontrar mecanismos para lidar com a memória, a história e a presentificação desses materiais na construção de uma paisagem que abarque passados e futuros possíveis ultrapassa o foco no verbal, e trata-se também de outras substâncias, como o som, a imagem, a política e o gesto. Entendemos o aspecto interacional – essencial para a comunicação – dos dispositivos que ensejam tais gramáticas e as palavras mobilizadas nelas. Nesse sentido, há uma compreensão de um uso humilde das palavras pensando tanto os materiais levantados quando a própria escrita deste trabalho, ou seja, a noção de Wittgenstein que diz respeito ao abalo da ideia de uma linguagem perfeita que aguarda construção (DAS, 2020, p. 97). Não há uma descrição perfeita da atrocidade, uma forma certa ou final. E muito menos há a pretensão de se chegar até ela, dar por efetivo os percursos comunicacionais abertos ao longo dos capítulos.

Guimarães cita o questionamento de Llansol sobre o que fazer com a declaração de Benjamin de que “o mundo é nossa tarefa”, se o mundo for mesmo feito de mundos estéticos. Para a escritora e tradutora, a literatura como instrumento estético e cognitivo é central nesta operação justamente por ajudar na “destrinça interativa dos mundos”. A criação de mundos ficcionais que não nos retira deste que habitamos, mas gera aberturas nele, é o papel da linguagem nesta operação poética de abrir mundos dentro do mundo, colocando-os em interação (GUIMARÃES, 2004, p. 11).

Nesse sentido, é possível pensar neste percurso também a partir do pensamento estético, um regime anterior à produção e à busca por uma linguagem comum no pouso e sua descrição em um reconhecimento atento. Martin Seel sugere o pensamento estético a partir não da aparência, mas do aparecer. O “aparecer estético” se dá, para o autor, em contraponto ao “ser assim sensível”. Ambos são um aparecer empírico, mas divergem entre a percepção, e a percepção estética, que se mostra em um estado sempre transitório, em que nada é apenas o



que é, mas tudo aparece à luz das relações e correspondências que mantém com as outras qualidades sensíveis, relações que variam por sua vez após qualquer mudança de aparências individuais.

A percepção estética pressupõe então a capacidade de perceber algo conceitualmente determinado, pois somente um ser capaz de perceber algo determinado pode prescindir desta determinação; ou, mais exatamente, pode prescindir da fixação de determinar. A percepção de algo como tal é uma condição para percebê-lo na plenitude de seus aspectos, em uma presença sujeita não somente a algumas determinações. Só então algo que aparece de uma forma ou de outra, algo que pode ser determinado como isto ou aquilo, é percebido sem que haja uma fixação em uma de suas determinações possíveis<sup>5</sup> (SEEL, 2010, p. 48).

Esses objetos estéticos percebidos são aqueles derivados de suas formas conceitualmente fixas (visual, acústica, tátil, gustatória), e são dados em um modo particular de sensibilidade, percebidos a partir de sua presença fenomenológica – e nós os percebemos, por nossa vez, através de um modo particular de nossa sensibilidade, através de um sentir-se a si mesmo estando presente, deixando que saia algo do encontro com o aparecer deste objeto (SEEL, 2010). Pensar o genocídio como um objeto (ou melhor, um processo) estético, portanto, prescinde de um escopo enorme de materiais que devem se tornar presentes ao nosso lado.

Hans U. Gumbrecht, em seu livro “Produção de Presença”, ressalta o papel do observador de segunda ordem, que deu forma à epistemologia do século XIX, de não mais tomar uma distância apropriada dos objetos, mas de observar a si mesmo no ato da observação. Como consequência, por um lado, a infinidade de percepções sobre os objetos criada, dependendo do ângulo utilizado para observação, fez com que a referência se tornasse instável. Pelo outro, suscitou a redescoberta do corpo (e os sentidos humanos) como parte integral de qualquer observação no mundo, levando ao questionamento da possível compatibilidade entre uma apropriação do mundo pelos conceitos – ou seja, pela experiência – e uma apropriação pelos sentidos – ou seja, pela percepção (GUMBRECHT, 2010a, p. 62).

A discussão da presença, tão cara para o autor, se coloca em alternativa à hermenêutica sem, no entanto, eliminar a dimensão da interpretação e da produção de sentido.

---

<sup>5</sup> Tradução própria para: “*La percepción estética presupone entonces la capacidad de percibir algo conceptualmente determinado, pues sólo un ser capaz de percibir algo determinado puede prescindir de esta determinación, o más exactamente: puede prescindir de la fijación de determinar. La percepción de algo como algo es una condición para poder percibir algo en la plenitud de sus aspectos, en una presencia no sometida sólo a algunas determinaciones. Sólo entonces algo que es o que aparece de tal o cual forma, algo que puede ser determinado como esto o como aquello, es percibido sin fijarlo en una de sus determinaciones posibles*” (SEEL, 2010, p.48).

Assim como a interação é para Braga, produzir presença, tornar tangível, é marca de qualquer forma de comunicação. “Qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, ‘tocará’ os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados” (GUMBRECHT, 2010a, p. 38). Essa presença das coisas no mundo se dá a partir da distância ou proximidade que elas têm com nossos corpos, se refere à possibilidade que elas têm enquanto detentoras de “substância” de nos “tocar” – característica que, de acordo com Gumbrecht, deveria ser priorizada em relação à interpretação e ao significado (GUMBRECHT, 2012, p. 81). Com essa experiência de encarar os acontecimentos a partir do presente, sem procurar uma verdade fora dos significados que se estabelecem no tempo de seus aparecimentos e, sobretudo, sem dissolvê-los num princípio de causalidade ou determinação que anularia o impacto de sua novidade (TELLES, 1990, p. 25) é que se dá esta pesquisa.

A comunicação de experiências procura integrar o que é estranho ao familiar, alargando o limite do real possível. A esse fenômeno que reforça a centralidade das inferências e das pressuposições compartilhadas no processo comunicacional para enriquecer e corrigir pré-compreensões ou inserir pontos de vista desviantes, Seel denomina de comunicação presentificante (GUIMARÃES, 2004, p. 5). Mas para que haja o aparecimento dessas experiências, elas devem ser vistas e escutadas fora da vida íntima. Elas devem ser desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, para se tornarem adequadas à aparição pública (TELLES, 1990, p. 26). A partir dessa publicização podemos tocar a atmosfera criada por elas.

Existe uma atmosfera de impossibilidade de períodos de repressão, de atrocidade, que é latente, quase palpável, mas escapa às mãos. A palavra “*stimmung*”, usada por Gumbrecht para caracterizar como podemos perceber experiências sensíveis a partir do mais leve toque consequente de um estar no mundo, e não só a partir de um ponto de vista hermenêutico, pode ser entendida como “clima”, ou “atmosfera”. Gumbrecht explica a formação da palavra para ressaltar seu sentido:

O que as metáforas “clima” e “atmosfera” compartilham com a palavra “*Stimmung*”, cuja raiz alemã é “*Stimme*” (“voz”, em alemão), é que elas sugerem a presença de um toque material – talvez o mais leve toque material possível – sobre o corpo de quem quer que perceba uma disposição, um clima, uma atmosfera, ou uma “*Stimmung*” (GUMBRECHT, 2010b, p. 313)

Esse toque, essa atmosfera intensificada e presente, aparece também a partir de uma concepção da história não em eventos extraordinários, mas da fluidez da vida vivida, afinal,

habitar e recuperar um espaço de destruição e tomar para si este espaço não seria por meio da ascensão à transcendência, mas por meio de uma descida ao cotidiano (DAS, 2020, p. 97). Ainda que haja a impossibilidade de acompanhar o cotidiano de cambojanos para uma pesquisa tão profunda quanto a de Das, é também para esses elementos dos afetos diários e das linguagens que resultam de “eventos críticos”<sup>6</sup> que olharemos a partir dos vestígios que encontramos. Capturar essa atmosfera estética a partir dos elementos levantados para criar este mapa flutuante é tarefa do cartógrafo ao se colocar em abertura a essas experiências e a esse cotidiano que aparece das mais diversas formas, descrevendo quantas forem as paisagens que aparecerem.

O aparecimento estético é o que permite ao pesquisador entrar em contato com uma realidade outra. É este toque e o subsequente pouso que antecedem o processo comunicacional sobre uma experiência inatingível, mas cuja produção sobre ela não cessa de aparecer. Os documentos históricos podem trazer dados “consolidados” e números como chancela de credibilidade que corroboram para a singularização semântica da História. Essa singularização expressa a inclusão de toda a humanidade em um único processo temporal, que “corresponde à sua transformação em objeto de teorias políticas e filosofias que imaginam poder apreender o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido” (KOSELLECK, 2006). É ela que reflete a forma vulgar como aprendemos história no ensino básico – e é desejável que no contexto escolar seja assim (LE GOFF, 1990, p. 29). Já o percurso cartográfico possivelmente trará a riqueza da singularidade não da semântica histórica, mas das experiências individuais que devem ser valorizadas também neste contexto, indo ao encontro da definição benjaminiana de uma história não totalizante, qual seja, uma história como contingência, como “faculdade/possibilidade humana de receber/auscultar determinado passado denegado e de entusiasmar-se com ele, intensificando-o, levando-o à frente, tornando-o uma realidade efetiva” (RANGEL, 2016a, p. 131).

A construção de um mapa em movimento de memórias midiáticas ajuda na apreensão de uma história a partir de diferentes métodos de coleta e análise de indícios que permitam a composição de uma imagem sempre incompleta da presença da atrocidade. A cartografia, como um método que exige a inserção do pesquisador na pesquisa e a sua abertura no trabalho aos materiais levantados, auxilia a compor e se alimenta das produções de dispositivos interacionais e memorialísticos em uma atividade que preza pela atenção aos

---

<sup>6</sup> Consideremos eventos críticos aqueles que rompem a vida cotidiana e obrigam à busca por caminhos para recriá-la (VIANNA, 2020, p. 2).

afetos. Afinal, uma das formas mais promissoras de se relacionar a essas experiências que aparecem é através da sensibilidade ao que elas despertam, que muitas vezes não é possível de se colocar em palavras. A tarefa do aprendiz-cartógrafo é dar língua para afetos que pedem passagem, acompanhando paisagens psicossociais que se fazem simultaneamente com a perda de sentido de certos mundos e a formação de outros: “mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos” (ROLNIK, 2011, p. 23).

A implicação do aprendiz-cartógrafo deve posicioná-lo sempre ao lado da experiência, evitando os perigos da posição, bastante comum nas pesquisas tradicionais, do falar sobre. O aprendiz-cartógrafo deve cultivar uma posição de estar com a experiência e não sobre esta. A afecção que marca a disponibilidade ao território é experimentada inicialmente como um chamamento pouco esclarecido ou até mesmo confuso (ALVAREZ; PASSOS, 2015, p. 142).

De acordo com Suely Rolnik, o “entender”, para o cartógrafo, não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar.

Para ele não há nada em cima – céus da transcendência –, nem embaixo – brumas da essência. O que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão. E o que ele quer é mergulhar na geografia dos afetos e, ao mesmo tempo, inventar pontes para fazer sua travessia: pontes de linguagem (ROLNIK, 2011, p. 66).

Neste trabalho, não será feita uma organização dos materiais na cronologia em que foram encontrados e como eles foram alterando a percepção sobre a paisagem que estava sendo construída, mas haverá a separação em três grandes áreas: as memórias individuais, as produções artísticas e as políticas públicas, cada uma com contribuições destacadas neste percurso cartográfico da comunicação da atrocidade e catalizadoras de determinadas leituras ou intensificações de atmosferas do passado que ora sintetizam discursos presentes nas memórias, ora projetam leituras que se pretendem oficiais. Existe, com efeito, um caráter homogeneizador de grandes narrativas que dificulta a localização de diversas nuances dos acontecimentos mostrados/narrados em determinada paisagem geográfica, e, ao mesmo tempo, fortalece-as quando encontradas, tornando-as indícios de uma história que escapa à singularização de uma história nacional.

Todo o debate acerca da memória, da história, do observador (seja o pesquisador ou mesmo os profissionais e leitores de mídias oficiais ou não) e da presença midiaticizada ganha dimensão e peso éticos diferentes quando relacionados à tragédia. Há o intuito de se aprofundar nesses temas sem que se perca nas questões teóricas o contexto em que elas estão sendo aplicadas.

Um pesquisador da Comunicação que se disponha a lidar com as catástrofes humanas deve estar atento a essas trocas, a essa escuta, a essa construção inferencial de sentido para que possa dar os contornos àquilo que estuda em um gesto ético-político-existencial. Ainda que não haja, durante a construção deste trabalho, a interação direta entre pessoas (sobreviventes, afetados de segunda geração, profissionais que trabalham na reconstrução após determinada atrocidade) e o pesquisador em si, a profusão de materiais que tentam narrar, explicar, propor um novo projeto de futuro ou de gestão do passado enseja a criação desta linguagem repleta de potência para a construção e a disputa de sentidos sobre uma experiência comum que ganha aparência pública. Especialmente quando se trata de eventos em outros países, não se pode pressupor que os sentimentos oriundos da tragédia, as consequências sociais e as noções de justiça, por exemplo, possam ser intuídos baseando-se nos valores do pesquisador, sem que haja o mergulho exigido pela cartografia.

Existe uma afirmação recorrente sobre ninguém conseguir fazer um trabalho sobre genocídio impunemente. É possível que a experiência do contato com o assunto fomente justamente a busca pelo sentido, pela atmosfera criada na percepção do genocídio, uma busca infundável por uma efetividade comunicacional que dê conta de explicar a atrocidade. Portanto, pontuar o lugar do observador e ater-se à experiência do contato com os dispositivos memorialísticos interacionais, indícios de uma história pública sendo construída e atualizada, é a empreitada que ganha na cartografia enquanto aparato teórico-metódico um importante aliado. É importante ressaltar que enxergar os materiais levantados de forma a se colocar em processo de interação com eles distancia o trabalho da Comunicação de exercícios históricos, jurídicos, ou mesmo da ambição de completar o mapa destas presentificações, mas auxilia no exercício de mapeamento e de busca de imagens deste sensível, extenso e complexo tema, a fim de endereçar determinada questão de pesquisa.

Se, provavelmente, é impossível comunicar a experiência da guerra de uma forma permanente e definitiva, é necessário criar a atmosfera estética, da ordem da contemplação, do sensível, que permita capturar a ficção do que teria sido essa experiência ou que permita a abertura ao seu toque. E qualquer iniciativa desse gênero só pode levar até o meio do caminho; a outra metade deve ser percorrida pelo interlocutor, espectador, por aquele que se abre. É desse espírito que devem estar imbuídos os cartógrafos ao passearem pelas paisagens que pretendem cartografar, a fim de sentir os toques, os pequenos indícios, os contatos leves com partes mais elementares de um objeto que possui força de afetação. É desse espírito também que o cartógrafo deve imbuir aqueles que o leem, tornando-os, de certa forma,

testemunhas vivas.

Por isso, haverá uma aproximação com a realidade brasileira, com a gestão da pandemia do novo coronavírus, com o período de repressão a partir de 1964 e com a atmosfera que se mantém a partir da justiça e da memória relacionadas à ditadura civil-militar. O objetivo não é fazer uma comparação entre as duas realidades, mas invocar o sensível a partir daquilo que conhecemos, do que usamos como base para inferências; trazer o pesquisador para a frente do fazer cartográfico, ao lado da experiência.

É preciso que o caráter indizível de determinadas coisas cuja experiência não pode ser sentida da mesma forma por aqueles que não passaram por ela de fato não impeça o movimento inconsistente e não-definitivo de fazê-las ressoar, a fim produzir reflexões que possam ajudar a lidar com a aparência da atrocidade – e, quiçá, na elaboração de gestos que vislumbrem a construção de paz.

## CAPÍTULO 2 – DISCURSOS DE SI, TESTEMUNHOS DA HISTÓRIA, SISTEMATIZAÇÕES DE MEMÓRIAS E PRODUÇÃO DE COMUNIDADES

*Quando narramos um caso, podemos fazer uma experiência narrativa minoritária, pondo-nos em uma posição de estranheza ao que habitualmente é dito. Colocamo-nos, então, em posição de estranhamento, de interrogação ao que certa narrativa aceitaria como natural e regra, forçando a um descolamento do dito na busca das condições de sua produção (PASSOS; BARROS, 2015b).*

### 2.1 TESTEMUNHOS DE TRAUMA E INICIATIVAS DE CURA

Iniciar a descrição deste percurso cartográfico a partir de tentativas individuais de narrar os acontecimentos é uma escolha que tem como intuito trazer à frente a atmosfera daquela época não sob um discurso trabalhado artisticamente para sua publicização (seja em museus, filmes ou livros), mas manifestado a partir de uma tentativa pessoal de trazer o que está dentro para fora: as memórias, tristezas, sonhos e desejos que se misturam no presente para recontar o passado e pensar um futuro em um ato de testemunho. Os depoimentos deste capítulo estariam entre o “cru” e o “cozido” (FRISCH, 2016), ou seja, capturados e usados na íntegra, crus, e podem estar disponibilizados em bases digitais para a sua elaboração em diferentes contextos, portanto, podem ser cozidos. Esse esforço de elaboração do discurso é um trabalho de produção de sentido e, por isso, não possui algo como uma essência concreta ou um sentido único. São produtos de um processo complexo de apropriações simbólicas e suas interpretações podem gradualmente se modificar a partir de historicidades envolvidas e também do grau de aproximação do interlocutor com quem fala ou com o assunto (TRISTÃO, 2017, p. 13).

O testemunho é uma modalidade da memória. Se os estudos sobre o testemunho – no seu sentido não mais religioso ou meramente jurídico, mas antes como uma busca de ler na cultura as marcas das catástrofes do século XX – desenvolveram-se nas últimas décadas é porque ocorreu neste período uma virada culturalista dentro das ditas ciências humanas. Nesta virada, a memória passou a ocupar um lugar de destaque, submetendo a quase onipresença da historiografia no que tange à escritura de nosso passado (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 73).

A atualização inerente à categoria do testemunho, ou seja, a constatação do “eu estava lá” em produções narrativas posteriores é responsável por uma certa confiança outorgada aos olhos que viram *versus* a indicialidade dos documentos em textualidades historiográficas. E,

como tal, essa categoria inicia um processo de comunicação ao compartilhar o que não se pôde ver. Em um ensaio, Dori Laub fala sobre as catástrofes históricas como eventos sem testemunhas, por serem contaminantes a tal ponto que impedem a atividade testemunhal. O grau de violência faz com que a principal tarefa dos sobreviventes seja construir a posteriori este testemunho e conseguiriam isso apenas aqueles que se mantiveram a uma certa distância do evento (LAUB Apud SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 68). Essa distância cria a possibilidade do testemunho e é responsável por uma não integralidade, uma visão atenuada dos fatos. Esse distanciamento também seria o que permite narrar a experiência e colocá-la em presença no presente.

Podemos pensar o testemunho como a categoria empregada por Das, que não o vê como uma ferramenta para “atestar a fé em face de um corpo mutilado, mas sim a criatividade da vida” (DAS, 2020, p. 94)<sup>7</sup>. Ou seja, o testemunho não é uma confissão: não se desenrola em uma relação sigilosa; não é sujeito a uma dinâmica de poder entre quem diz e aquele que (ainda que virtualmente) pode julgar, punir, perdoar, consolar ou reconciliar; não é um ritual em que o ato de enunciar cria a possibilidade de purificação e salvação, “onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se” (VAZ; SANTOS, 2017, p. 13).

Neste sentido, o testemunho pode ser visto como algo dito a uma audiência a quem se espera tocar, indo ao encontro a necessidade de fazer do outro uma testemunha ressaltada por Primo Levi, sem estabelecer, no entanto, uma relação de poder; mas pode também ser um desafio lançado aos perpetradores e aos silêncios impostos. De toda forma, seu caráter público, do lado de quem fala, pode ser um passo para a superação da vergonha e do medo, uma síntese de si, do passado no presente, que, ao dar nomes e uma linguagem à memória, celebra os mecanismos criativos que conseguem narrar a vida que se refaz e resiste diante da atrocidade. Pelo lado de quem ouve, é o que enseja a resposta moral do interlocutor e cria esta abertura estética para capturar a atmosfera do que é narrado. A resposta moral pode se dar através do pensamento de acolhimento e solidariedade ou de preconceito e descrença. São consequências, mas não são o que caracteriza o testemunho como tal.

A publicização dos testemunhos são disputas de sentido no domínio dos assuntos

---

<sup>7</sup> Para Das, o argumento de que a noção de testemunho poderia trazer fortes fundamentos cristãos, fazendo com que seja inaquada como um lugar analítico no trabalho antropológico, é restritivo, uma vez que outras culturas como o islamismo e o hinduísmo também possuem essa noção e ela não é necessariamente congruente em todas elas. Além disso, a crítica só seria legítima se provassem essa interferência de sua origem em um discurso adjacente, como o religioso, no que ela exprime enquanto categoria nas ciências sociais (DAS, 2020, p. 94).



humanos, “na teia das reações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”.

Ser privado deste espaço comum e público, um espaço “onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”, escreve Arendt, “significa ser privado de realidade” (ARENDRT Apud MAGALHÃES, 2009, p. 4).

Os testemunhos desterritorializam discursos massificantes que aparecem para o público (internacional, neste caso) na construção da história, explorando afetos e dando um rosto, uma individualidade para a história, mas também a compondo, somando-se involuntariamente e alargando o denominador comum. Eles presentificam as singularizações que ajudam a criar uma lente para enxergar a guerra e buscar sentidos sobre os quais se pode construir um futuro possível. A privação deste espaço por políticas autoritárias ou de esquecimento, por sentimentos de vergonha, raiva ou pelo trauma é também um impedimento da multiplicidade de sentidos que podem ajudar na construção de uma linguagem acerca da atrocidade. Arendt fala sobre a possibilidade de compreensão entre os homens:

Se os homens não fossem iguais, eles não poderiam compreender-se uns aos outros, nem compreender aqueles que os precederam, nem planejar o futuro e prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se os homens não fossem distintos (...), eles não precisariam nem da fala nem da ação para se fazer compreender (ARENDRT Apud MAGALHÃES, 2009, p. 2)

Ainda que esta seja uma das formas de classificação que encontramos para os materiais vistos em nosso sobrevoo, nem todas as formas de violência e lembranças podem ser recontadas como testemunhos (DAS, 2020). De certo ponto de vista, todos os capítulos seguintes trazem depoimentos e textos que podem ser enquadrados por essa ótica (indo ao encontro das palavras de Arendt da busca de se fazer compreender), mas, diante do trabalho poético, dos dispositivos institucionais nos quais eles aparecem e dos discursos que ensejam, ficam melhor categorizados nos capítulos seguintes. É justamente nessa multiplicidade de formatos e linguagens que se busca uma efetividade comunicacional em um percurso cartográfico.

Os depoimentos citados nas seções deste capítulo podem ser enxergados pela chave do trauma no sentido de um fato psicanalítico prototípico em sua estrutura temporal, uma memória que não passa (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69). Nesta memória do absurdo, o sobrevivente tenta atuar como tradutor em uma batalha com a língua como único meio possível de se fazer ouvir, tentando conciliar seu testemunho com as regras de um mundo comum e imaginado habitado por ele e por seu interlocutor. A inverossimilhança do que é descrito cria uma desconfiança inclusive em quem fala. O próprio Primo Levi escreve em suas

memórias do holocausto: “Hoje – neste hoje verdadeiro, enquanto estou sentado frente a uma mesa, escrevendo – hoje eu mesmo não estou certo de que esses fatos tenham realmente acontecido” (LEVI, 1988, p. 105). A descrença e sensação de inverossimilhança dificultam a criação de um espaço simbólico e criativo para narrar, mas ao lograr este lugar, a dinâmica se complexifica.

Ao invés da imagem calcada e decalcada, chata, advinda do choque traumático, a cena simbolizada adquire tridimensionalidade. A linearidade da narrativa, suas repetições, a construção de metáforas, tudo trabalha no sentido de dar esta nova dimensão aos fatos antes enterrados. Conquistar esta nova dimensão equivale a conseguir sair da posição do sobrevivente para voltar à vida. Significa ir da sobrevivência à vida. É claro que nunca a simbolização é integral e nunca esta introjeção é completa. Falando na língua da melancolia, podemos pensar que algo da cena traumática sempre permanece incorporado, como um corpo estranho, dentro do sobrevivente. (...) Para o sobrevivente sempre restará este estranhamento do mundo advindo do fato de ele ter morado como que “do outro lado” do campo simbólico. (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69)

É possível argumentar sobre o entranhamento do trauma a partir de enquadramentos do discurso. Existe um enquadramento de vítima em alguns dos testemunhos que traremos que denota uma vitória subjetiva do Khmer Vermelho, não em termos de implementar a sociedade coletivista que intentaram e fazerem prosperar sua ideologia, mas no sentido de não se deixarem superar. Da esperança de encontrar os mortos em outra vida, ao medo ainda presente e às exigências e projetos que “só” poderiam ser realizados pela próxima geração, temos uma cristalização da posição de vítima, incapaz de gestos de agência, que impede narrativas de “cura”. Pham e Lee estudam a literatura Cambojana-Americana e, no ensaio para a publicação *Peace Review*, eles comparam narrativas curativas e narrativas de vítima (*healing narratives* e *victim narratives*). Segundo os autores, baseado no critério de Faulkner, a atmosfera de medo e desespero e a ausência de esperança e imaginação que se arrastam após catástrofes históricas que fazem murchar o espírito do leitor e cercam seu otimismo caracterizariam o discurso de vítima. O argumento, pensando a psicanálise, é de que o enquadramento do trauma em narrativas de vítimas tem como efeito último a acomodação em situação de desamparo em que a agência do indivíduo não é acessada e, portanto, há a cristalização de uma falsa e pura identidade de vítima, sem as complexidades dos sentimentos (incluindo raiva e vingança) oriundos da catástrofe, pois são suprimidos pela vergonha (PHAM; LEE, 2011, p. 500).

Existem ao menos dois benefícios em pensar a si próprio e a sua trajetória de vida por meio da figura da vítima: ela dá ao indivíduo que sofre uma explicação para seus sentimentos desagradáveis e permite que ele se mantenha nas suas crenças e valores, mesmo na experiência de sofrimento. Ao contrário da experiência da culpa moderna que, na insistência do desejo, abriria à possibilidade de questionamento, a narrativa

da vítima, porque implica a dinâmica da acusação, barra a possibilidade do indivíduo se questionar acerca de sua própria moralidade. (...) A acusação fornece um “culpado”, um lugar de imoralidade ao qual será possível direcionar estes sentimentos desagradáveis e “aliviar” a dor, seja por meio de vingança ou pela esperança de que seja feita justiça e o agressor “pague” pelo que causou (BROWN, 1995, p. 401). Adicionalmente, pode-se argumentar que a vítima goza da superioridade moral atribuída aos “autênticos” na cultura contemporânea, especialmente quando é pressuposto que seu sofrimento deriva do preconceito em relação à sua identidade (VAZ; SANTOS, 2017, p. 2)

Existe uma discrepância entre escrever sobre sentimentos de raiva, ódio e vingança da forma como nós os vemos e pensar o que isso significaria no Camboja. Mesmo a imagem percebida nas ruas de Siem Riep e Phnom Penh, cidades que visitei e que são os principais destinos turísticos, essas palavras não encontraram presença<sup>8</sup>, por exemplo, por causa da simpatia das pessoas e até mesmo da ausência de sensação de risco nas ruas que é comum no Brasil. Hinton explica essa percepção ao descrever o sentimento de *kum*, um rancor cultivado por anos. Segundo o antropólogo, esse sentimento fica escondido de todos e representa uma mentalidade particular cambojana de vingança: um ressentimento guardado por muito tempo e retribuído em uma proporção superior à ofensa original. Ele exemplifica: é como “se eu te desse um soco e você esperasse cinco anos e me desse um tiro nas costas em um beco escuro. Esse é o *kum*. É a infecção que cresce na alma nacional” (HINTON, 2005, p. 45). Essa retribuição desproporcional é o que devolveria a honra a quem foi humilhado e impediria a repetição de gestos de opressão.

Em khmer, a expressão para definir opressão é *chih choan* ou, às vezes, *sângkat*, que literalmente significa usar de montaria, ser pisado, com a conotação de sofrer dominação, invasão, pressão (HINTON, 2005, p. 59). Somando-se à noção khmer budista do termo raiva, *tosah* (*Pali dosa*), que possui uma gama de sentidos, dando a entender agitação, malícia, ódio, ignorância e pecado (HINTON, 2005, p. 62), começamos a entender a receita de sentimentos que fermentam a busca por agência em ações de vingança e como a ebulição pode aparecer sem avisos. As palavras usadas para o sentimento de raiva funcionam para descrever a fúria dos combatentes quando somadas ao termo budista para ilusão, *mohah* (*Pali moha*), que sugere uma raiva violenta que impulsiona soldados a se matarem um uma fúria cega. Os mesmos sentimentos cultivados pelo Khmer Vermelho em seu exército, que certamente não surgiram no breve período de existência do Kampuchea Democrático, permanecem e encontram materialidade em ações que podem se tornar verdadeiros problemas sociais.

---

<sup>8</sup> Presença essa que, certamente, não seria facilmente percebida por um turista durante pouco tempo de habitação naquele espaço e sem aproximação de fato das pessoas e sem estar necessariamente procurando por elas. Mas a imagem formada, ainda que superficial, é condizente com a imagem hospitaleira exportada pelo país.

Vale ressaltar a data do estudo, anterior ao tribunal e às suas atividades. No trabalho de Münyas com a juventude cambojana, o depoimento de um estudante é destacado:

“A sociedade está estagnada, repleta de abuso de drogas, corrupção e prostituição, além de insegurança e falta de saneamento. A economia está em queda e as pessoas estão vivendo na pobreza”. Essa tendência de enxergar a história do genocídio como extremamente relevante no presente também pode ser observada na segunda geração de judeus [após o holocausto]<sup>9</sup> (MÜNYAS, 2008, p. 423).

Podemos pensá-lo a partir da narrativa de vítima, mesmo sendo o depoimento de alguém que não presenciou o genocídio, mas enxerga a conexão deste passado que se torna presente de uma forma difusa com os problemas sociais enfrentados na atualidade. A culpabilização direta do Khmer Vermelho pelos problemas sociais presentes 30 anos depois faz parte de perspectivas demonizantes do regime, que transformam o nome em um monstro e cujas reclamações encontram um fim em si mesmas – não são demandas por justiça, demandas por melhores condições de vida, demandas de suporte às vítimas e seus descendentes ainda em situação de vulnerabilidade. A estagnação do monstro no presente e ainda com potência na construção de subjetividades é uma das coisas que alimenta os discursos de vítima que também se vale dos sentimentos descritos por Hinton. Com efeito, Münyas afirma que existe um mito de que os membros do Khmer Vermelho que cometeram as atrocidades não eram de fato Khmer (MÜNYAS, 2008, p. 427). A identidade no discurso de vítima também é trabalhada a partir do afastamento, da transformação dos membros do Khmer Vermelho no outro, diferente do “nós”. Mesmo que esse distanciamento não seja aplicável no dia a dia, lidando com vizinhos que possam ter participado de alguma forma das atividades genocidas e outras pessoas que fizeram parte do cotidiano do KV (de forma sabida pela comunidade ou não), essa separação é acionada como um espantalho para os problemas sociais e, ao mesmo tempo, em uma tentativa de recriar uma coesão na sociedade pós-guerra.

Hamber argumenta que o uso da palavra vítima é limitante justamente por pressupor uma passividade quando não é sempre o que acontece, que algumas pessoas conseguem ativamente transcender a condição de vítimas. Neste trabalho, o vocábulo é usado devido à linguagem disponível para tratar do tema, do contexto e das nossas próprias pressuposições. Com efeito, em se tratando de um contexto em que a linha entre vítimas, perpetradores e espectadores é muito tênue, é um desafio encontrar a melhor forma de descrever –

---

<sup>9</sup> Tradução própria para o original: “The society is stagnant, rife with drug abuse, corruption and prostitution. Additionally, it is insecure and unsanitary. Besides, the economy has declined and the people are living in poverty”. This tendency to see the genocide history as extremely relevant to the present-day reality is also observed in second-generation Jews. (MÜNYAS, 2008, p.423)

especialmente se considerarmos que as pessoas conseguem absorver mais de uma identidade simultaneamente (HAMBER, 2015, p. 10).

Paulo Vaz e Amanda Santos (VAZ; SANTOS, 2017) falam sobre o termo identidade como a apropriação de esquemas descritivos, baseada em sentimentos de pertencimento em relação a eventos ou propriedades consideradas relevantes para a vida social, criada por uma linguagem aprendida culturalmente. Esta definição de identidade, conceito central a partir dos anos 2000 que baliza a forma como indivíduos pensam a si próprios e narram a sua trajetória de vida, se difere de uma anterior mais popular que fala sobre um único indivíduo – o nome, a pessoa autora de uma obra, a identidade de um criminoso, etc.

Nesse sentido, o trauma, que pode “ser considerado um processo sociológico que define uma ferida à coletividade, estabelece a vítima, atribui responsabilidade e distribui as consequências materiais” (VAZ; SANTOS, 2017, p. 12), pode ser central na construção de uma identidade coletiva que consolida uma linguagem sobre as experiências de violência. Em uma narrativa testemunhal em relação ao trauma, principalmente de catástrofes coletivas, há a apropriação também de fragmentos narrativos disponíveis no espaço público que permitem a indivíduos a reinterpretar experiências passadas, uma atualização do sentido da memória que se mantém presente, e, portanto, que eles “tanto se tornem capazes de dar sentido a seu sofrimento presente, quanto se apropriem da posição subjetiva da vítima traumatizada, hoje tão valorizada simbolicamente” (VAZ; SANTOS, 2017, p. 16). Segundo Fassin e Rechtman, o trauma não está mais restrito a um vocabulário clínico; ele se firma como uma representação fundamental do sofrimento psicológico. O trauma constituiu uma nova linguagem do evento, um novo vocabulário para explicar causas e danos (FASSIN; RECHTMAN, 2009, p. 6).

O próprio fato de considerarmos a identidade uma lente para enxergarmos trajetórias, significa não apenas uma mirada para o percurso que está sendo acompanhado, mas levando em conta principalmente a origem e o destino do percurso. Os problemas sociais e percalços no caminho que, apesar de poderem ser derivados da catástrofe não são uma consequência direta dela e apenas dela, ajudam a criar o discurso de vítima e consolidar a presença castradora do genocídio, reforçando uma atmosfera de impossibilidade em que o destino é vazio de sentido. Este discurso de vítima é derivado do trauma como uma marca indelével em uma trajetória de uma pessoa.

Enquanto há vida, pensava-se, há abertura. Hoje, porém, pensamos que algumas violências sofridas não nos abrem o novo; ao contrário, fundam uma identidade, que não poderá jamais ser esquecida ou superada. Estas experiências, ao representarem a impossibilidade de futuro ou de abertura, significam que já teremos morrido, mesmo

se ainda estivermos vivos (VAZ; SANTOS, 2017, p. 20).

A criação de uma identidade ao redor do trauma se relaciona ao acesso às linguagens disponíveis para este grupo e pode permitir a construção de um espaço de experiência em que a atmosfera duradoura da catástrofe não destrua também os horizontes possíveis, desde que o trauma seja uma consequência de um passado irreversível, e não irrevogável. A historiografia moderna trabalha com a noção de que tempo é irreversível, ou seja, que o passado poderia ser imaginado como algo “ausente” ou “distante”. No entanto, vítimas de processos violentos argumentam sobre o fato de o passado ficar preso, agarrado ao presente, fazendo-se presente, assombrando-o (BEVERNAGE, 2012). Enquanto a irreversibilidade do passado diz respeito à experiência histórica, pensar em um passado irrevogável, um pressuposto do campo jurídico, remete às iniciativas possíveis para lidar com um passado cuja atualização e presentificação não deixam de cessar, como comissões da verdade ou tribunais (a constatação de uma culpa que não prescreve) (VASCONCELOS, 2013). A forma de se enxergar o trauma, nesse sentido, também altera as aberturas da vida para a passagem das narrativas de vítima (e a construção de identidade em torno da experiência de vítima) para narrativas de cura.

### **Cura?**

É constante a organização da rememoração da história recente cambojana através do tripé memória, justiça e cura, ou mesmo acrescentando a contuidade desta jornada com paz e desenvolvimento, como acontece com a organização dos materiais dos sites da instituição *Sleuk Rith* (SRI) e do Centro de Documentação do Camboja (DC-Cam). Cabe salientar que o Sleuk Rith Institute, que foi projetado em 2014 e ainda será construído em Phnom Penh, será o abrigo para os mais de um milhão de documentos do DC-Cam, tornando-se a maior coleção de documentos relacionados a genocídio no sudeste asiático e um centro global de educação e pesquisa para prevenção dessas catástrofes.

Todas essas palavras presentes nos menus principais nos sites dessas instituições podem ser pensadas em seus contextos individuais e coletivos, e na via de mão dupla que se estabelece entre eles. O interessante de se reparar na distribuição de informações e iniciativas dessa forma nesses dois lugares é a lógica de progresso implícida no trabalho memorialístico. O trabalho com a memória levaria à consolidação de noções e práticas de justiça, o que consequentemente, em consenso, traria a cura para a população. Uma população “curada” deste passado traumático pode criar tempos de paz que trarão desenvolvimento ao país. Essa

lógica parece se chocar com a própria organização deste trabalho, pensando nos vestígios, fragmentos e singularidades, e por isso este termo merece um olhar mais aprofundado.

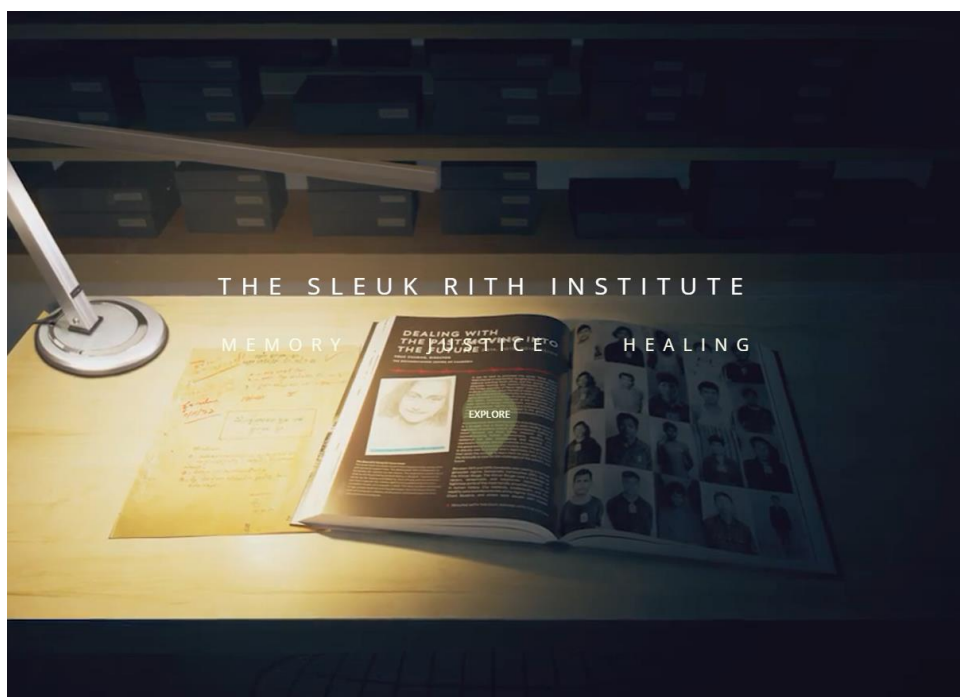
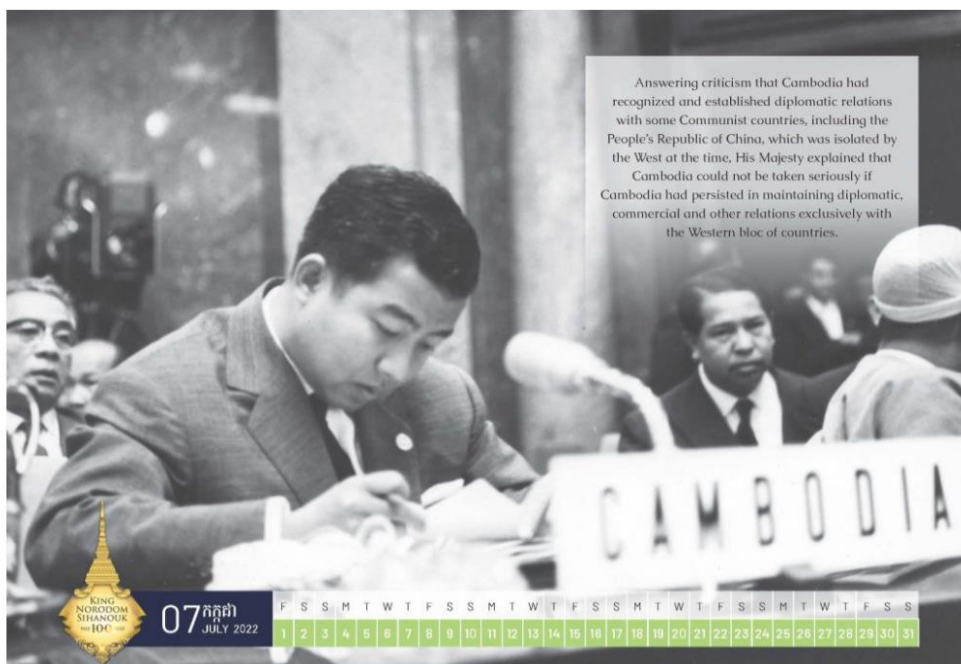


Figura 1: Página inicial do site de The Sleuk Institute<sup>10</sup>.



<sup>10</sup> Disponível no link: <http://www.cambodiasri.org/>. Último acesso em 27 de abril de 2022.

Figura 2: Página inicial do DC-Cam<sup>11</sup>.

O *Sleuk Institute* descreve essa jornada a partir da lembrança daqueles que vieram antes como elemento necessário para construir um futuro mais justo e humano; a lente isenta da justiça e a força da lei como imprescindíveis para o processo de cura; o foco na cura como o caminho para ressuscitar o espírito cultural e artístico de Camboja. Já o portal do DC-Cam não possui uma descrição ou explicação para a forma de separar seu acervo.

De qualquer forma, cura não é uma categoria estranha ao tratarmos do trauma, seja ele físico ou psíquico e mesmo em relação a catástrofes históricas. Existem efeitos e significados duplos dessa palavra. Pensando na cura como um processo de alívio do sofrimento psicológico individual, a atividade do testemunho e sua soma a vozes com experiências similares ajudaria a aliviar sentimentos de vergonha e raiva e tirar as memórias do espaço e da manifestação traumáticos. Um exemplo é a afirmação da escritora Loung Ung, sobrevivente do genocídio cambojano, de que se sentiu reconfortada ao saber das demais catástrofes do século XX. Memórias de violências são naturalmente pessoais, mas também são um legado de experiências e respostas ao trauma; elas são moldadas por políticas duradouras que buscam dar uma forma a elas e produzir narrativas que sirvam a propósitos políticos. Além disso, são influenciadas por contextos socioeconômicos e políticos em que vivem os sobreviventes (PHAM et al., 2019, p. 146). Como “curar” uma memória que pode estar emaranhada em fraturas que se estendem aos dias de hoje em relações familiares, com vizinhos ou membros da comunidade<sup>12</sup>? Isso se faz especialmente verdade quando tratamos de memórias que não costumam ganhar tanta notoriedade internacional, uma vez que pertencem a pessoas que nunca saíram do Camboja. Veena Das fala sobre os massacres dos sikhs e, neste caso,

a memória, embora literalmente materializada nas marcas ensanguentadas e carbonizadas nas paredes, permanecia de algum modo obscurecida. Em ambas as situações, um mesmo vetor: a ambivalência da vida em comum – a forma de vida compartilhada – como aquilo que tanto pode ferir de modo mais dramático, justo pela proximidade e pelo compartilhamento, quanto pode curar, no processo sempre delicado e precário de reconfeção do cotidiano. Na intimidade agonística do cotidiano, ordinário e extraordinário se encontram, entremados um ao outro (DAS Apud VIANNA, 2020, p. 6–7)

Sobre o processo de cura a partir do cotidiano, esbarramos novamente na ideia da inverossimilhança do testemunho de catástrofes.

A expressão de Shakespeare do conhecimento como infectado, de uma aranha mergulhada numa xícara, tem a ver com todo o tema da desconfiança do cético nas

---

<sup>11</sup> Disponível no site: <http://dccam.org/homepage>. Último acesso em 27 de abril de 2022.

<sup>12</sup> Ver exemplos dessas memórias na seção 3.3



relações, suas demandas por mais e mais provas – e, no entanto, o que pode curar essa condição não é mais conhecimento, mas o reconhecimento de que algumas dúvidas são normais e que a cura da suspeita não pode vir de dentro da própria suspeita. (...) parece-me que vir a duvidar das relações que a Partição amplificou tem uma especificidade própria. Isso só poderia ser consertado permitindo a si mesma uma descida ao mundo ordinário, mas como se de luto por ele. A recuperação não estava em empreender uma vingança contra o mundo, mas em habitá-lo (DAS, 2011, p. 37)

Das fala sobre o ordinário e o cotidiano na palestra “*Fleeting Moments That Last Forever: Violence Of and Against the Everyday*”, feita na Universidade de Harvard<sup>13</sup>. Discutindo sobre a forma do ordinário quando o horror se impõe, ela argumenta que acontecimentos violentos se forçam; eles aparecem em forma de espetáculo, não é uma questão de escolha sobre como descrevê-los. No entanto, o ordinário e o espetacular são categorias que podem se chocar e até mesmo habitar o mesmo espaço na vida humana. Neste sentido, a violência pode estar presente como espetáculo no cotidiano, mas também em suas manifestações mais discretas e insidiosas, que a pesquisadora chama de significações sem nomes ou sem símbolos. Há uma diferença na violência *do* cotidiano e na violência *ao* cotidiano. É possível repensar essa violência com a noção de conhecimento venenoso (*poisonous knowledge*) em contraposição à de memória traumática. Em ambas há um aspecto do passado que é reanimado no presente, mas, enquanto o primeiro aparece como um conhecimento incorporado, o segundo é um retorno do reprimido. Ou seja, as relações de poder descendentes de um passado violento que se transmutam para o presente, permeadas pelo cotidiano ao longo do tempo, pelos valores e pela cultura, que reacendem os sentimentos não pelo fato traumático em si, mas por suas repercussões são diferentes da rememoração de uma ação de violência individual que marca o trauma.

Se tanto a cura quanto o reforço da memória traumática estão no cotidiano, se o caráter espacial das marcas dos conflitos ainda está presente na cidade, se as relações familiares também entram nessa dinâmica não pela rememoração traumática, mas por explicitarem relações de poder, de injustiça, que direta ou indiretamente se mantêm como consequência da atrocidade, em que medida o testemunho é suficiente como uma atividade curativa? É um primeiro passo nesse cenário complexo ou apenas faria presentificar a dor? Se a violência sofrida não é uma doença, a solução é uma questão de cura? O que isso implica frente a políticas muito mais amplas, nacionais, de justiça, memorialização e reparação?

---

<sup>13</sup> Palestra disponível no link:

[https://www.youtube.com/watch?v=3ohhYqE\\_Wg0&t=5057s&ab\\_channel=HarvardUniversity](https://www.youtube.com/watch?v=3ohhYqE_Wg0&t=5057s&ab_channel=HarvardUniversity). Último acesso em 28 de abril de 2022.

O pesquisador do *International Conflict Research Institute* (INCORE), da Universidade de Ulster, na Irlanda do Norte, Brandon Hamber, resalta como o uso da palavra “complexo”, especialmente no campo político, pode ser uma forma de evitar a construção de iniciativas coletivas pela complexidade de se lidar com o passado ou de satisfazer uma diversidade de necessidades de visões das vítimas. Segundo ele, tentar reconciliar a distância entre necessidades individuais e sociais e lidar com décadas, às vezes séculos de injustiça, é uma tarefa de fato complexa, no verdadeiro sentido da palavra. No entanto, é difícil encontrar uma outra palavra para exprimir isso de forma satisfatória, mas é imprescindível que ela não impeça as tentativas (HAMBER, 2015, p. 16–17).

Pensando no sentido individual (que pode ter impactos coletivos), o testemunho como terapia pode ajudar, e para isso ele demanda uma linguagem específica que existe, para Pham e Lee, em contraponto ao discurso de vítima, e pode funcionar não apenas como “cura” individual, mas também no coletivo, ao conscientizar, estimular a busca por justiça e transmitir esperança às próximas gerações (PHAM; LEE, 2011, p. 498). Parece-me, porém, que esse sentido de narrativas de cura em contraposição a narrativas de vítimas se estabelece em uma relação que leva em conta apenas a memória traumática e não os conhecimentos venenosos, além de ver a cura como uma linha reta, uma trajetória linear com a cura em seu fim, e não como um processo para a vida toda, canhestro, instável e suscetível a interferências tanto políticas quanto interpessoais, pensando o coletivo e o individual.

Se o discurso de vítima está anexado a uma falta de agência ou a uma atmosfera de impossibilidade, significa que o sofrimento que se marca no testemunho está relacionado a um conhecimento venenoso (aqui, estendendo o sentido do conceito para além das relações interpessoais) que conecta as faltas de possibilidades do presente ao período de catástrofe – e não pontualmente ao acontecimento do “trauma”. Desconstruir esse conhecimento pode ser uma consequência frutífera do estímulo ao testemunho, mas é possível que esse conhecimento esteja relacionado à consolidação de uma irreversibilidade do passado a partir de uma crise numa trajetória em direção ao progresso, que não revela, no fim das contas, promessas de prosperidade, condição social satisfatória ou ausência de sofrimento numa “democracia liberal”. Relacionado ou não, tanto materialmente e historicamente quanto simbolicamente com o genocídio, a atmosfera de impossibilidade pode não ser atenuada mesmo que os sobreviventes e seus descendentes enxerguem suas histórias a partir de narrativas (e identidades) de cura.

Com efeito, em alguns textos, é possível encontrar a palavra reconciliação. Essa

palavra, usada na exploração individual da história, na construção coletiva de justiça ou mesmo no estabelecimento de um passado irreversível, parece-me mais justa para descrever os processos de linguagem que não tornem o passado irrevogável. A cura, que por mais apropriada que seja em contextos traumáticos quando pensamos na psique humana, talvez seja um elemento do progresso no que tange a construção de discursos comuns, e contribua para solapar singularidades e criar um *modus operandi*, uma receita para lidar com as presentificações da tragédia, pelos menos em suas gramáticas presentificadas. É claro que essa conclusão carece de muito mais aprofundamento, tempo, aproximação das pessoas e seus cotidianos e das instituições que trabalham com a memória do genocídio. Hamber argumenta que essa definição da cura como uma conclusão pode ser descrita pela palavra *closure*. Essa palavra, que poderia ser traduzida como conclusão ou encerramento, é muito usada em contextos de luto, por exemplo, como a despedida de quem se foi no ritual do enterro sendo uma ferramenta para a superação por ser um “encerramento”. Apesar de não encontrar uma tradução com o mesmo peso na cultura brasileira (e não ter informações para afirmar sobre este processo na cultura cambojana), podemos pensar a dicotomia entre “conclusão” e “cura”, em que o segundo termo pode ser visto através de uma visão menos positivista:

Cura é, portanto, aprender a viver com situações de extremo sofrimento, integrando elas à própria vida de forma a construir relacionamentos e se engajar produtivamente, garantindo que a perda não domine o cotidiano. Podemos pensar na cura como algo que existe em um continuum (ou talvez como um pêndulo), ou seja, que “viver com” o sofrimento do passado vai continuamente mudar, dependendo do contexto social ou político<sup>14</sup> (HAMBER, 2015, p. 8).

Pensando no uso humilde das palavras, não vamos argumentar pela prevalência de um termo em relação ao outro, mas deixar aqui as nuances que eles podem conter e afastar os sentidos positivistas. As questões sobre trauma, cura, reconciliação e testemunho serão retomadas à luz dos exemplos e materiais encontrados em nosso percurso cartográfico, que tem como primeiro ponto o contato inicial que tive com a história de cambojanos.

## 2.2 UM ENCONTRO DE GERAÇÕES

Montar um cenário para uma entrevista simples não é muito difícil. Ajustar a luz de

---

<sup>14</sup> Tradução própria para o original: *Healing, therefore, is learning to live with situations of extreme suffering and integrating them into one's life so that one can build relationships and engage productively, ensuring that loss does not dominate everyday experiences. We can think of healing as existing on a continuum (or perhaps as a pendulum), meaning that "living with" the suffering of the past will continually change relative to the social and political situation* (HAMBER, 2015, p. 8).

ataque, a iluminação de preenchimento e a contraluz; conferir o microfone; enquadrar e focar entrevistado; e, no meio-tempo, deixá-lo confortável, criar um ambiente amigável. Mas, neste dia, existia com certeza uma dinâmica da qual eu não participava, que estava além das minhas atribuições. O trabalho feito para uma das aulas na *Flinders University*, em 2016, cursadas durante um intercâmbio na Austrália foi um minidocumentário cuja diretora chamaremos de C.P., que também conduziria a entrevista. Ela era uma das filhas do casal de sobreviventes do regime do Khmer Vermelho com quem conversaríamos. Ele, S.P., então com 60 anos, e ela, B.P., então com 57 anos. Eles escolheram o anonimato e a não divulgação do documentário para além da sala de aula, com medo do que poderia acontecer se os comunistas voltassem ao poder. E, como a diretora confessara mais tarde, a história deles era contada em seu cotidiano de forma muito pontual, e ela nunca havia ouvido o que fora falado naquele momento daquela forma, ainda que não tenha sido uma entrevista de profundidade (ver a transcrição completa no Anexo 1).

Por isso, mesmo antes do início das perguntas preparadas pela jovem australiana que, na ocasião, deveria ter seus 20 anos, havia um clima de nervosismo que se manifestava sob a descontração enquanto arrumávamos o cenário. O começo da entrevista, ao pedir para que eles retomassem a infância, anterior à guerra, mostra bem a ruptura que houve com o regime, mas também mostra como as histórias que aparecem são contadas muitas vezes por aqueles que possuíam melhores condições de vida, filhos de pessoas que trabalhavam para o governo (caso de sua mãe) ou que conseguiam, de uma forma ou de outra, acesso aos estudos (caso de seu pai). Portanto, com o fim do regime, eles tinham uma chance maior de refúgio em outro país. Com efeito, o exílio ou o refúgio se tornam com frequência catalisadores para a publicização de memórias sobre períodos de violência ao redor do mundo, e os exemplos trazidos nesta dissertação ilustram isso.

S.P. vivia próximo à fronteira com a Tailândia, e suas condições de vida foram diferentes das da esposa. Ela tinha uma família com uma situação financeira que permitia que ela estudasse (e que cobrava dedicação integral dela por isso, o que resultou em uma infância com poucos amigos). Já ele era filho de fazendeiros e, para estudar até o ensino médio, teve que se mudar de cidade e morar em um templo budista, contando com o que davam aos monges para se alimentar. Mesmo seguindo a mesma estrutura de perguntas, que passava pelas amizades anteriores ao CPK, o regime aparece desde a primeira resposta de S.P., talvez por já ter entendido onde estaria o foco da entrevista, tendo em vista que era o segundo entrevistado. A pergunta sobre amizades antes do regime é levada para a ausência delas

depois que o Khmer Rouge tomou o poder e esvaziou as cidades, expulsando as pessoas para plantações de arroz ou para a floresta, onde elas não tinham o suficiente para comer. A forma de falar sobre a fome vem a partir da quantificação das porções de sopa com “vinte, trinta grãos de arroz” apenas. O medo, presente também nas outras respostas, aparece a partir da descrição das mortes que não vinham na calada noite, mas afluía da memória do assassinato público daqueles que tentavam escapar para o país vizinho ou, por algum outro motivo, eram vítimas de perseguição: “Quando eles viam alguém de óculos, eles pensavam ‘ah, devem ser uma dessas pessoas educadas, que tem conhecimento ou algo assim’, sabe, então matavam alguns deles imediatamente”. A mentira era uma forma de lutar pela sobrevivência, reivindicando um passado como fazendeiro para conquistar a chance de continuar vivo naquela nova condição.

Ao longo da conversa, principalmente a partir da descrição da saudade da família e da fome no depoimento da mãe, primeira entrevistada, as lágrimas caíram copiosamente – dela e da filha. Não era um choro descontrolado, no entanto. Com a voz calma e o inglês enrolado, carregado de sotaque, mas com um fluxo contínuo de fala que não se deixava atrapalhar pela língua estrangeira, ela discorria sobre a saudade que sentia da mãe quando, aos 12 anos, fora separada dela pelo regime de Pol Pot<sup>15</sup>. Até ali, a separação de homens, mulheres e crianças e a falta de alimentação eram uma descrição que já havia sido lida em resumos online. Mas a articulação em primeira pessoa, a manifestação do sentimento daquela lembrança e o fato de aquela história estar sendo contada pela primeira vez para a filha criou uma atmosfera completamente diferente. Neste caso, a comunicação era com a jovem principalmente, e não com todos que estavam no cômodo. Não éramos intrusos ali, também éramos audiência, mas de forma alguma éramos os principais interlocutores. Quando perguntada sobre a guerra e o Khmer Vermelho, ela hesita: “Eu vou dizer uma coisa, mas... hm... eu não sei se você gostaria de ouvir isso. Algumas pessoas não acreditam nessa história, como se fosse algo que as pessoas falam. Mas me ouça, eu estava lá, eu passei por isso eu mesma”.

Um fato que chamou atenção (e, se não no momento da entrevista, com certeza durante o processo de edição da filmagem) foi como os verbos em inglês eram, com frequência, conjugados no presente. *“I’m in there, I go through that story by myself, with*

---

<sup>15</sup> O nome do ditador aparece com frequência como uma metonímia para seu governo, principalmente em relatos individuais, não tanto em textualidades em meios de comunicação hegemônicos ou acadêmicas. Até 1976, ele foi uma figura oculta; só se falava na organização, no Angkar. Após essa data, Pol Pot virou a figura central, onipresente, do regime.

*myself, you know?*”<sup>16</sup>. É possível que seja uma relação com a tradução do khmer para o inglês, ou mesmo uma falta de fluência na língua, mas contar a história no presente também adiciona ao caráter presentificante do testemunho. É um trazer para a frente e pintar a paisagem que se pretendia mostrar à diretora de forma a colocá-la ao lado da experiência. Da mesma forma, expressões como “*you know?*”, “*right?*” exercem uma função fática em três frentes: na primeira, a checagem da atenção do interlocutor ao que está sendo dito, da apreensão também como testemunha do que está sendo narrado; na segunda, a confirmação que está havendo a comunicação apesar da barreira de linguagem e de diferença de experiências; na terceira, a tentativa de confirmar se o “peso”, o “toque” daquelas palavras chegam ao outro, se a dimensão da experiência está de alguma forma se fazendo sentir, se o aspecto da inverossimilhança do relato está sendo quebrado.

B.P.: Eles nos separaram dos meus pais, e eu sentia tanta falta da minha mãe. Eu não sabia na época. Eu tive que correr. Pedi ao meu líder: “Por favor, posso ver minha mãe? Eu ouvi que ela está doente”. Eles responderam: “Você pode ir, mas vai ter que levantar pelo menos às duas horas, porque às três começamos”. E eu concordei. Sabe, na floresta tem muitos animais perigosos, como tigres ou algo assim. E algumas pessoas dizem que quando você anda pela floresta, também tem fantasmas assombrando. As pessoas se assustavam. Mas, porque eu sentia muitas saudades dos meus pais, porque nunca tinha passado tanto tempo sem vê-los, eu corri na madrugada, sem medo de fantasmas, sem medo de animais perigosos. Quando chego em casa, vejo minha mãe na rede, sabe, e ela está bem magra, como um macaco, porque não havia comida. E eu ouvi muitos latidos e perguntei: “Mãe, como pode ter tantos cachorros latindo nesta hora da noite?”. Minha mãe me contou que toda noite eram recolhidas pessoas que estavam na lista. E minha família estava naquela situação também, mas ainda não era a hora dela. E minha mãe disse que, se acontecesse, ela não queria que eu estivesse perto, ela queria que eu fosse para outro lugar, sabe. Eu disse: “Mãe, o que eles fazem com as pessoas quando as levam?”. E ela respondeu: “Eles matam, e com nossa família pode ser assim também, querida”. Minha mãe interrompeu e continuou: “Vá dormir e esqueça tudo isso. Quando essa hora chegar não há o que ser feito”. Eu ponho minha mão sob a rede e sinto algo pontudo. Eu pergunto: “Mãe, o que é isso duro como pau?”. Minha mãe sorri e responde: “É um macaco, querida”. “Mas eu não vejo nenhum macaco”. Ela não tinha nada para comer, estava tão magra e o traseiro, quando você senta na rede fica pontudo, sabe. É como o osso de um macaco, sabe. E eu me entristeço de ver minha mãe desta forma, de vê-la como um macaco. Às duas horas eu levanto e corro para onde eu estava morando, sabe. E... é... É essa parte que eu queria contar. Acho que tinha mais ou menos 12 anos na época, mas meu povo é bem pequeno, como criancinhas, sabe (infominação verbal).

Este trecho é um dos quais nunca me esqueci, mesmo com o passar dos anos. Ele dá uma materialidade cruel às descrições de despersonalização que faziam parte do processo de adequação dos cidadãos cambojanos ao CPK. A fome, por um lado, está presente como uma sombra que paira e altera até mesmo as figuras mais familiares, as despersonaliza. Por outro,

---

<sup>16</sup> Nas traduções para o português, farei na maioria das vezes a flexão dos tempos verbais para o pretérito quando pertinente, mas o original pode ser consultado no Anexo 1.

ela é comunicada de uma forma carinhosa na relação entre mãe e filha. Imediatamente me lembro de “macaco” ou “macaquinho” como apelidos carinhosos para crianças, usados tanto nos Estados Unidos quanto aqui no Brasil, normalmente para os pequenos mais levados. A partir do relato, não consigo precisar se existe uma equivalência cambojana, mas descrever a partir da comparação lúdica com um animal muito presente naquela região uma sensação comum entre as duas, a de fome, que amplia a atmosfera de impossibilidade do regime, considerando o tom de voz macio com que foi lembrado, parece-me que não animaliza o humano. A comparação, deixada subentendida pelo sorriso e pelo silêncio subsequentes, pelo contrário, humaniza a comunicação do sentimento da fome<sup>17</sup> naquela conversa sobre as condições desumanas entre uma adulta e uma criança.

Também a partir desse trecho, podemos pensar sobre o sentimento de medo. Nas memórias infantis, o sentimento de medo era difuso, estava escondido no desconhecido da floresta, no escuro, na solidão. Não estava centrado na figura do líder do grupo. O enfrentamento do medo motivado pela saudade é quase idílico, descrito de uma forma compatível com a idade da criança. No entanto, para a mãe, o medo é da morte, cuja existência e possibilidade são diariamente lembradas às pessoas ali. No entanto, o enfrentamento do medo se dá a partir da resignação. O sentimento, então, parece se transformar em uma espera apenas. Esses dois afetos, o medo e a fome (e a saudade, coragem, resignação e carinho que se revelam quando eles são colocados em uma conversa entre mãe e filha por diferentes gerações) trouxeram um impacto completamente diferente. Como colegas de sala, sabíamos que C.P. tinha uma relação melhor com o pai que com a mãe, mas, ali, naquele momento, as duas se encontraram de alguma forma. Não à toa, este espaço em que diversos sentimentos do passado e do presente se manifestaram e que possuíam presença não apenas da possibilidade de afetação, mas a presença literal de serem pessoas à minha frente se olhando, foi o mais marcante mesmo após os anos de pesquisa mais aprofundada no Brasil.

Neste trecho, também há um lampejo do cotidiano de um regime bruto, que não acreditava nos laços familiares e nas individualidades e que cultivava o sentimento de ódio para que virasse uma fúria de classe. Entretanto, destoa a figura do líder e a organização dos acampamentos. Sabíamos que B.P. morava em Phnom Penh e que seu pai era membro do

---

<sup>17</sup> A fome é uma sensação e, no caso, criada a partir da ausência material de alimento suficiente. Aqui, o uso da palavra sentimento é feito de forma a explicitar os afetos, que podem ser vários, gerados com essa condição presente na maioria dos relatos. Há uma descrição mais aprofundada na seção 3.1., nas palavras da escritora Loung Ung.

governo anterior. Toda a cidade, com cerca de duas milhões de pessoas, havia sido evacuada no primeiro dia da “revolução”, se começarmos a contá-la a partir da dominação da capital. Portanto, quando ela se refere à “casa”, não era o lugar em que morava originalmente, mas possivelmente o primeiro lugar na zona rural que morou junto à sua família, antes de ser separada. Porém, havia uma familiaridade suficiente com o local, e ela não fora levada para tão longe, do contrário não conseguiria andar até a mãe e voltar em uma madrugada. Assim, vai começando a se perceber uma paisagem geográfica dos acampamentos que estavam espalhados em diversos locais das redondezas das cidades e distritos cambojanos. Por último, o fato de ela ter sido deixada ir de forma simples, de acordo com o que foi dito, mostra que as relações que existiam em cada um dos vilarejos permitiam determinadas trocas interpessoais e negociações que fogem da descrição rígida das regras que lemos em outros contextos. O líder do grupo não aparece aqui como um tirano à altura para representar as diretrizes do *Angkar*, ainda que não possamos falar nada sobre qualquer violência que ele possa ter cometido neste período. Mas, a bem da verdade, ele não é um personagem deste relato. Este trecho é sobre a história de uma mãe e uma filha, contada por uma mãe a uma filha. Ainda que essa imagem não pinte um cenário completo da vivência sob o CPK, é a partir dos testemunhos que um mundo com pessoas vai sendo trazido ao presente, à presença, e, a partir dele, sentimos o peso e a restrição impostos com as punições que esse mundo aplica em quem poderia tentar pensar e atuar fora de sua dinâmica. Era um processo de comunicação de um sentimento através daquele relato que potencialmente não veria nenhum aprofundamento posterior; ficaria neste “toque”, tanto para nós, estudantes estrangeiros, quanto, possivelmente, também para a filha, ainda que a solicitação a um reconhecimento tenha sido feita. Adriana Vianna, em sua resenha do livro *Vida e Palavras de Veena Das*, fala do testemunho de uma forma que podemos aplicar nesta situação.

Nesse movimento entre corpos, a sentença “sinto dor” torna-se o canal pelo qual posso sair da inexprimível privacidade e asfixia da minha dor. Isso não significa que eu seja compreendida. Wittgenstein usa o caminho de uma gramática filosófica para dizer que essa não é uma afirmação indicativa, embora possa ter a aparência formal de uma. É o começo de um jogo de linguagem. A dor nessa interpretação não é aquela coisa inexprimível que destrói a comunicação ou marca uma saída da existência da pessoa na linguagem. Em vez disso, ela faz uma reivindicação ao outro – pedindo reconhecimento que pode ser dado ou negado (VIANNA, 2020, p. 10)

Continuando a entrevista, B.P. conta que sobreviveram ao regime sua mãe e seis de seus 13 irmãos, que estão hoje nos Estados Unidos<sup>18</sup> e na Austrália. De acordo com a *Asia*

---

<sup>18</sup> Segundo o *Pew Research Center*, em 2019, a população Cambojana em território estadunidense (tanto



*Society*, mais de 130 mil refugiados cambojanos foram recebidos apenas nos Estados Unidos entre 1975 e 1985<sup>19</sup>, muitas vezes em situação de vulnerabilidade e, no caso da segunda geração, sob risco de deportação para uma cultura que é considerada deles, mas que eles nunca conheceram, caso cometam algum crime.

Apesar do receio e do medo do regime comunista – e aqui não é possível precisar se está incluso também o PRK, com todo o estigma que carregava perante à população da época –, B.P. voltou uma vez ao Camboja.

B.P.: Nós tínhamos uma casa, terra, uma boa família na cidade. Quando você vai ver aquele lugar, não há nenhuma outra família. Todos eles se foram. Da parte materna, nós tínhamos uma família grande. Eu perguntei à minha mãe se ela queria voltar à vila onde seus pais viviam. Todos seus amigos, vizinhos, sua mãe e seu pai foram mortos lá, 80 pessoas. Mesmo crianças pequenas foram mortas também. É por isso que antes eu sempre dizia: “Mãe, você quer voltar para visitar o Camboja? ”, e ela falava: “Não, eu prefiro ir para outro país”. Quando eu perguntava por quê, ela não respondia. Até que eu fui lá e entendi por que ela não queria ir. Porque ela se sente triste, sabe, toda a família dela morreu, todas as histórias tristes (informação verbal).

É possível interpretar este movimento como uma negação do passado, outra marca comum a sobreviventes de atrocidades, principalmente daqueles que conseguem refúgio ou exílio em outro país, outra realidade. Este tipo de reação afeta especialmente as gerações seguintes já que, mesmo sem informações e sem compreensão de como, são impactados pela vivência dos pais.

Em seu estudo com jovens cambojanos, Burcu Münyas (2008) declara que a maioria dos entrevistados afirmou que suas famílias perderam membros, sofreram com fome e excesso de trabalho, tortura, propriedade perdida ou quase foram mortos durante o período. No entanto, não há a presença de muitas perguntas. Um dos argumentos mostrados pela autora revela o termo “conhecimento emocional”, cunhado por Aaron Haas, para dizer que as histórias contadas pelas famílias são o suficiente e não despertam o interesse nos aspectos históricos, políticos e culturais por trás daqueles eventos. Münyas complementa a justificativa com a visão do Diretor do Centro de Desenvolvimento Social, Chea Vannath, de que muitas famílias nem mesmo falam sobre o período pois a preocupação com a sobrevivência no dia-a-dia faz com que não haja o luxo de reviver traumas passados para somá-los às frustrações atuais (MÜNYAS, 2008, p.416-417). Apesar desta fala, é justamente neste conhecimento

---

nascidos no Camboja quanto os nascidos nos Estados Unidos) chegou a 339 mil indivíduos. Consulta do censo disponível em: <https://www.pewresearch.org/social-trends/fact-sheet/asian-americans-cambodians-in-the-u-s/>. Último acesso em 14 de abril de 2022.

<sup>19</sup> Material disponível em: <https://asiasociety.org/cambodian-diaspora>. Último acesso em 14 de abril de 2022. Falaremos mais sobre os processos de refúgio e exílio na seção 2.3.

tácito e venenoso que a associação entre a violência do passado e a frustração do presente se juntam na criação de ressentimento. A implicação desses fatos, de acordo com a curta pesquisa, é o pouco conhecimento da juventude sobre o tema, ainda que sejam afetados por ele. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada (POLLAK, 1992, p. 202).

Um dos pontos trazidos na pesquisa da autora são discursos que simplificam a experiência da guerra com narrativas demonizantes ou trazem como contraponto a reclamações acerca da juventude em seus trabalhos ou obrigações: “se você passasse pelo regime do Khmer Vermelho, você teria sido morto” (MÜNYAS, 2008, p.417). No caso da entrevista conduzida pela filha australiana, não pude identificar o uso de narrativas demonizantes, mas a cobrança da juventude estava presente através de um incentivo ao aproveitamento das oportunidades que os pais não tiveram, expresso de forma explícita, mas também com um forte apelo emocional a partir da ausência de projetos futuros e possibilidades de realização do casal.

B.P.: Bem, de vez em quando eu penso, eu queria dizer que, tipo, as pessoas sempre têm desejos, as pessoas sempre têm objetivos em mente, querem ser alguém, querem ser felizes. Mas algumas pessoas dizem que quem espera sempre alcança. No meu caso, eu não acho que meu desejo foi realizado. Porque [o tempo de realizar] meu objetivo já passou. Eu “quero” ser uma escritora de livros, eu “quero” ser uma boa advogada por causa de quando eu era jovem, mas eu me conheço, eu não sou ninguém. Eu sou só uma pobre esposa de fazendeiro trabalhando muito duro na fazenda. Então eu só queria dizer que este país [Austrália] é bom, mas minha vida não é boa, porque meu sonho não se realizou da forma como eu desejei, sabe? E eu espero que com meus filhos não seja o mesmo, como eu (informação verbal).

Apesar do uso do presente do indicativo “quero”, a gramática desejanete neste relato se expressa dentro de um espaço de experiência e horizonte de expectativa que trabalham no futuro do pretérito. O desejo não é uma conquista futura, mas algo que deveria ter sido alcançado no passado e, portanto, é impossível de ser realizado. Um sonho que só “poderia” existir mediante um passado diferente, em que ela não tivesse deixado de estudar para trabalhar e criar a filha ao chegar na Austrália ou, mais atrás ainda, em que ela não tivesse passado pela guerra. Zampiroli, ao analisar trajetórias de mulheres trans/travestis e suas relações conjugais destaca como projetos encontram uma linguagem para serem expressados e, no caso de suas interlocutoras, isso acontecia através dos “sonhos” (da casa própria, do casamento, da mudança para o exterior, etc). Sonhos seriam desejos que se colocam em um futuro imprevisível e incontrolável que não dependem delas, em que “sonhar funciona quase como campo político espiritual que projeta erguer-se do subterrâneo” (ZAMPIROLI, 2018, p.

336). São posturas que se colocam na linguagem e aproximam ou afastam a transformação dos projetos em realidade. Se o uso da categoria sonho (pensando em relação à palavra projeto) remete à distância entre o desejo e a possibilidade (remota) de realização futura, o que significa essa distância em relação a uma não-realização passada? O caráter de ambição permanece presente naquela que fora uma menina de classe média/alta cuja vida tinha se restringido aos estudos, que atuara como professora nos campos de refugiados tailandeses e se sentira reconhecida por isso. Mas é uma ambição já frustrada, estéril de projetos de futuro, uma vez que os objetivos, na sua linguagem, só poderiam ter sido realizados anos atrás.

Nesse sentido, a realização vem com a geração seguinte. Vem a partir da cobrança de aproveitar as muitas oportunidades disponíveis como a criança B.P. havia feito com seus estudos enquanto pudera. É uma cobrança que carrega o peso do investimento passado, das frustrações que vieram e da impossibilidade de satisfação legada ao futuro. Esse tipo de pensamento resignado sobre o futuro e sobre os desejos aliado a uma comparação com as oportunidades da geração de jovens australianos também habita S.P.

S.P.: Eu ainda sinto falta de alguns dos meus amigos. Eles ainda vivem no Camboja. Eles não têm tanta sorte quanto eu, não podem vir para a Austrália. Eles tiveram que voltar. Alguns deles tiveram que ir para a Tailândia mas eles não aguentaram viver lá e voltaram para o Camboja. Má sorte para eles. Mas a vida é completamente diferente para nós aqui. Eu sinto saudades de todo mundo, meus pais. Mas o que a gente pode fazer se o regime comunista governou daquela forma e fez com que eles morressem? Eu perdi meu irmão mais novo, minha mãe e meu pai por causa da fome, porque não tínhamos o que comer na época. E mesmo que eles tenham morrido, eu rezo para deus, qualquer um que seja, Jesus, Buddha, se ele puder salvar o espírito dos meus pais para eles nascerem e terem um futuro melhor no futuro. Eu adoraria isso. E eu ainda quero ver minha mãe e meu pai, mas o que se pode fazer? (Informação verbal).

Ao pensar nos termos de projeto e ambição para uma geração futura e para uma vida futura no caso dos pais, somado aos sentimentos que não são superados na memória, começamos a entender o caráter irrevogável da atrocidade para vítimas e como não é necessariamente a memória traumática que se faz insidiosa nesse processo. Apesar de essas classificações serem usadas em contextos sociais mais amplos, e por isso as exploraremos mais na seção 4.3, pensar a condição de irrevogável de um passado na construção de uma linguagem de projetos se faz pertinente na construção desta paisagem. E se deslocarmos essa categoria para testemunhos individuais, a resignação e a alocação do desejo em uma vida outra, outra geração ou outra encarnação, podem não ser suficientes para combater a irrevocabilidade deste passado.

O passado irrevogável cria um desejo futuro que só pode encontrar realização na

geração ou na vida seguinte. Isso também é expresso pelo poeta cambojano Suddh Pulin em uma entrevista a Sharon May:

Eu espero que nossa arte continue. Eu acho que ela sobreviverá. Haverá uma nova geração de escritores. Mas (...) o que nós perdemos não é reconstruível. Uma era se encerrou. Então quando tivermos literatura novamente será uma nova literatura. Mesmo se houvesse mais escritores da minha geração, nós não poderíamos ser bem-sucedidos se continuássemos escrevendo da forma como estávamos. Tem algo que não podemos superar. Que mata a imaginação. É a atrocidade do Khmer Rouge. Mesmo que você busque na sua imaginação por um novo destino, você não consegue passar por cima da crueldade deles. Quando você tenta escrever sobre algo sem mencioná-lo, não é possível. A próxima geração pode perdoar isso, eles vão esquecer, mas nós não podemos<sup>20</sup> (MAY; SUDDH, 2004, p. 16)

O depoimento do casal aponta para a característica coletiva das memórias traumáticas, mesmo ao descrever experiências individuais. Todo testemunho é singular e insubstituível, e essa singularidade corrói sua relação com o simbólico, com o universal (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72), no entanto, eles representam vestígios da história e possuem um potencial comunicacional justamente em sua relacionalidade, na construção de uma linguagem disponível para falar de uma experiência coletiva e no seu potencial de despertar empatia, ainda que isso não signifique a compreensão dos fatos narrados. Se o testemunho entra em crise ao lidarmos com catástrofes históricas, justamente pela incapacidade de narrar o inenarrável, pela suspensão da crença até mesmo por parte de quem narra devido à violência inverossímil contada, a imaginação surge como um enfrentamento possível, apesar de um enfrentamento paradoxal. A imaginação de outros mundos e histórias possíveis que morre diante da violência e da necessidade visceral de contá-la é a mesma que permite a criação de uma linguagem capaz de narrá-la de forma “satisfatória”, tanto em termos comunicacionais quanto de reconciliação de uma pessoa com seu passado. Nas entrevistas com o casal, cujo tópico a ser abordado já era sabido de antemão, todas as perguntas, mesmo aquelas que não tinham inicialmente este intuito, levavam ao Kampuchea Democrático, deixavam claro a irrevogabilidade daquele passado e a necessidade de contá-lo e, tanto na distância do evento vivido (temporal e geográfica, no caso da família P.) quanto na imaginação, encontraram ferramentas para tornar pública essa história e dar também ao singular um caráter simbólico.

---

<sup>20</sup> Tradução própria para o original: “*I hope our art continues. I think it will survive. I think Cambodia will survive. There will be another generation of writers. But (...) What we have lost is not reconstructable. An epoch is finished. So when we have literature again, it will be a new literature. Even if we had more writers of my generation, we could not succeed if we continued writing as we did. There is something that we cannot get past. It just kills the imagination. It is the atrocity of the Khmer Rouge. Even if you are reaching in your imagination for a new destination, you cannot get past their cruelty. When you try to write something without mentioning the Khmer Rouge, you can't. The next generation will forgive that, they will forget, but for us, we cannot forgive it*” (MAY; SUDDH, 2004, p. 16).

Se por um lado a ficcionalização do testemunho ao tentar recontar sua singularidade não é por si só um problema, por outro, ao aplicá-la a outros contextos, especialmente do direito, ela contamina o teor de “verdade” que a gramática interacional mobilizada pelo dispositivo jurídico exige. Nesse sentido, o campo jurídico passa a lançar suspeita sobre o testemunho quando ele se volta à imaginação para retomar um caráter simbólico, compor uma construção memorialística pública, mas saindo da absoluta singularidade e, portanto, perdendo o caráter de prova. No entanto, esta é a única forma de se começar a construir uma noção própria de justiça.

Esses depoimentos que ilustram um caráter irrevogável do passado e uma impossibilidade de agência que torne o futuro um campo das possibilidades na vida das “vítimas” podem caracterizar seus discursos como tal, mas do outro lado da moeda, a sua própria publicização atua num caminho contrário. Não é uma garantia de “cura” ou “reconciliação” nos exemplos trazidos, mas, ainda que na resignação e no desejo transferido para os próximos, eles encontram uma forma imaginativa de não enxergar no trauma um fim.

Em se tratando de um contexto em que a exposição é feita para os que não conhecem a história, para dar presença, trazer ao presente um passado, o preciosismo com a singularidade e a precisão dos fatos fica em segundo plano. Isso é intensificado ainda mais quando, a partir do testemunho, uma geração tem a oportunidade de se aproximar da seguinte.

### 2.3 REGISTROS DO COMPARTILHAMENTO ORAL DE MEMÓRIAS

Podemos pensar em outras fontes de enquadramentos de memória a partir de iniciativas de história oral, a fim de termos um escopo maior para navegar. Em uma pesquisa rápida, é possível encontrar três iniciativas, o *Stockton Cambodian Oral History Project*, o *Cambodian Oral History Project* e o *Cambodian Women Oral History Project* – resultados que não apareceriam se fosse feita uma pesquisa em português. É importante salientar como o processo de coleta de depoimentos, especialmente em duas das três iniciativas acima, vai ao encontro da nossa seção anterior. A coleta é feita a partir da ancoragem no presente, ou seja, ela não é relevante apenas pelo registro dos relatos, mas pelo processo em si de fazer com que uma comunidade se encontre com ela mesma. As duas primeiras iniciativas citadas derivam de comunidades em países anglófonos que receberam refugiados cambojanos, o que, de certa forma, fortalece o argumento da distância como um catalizador para a publicização de

experiências traumáticas, sendo que a segunda também expandiu sua coleta de depoimentos para pessoas que vivem no Camboja atualmente.

Com efeito, Hamber argumenta que, apesar de a reconexão ser um dos elementos importantes que o engajamento no processo social pode trazer, é necessário se precaver para que qualquer suporte a vítimas não se delimite à reconexão entre elas, excluindo a sociedade no geral. Há sempre a possibilidade de que vítimas se transformem em grupos com um conjunto estreito de interesses em que o distanciamento da sociedade e o fortalecimento da condição de vítima podem ser reforçados (HAMBER, 2015, p. 14).

De acordo com Chandler (2008, p.358), apesar de o PRK, em 1979-80, ter dificuldades em ditar como as pessoas perceberiam e escreveriam sobre o passado recente do Camboja, os sobreviventes das crueldades do severo regime de Pol Pot viam suas histórias como uma experiência vivida coletivamente que poderia ser lembrada e recontada de diferentes formas. Por isso, ironicamente, a lente para enxergar os acontecimentos pós-DK oferecida pelo partido frequentemente coincidia com o que era escrito sobre a época por sobreviventes expatriados.

Neste subcapítulo, nosso objetivo não é fazer um estudo sistematizado das entrevistas, criando reflexões e categorias (como a separação entre depoimentos de expatriados, separação por idade, sexo, etc.), mas entender os objetivos que cada iniciativa mobiliza e como ela organiza seu discurso acessível a quem se debruça, mas não se aprofunda em todo seu acervo. Da mesma forma, o desenho cartográfico se faz não apenas com essas distintas disponibilizações de materiais, mas também, a partir delas, tendo mais ocasiões para tentarmos nos aproximar da experiência da atrocidade.

### **Depoimentos de uma comunidade**

Começaremos nosso trajeto pelos relatos do *Stockton Cambodian Oral History Project*. A cidade californiana de Stockton tem cerca de 300 mil habitantes, dos quais nove mil são cambojanos, fazendo com que ela seja a quinta cidade estadunidense com maior número de pessoas cambojanas ou com ascendência cambojana do país, de acordo com a análise da *American Community Survey* (IPUMS) de 2017-2019, do *Pew Research Center*. Stockton encontra nessa relação com o Camboja também um atrativo turístico. Com um templo budista em que enormes estátuas se destacam e com eventos abertos à comunidade, como a celebração de Ano Novo, a localidade recebe pessoas da Austrália, da França, do Canadá e de outros países: comunidades cambojanas espalhadas pelo mundo que conversam,

que fortalecem um senso de identidade.

A construção desses aparecimentos ao redor de uma comunidade se faz em contraponto a um cenário nacional mais trágico no caso dos Estados Unidos: o das deportações de imigrantes de volta para o Camboja – país no qual muitos nunca haviam pisado antes. Não são raros os textos jornalísticos que trazem histórias de pessoas que tiveram que voltar para um país do qual não se lembram, cuja língua não falam. O artigo do *The New York Times*, publicado traduzido pelo Estadão<sup>21</sup> (BEECH, 2018), explica que, de acordo com a inflexível lei americana, a deportação se aplica aos residentes com permanência legal que cometem um crime grave nos Estados Unidos. Estes crimes incluem não aparecer no tribunal, apresentar declaração de imposto falsa e delitos mais graves. Contrastando com os demais imigrantes asiáticos, que costumam ser considerados uma minoria modelo, vietnamitas, laocianos e os 270 mil descendentes de cambojanos são alguns dos mais pobres do país. Quando chegavam, muitos eram transferidos para localidades perigosas e, nos anos 80, os filhos da primeira geração de afetados pelo genocídio já integravam gangues de rua. A dissonância entre uma vida campesina e o deslocamento para centros urbanos, somada à barreira linguística, fazia com que fosse extremamente difícil encontrar empregos e, como resultado, a família se encontrava em situação de pobreza urbana (SOKSREINITH, 2021).

No site do projeto<sup>22</sup>, é destacado que os refugiados chegaram a Stockton desde 1975 em ondas sucessivas até início dos anos 90. O texto da pesquisa da *Rand* com refugiados Cambojanos de Long Beach (MARSHALL et al., 2005) destaca que 99% dos entrevistados passaram fome durante o regime de Pol Pot; 90% tiveram algum parente ou amigo morto; e, mesmo depois de duas décadas da saída do país de origem, 51% foram diagnosticados com depressão e 62% com estresse pós-traumático. O trauma, palavra usada no estudo como diagnóstico a partir de uma versão adaptada de 17 itens do Questionário de Traumas de *Harvard*, a medida mais usada comumente, se arrastava também por causa da pobreza e do isolamento cultural, e não necessariamente pelas feridas físicas e psíquicas causadas no país de origem. O site do projeto não fala de problemas como o desamparo social e as deportações, mas ressalta como a comunidade cambojana também ajudou a cidade, e como isso não entra na história. A missão do *Stockton Oral History Project* é, portanto, destacar o sofrimento do

---

<sup>21</sup> Disponível no link: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/nytiw,imigrantes-deportados-dos-eua-para-o-camboja-relatam-problemas-de-adaptacao,70002225384>. Último acesso em 10 de maio de 2022

<sup>22</sup> Disponível no link: <http://www.stocktoncambodianorallhistoryproject.com/>. Último acesso em 05 de maio de 2022.

passado, preservando as histórias individuais para pesquisa e educação; mostrar a força e a resiliência do grupo; destacar a história oral afirmativa, empoderadora e redentora da história cambojana; valorizar a presença dessas pessoas na cidade, que contribuíram com o cenário artístico, religioso e cultural.

As iniciativas do projeto consistem em uma exibição de artefatos, fotos, apresentações em escolas e eventos comunitários, além de materiais de domínio público disponíveis no website, criados em conjunto com os arquivos institucionais da *University of the Pacific* e a *Historical Society* e em parceria com o *Delta College*: um documentário de curta metragem e dez depoimentos gravados em vídeo. Há alguns feitos em khmer, outros em inglês; durações que variam entre uma e três horas; alguns que seguem a ordem cronológica da vida do entrevistado, outros não. Mais especificamente sobre o documentário *After the rain, the birds sing* (2014), há uma visão redentora na construção de uma comunidade de cambojanos em Stockton que transcende os limites e os habitantes da cidade e encontra na lembrança e, principalmente, na continuidade de tradições e rituais que o regime genocida tentou extinguir a celebração de uma identidade cambojana dissociada do trauma, motivo da presença dos refugiados e seus descendentes naquela cidade. Na música, nas roupas, nas comidas, gerações seguintes mostram que estão retomando não só para repetir o passado, mas fazendo uma ponte entre ele e o presente, para negar o apagamento que a ruptura do KV e para criar um movimento de acolhimento que afaste o isolamento social que muitos sofreram no país e na cidade.

Entre os vários depoimentos do documentário, o principal porta-voz desse discurso de cura é o artista e instrutor de dança Hann Soy. Vale ressaltar que as entrevistas do documentário não são necessariamente as mesmas do material bruto de coleta de histórias orais. Ele explica o título do filme:

Perdi muita gente durante esses tempos difíceis. Vamos colocar dessa forma, foram mais de duas milhões de pessoas. Alguns desses números eram minha família. Claro, outras famílias tiveram também esse número, e elas sentem isso de uma forma diferente. Eu sinto como se tivéssemos sido atingidos por uma grande tempestade. Mas após a chuva, as aves cantam (AFTER THE RAIN, THE BIRDS SING, 2014).

A esperança e a imaginação que marcam as falas de Soy ganham proeminência entre as demais nos 22 minutos de filme, em que ele discorre de forma a reconciliar aspectos conflitantes do testemunho de uma catástrofe: o choque entre o aspecto individual e coletivo do trauma; entre a geração que passou pelo genocídio e a seguinte; entre a possibilidade e a impossibilidade de narração da experiência. O artista vê através de seu trabalho a viabilidade de



se expressar de forma controlada a fim de exibir os lampejos do que foi: “A arte pode ser um flashback que você mostra”. Em suas pinturas da casa em que morara em seu país de origem, a faísca imaginativa da memória ganha vida, ganha materialidade, e então ele pode se ver de posse de algo que não mais existe a não ser quando passado de dentro de si para a tela em branco. Se a pintura é uma forma da linguagem de rememoração e reconciliação para si próprio, a palavra dita do testemunho é a ferramenta mais potente na relação com o mundo. Compartilhar a experiência própria, segundo ele, é diferente de ler um livro. Ele reforça, com suas palavras, o caráter testemunhal de quem fala e da potência imaginativa que permite o dizer, sendo os olhos do outro ao lado da experiência, mas também a razão de esperança no presente, pois, se a atrocidade está sendo contada, ela está porque alguém conseguiu sair do buraco para contá-la. “Agora que ela vê a luz do sol, ela tem que compartilhar o que era tão escuro no fundo do poço. E por que é tão brilhante aqui sob o sol? É isso que eu tenho que compartilhar com as próximas gerações que elas não entendem”.

Podemos contrastar essa fala com o depoimento de história de vida de Hann, que tem quase duas horas de duração e abrange desde os seus oito anos, quando o Khmer Rouge tomou o poder, até suas atividades na comunidade de Stockton, mais de trinta anos depois. Ao longo da história, vamos percebendo as marcas de um discurso de superação e o orgulho que é mobilizado quando fala das pessoas impactadas por ele, quando se apresenta em escolas da região. Essa história, recontada já dezenas de vezes em diversas ocasiões, inclusive “profissionalmente”, como palestrante convidado, resumiremos a seguir.

Após o golpe em 1975, mesmo não sendo morador de centro urbano, Soy teve sua casa desapropriada e não pôde manter seus pertences, morando na beira da estrada até ser designado para uma localidade. O Camboja foi separado em quatro regiões, com diferentes regras, mais rígidas ou menos, e diferentes regimes de alimentação; ele havia sido designado para a quarta, a mais severa. Depois de ser separado de seus pais para trabalhar no campo, entendia que o volume de trabalho e a parca quantidade de comida que receberia era uma condição de morte. Sua sobrevivência aconteceu porque, ao tentar capturar um rato na plantação para suprir a fome, o que não era permitido, foi pego e apanhou tanto que os soldados acharam que ele estava morto. Quando acordou no lugar para onde haviam levado seu corpo, aproveitou a oportunidade para fugir e tentar encontrar seus pais na vila para onde foram após o despejo, e os encontrou quase irreconhecíveis por conta da má nutrição. Lá, convenceu seus pais e os dois irmãos que tinham ficado com eles a empreender uma perigosa jornada tentando sair do país.

Cerca de metade do depoimento transcorre a partir do momento em que ele consegue, junto aos que sobreviveram de sua família, escapar do Camboja para a Tailândia em uma fuga de quase um ano pela mata, contando com o que conseguiam encontrar como alimento e com a sorte de não comerem algo venenoso, esbarrarem em soldados ou em minas terrestres. Isso coloca um destaque da trajetória de Hann nos campos de refugiados nos países vizinhos e no processo de serem selecionados por um país que acolhesse a família, que muitas vezes é tratado de forma mais superficial em relatos ou textos sobre o período; um processo ainda não explorado neste trabalho.

No testemunho de Hann, temos reafirmações de sua presença neste passado inverossímil, *“I was with them, I was one of the boys”*. Também nas memórias infantis, dessa vez de um garoto que trabalhou nas plantações, temos descrições de medo, esperança e resignação. Medo ao ser pego com o rato, motivação para superar os ferimentos de seu espancamento na esperança de conseguir encontrar seus pais – desejo resultante também de um sentimento de responsabilidade sobre seus progenitores, demonstrando a maturidade precoce forçada sobre Hann – e resignação na chegada ao vilarejo, quando vê boiando pelo rio diversos cadáveres. O cheiro de morte daqueles que já haviam sido seus vizinhos fez com que houvesse uma suspensão do medo de morrer, segundo o artista, enxergando na fuga a única opção possível.

Após conseguirem cruzar a fronteira, em 1979, os cinco membros da família Soy ficaram no campo tailandês, embaixo de uma árvore, recebendo alimento (alguns quilos de arroz e um frango semanalmente, mas já era muito comparado com a fome que passavam) e alguns itens, como bambus e folhas de palmeira, para construir uma estrutura que os acomodasse. A manutenção da vida também era feita pela coleta de coisas na natureza, que poderiam ser trocadas ou vendidas dentro do campo, além de trabalho em algum ofício. Ironicamente, não era permitido que ensinassem ou aprendessem inglês no campo, sob pena de prisão. Até 1985, enquanto ficaram lá, houve uma explosão populacional no campo. Cambojanos, chineses, vietnamitas, laocianos, entre outras nacionalidades, dividiam espaço esperando o momento de ir para o “terceiro país”, como era chamado aquele que os receberia como refugiados.

Os países escolhiam famílias para um teste e, se passassem, elas seriam levadas. O primeiro teste para o qual a família foi selecionada foi para a Bélgica, mas o patricarca falhou. Tiveram que esperar mais um ano até poderem entrar em outra lista, e conseguiram na estadunidense. Segundo Hann, seu pai conseguiu a vaga ao mostrar as cicatrizes e falar que

faria o que fosse preciso se seus filhos tivessem a oportunidade de estudar. Não era o que o teste exigia, mas funcionou, atestando a importância do corpo como evidência ressaltada por Fassin e Rachman durante este momento histórico (2009, p.243) para a conclusão de requerimentos de refúgio. Depois, tinham os testes fiscais, de saúde, em um processo burocrático e obscuro que durou um ano.

Em se tratando da busca por asilo, Fassin e Rachtman relatam o que poderia ser chamado de um novo regime de verdade, em que psicólogos e psiquiatras poderiam confirmar ou negar as alegações de um candidato a exílio ou refúgio baseado na personalidade, o quão confiável ele ou ela pode ser, ou, mais provavelmente, nas sequelas, se são compatíveis ou não com a violência relatada. Apesar de a validação de informações ser importante, neste contexto em que certificações de trauma psicológico aumentam as chances de asilo (podendo ser consideradas como prova), o trauma como conceito ganha espaço e uma outra gramática, uma gramática que deve ser absorvida por vítimas de perseguição a fim de concluir processos de realocação territorial. Ademais, se tivermos como exemplo a França da metade do século XX (curiosamente, período em que o Camboja ainda era um protetorado Francês), as atividades psiquiátricas relacionadas aos imigrantes eram acompanhadas de preconceito cultural e racial, e seus resultados diziam mais de uma mentalidade colonial que de psicopatologias (FASSIN; RECHTMAN, 2009, p. 226–227).

Com efeito, mesmo que inadvertidamente,

alguns órgãos de Direitos Humanos podem pressionar vítimas de perseguição ou guerras a alinhar suas experiências a uma linguagem estranha de direitos e violações. Da mesma forma, ONGs e projetos de psicossociais podem, acriticamente, incentivar a ideia de que falar e compartilhar suas histórias pode ser benéfico para as vítimas, mesmo que os indivíduos possam não se sentir prontos, ou não querer fazer isso (PALMARY Apud HAMBER, 2015, p. 8)<sup>23</sup>.

A partir de 1979, com o grande fluxo de cambojanos requisitando asilo na França, houve um fortalecimento do ativismo de forma menos radical e mais focado em objetivos específicos, assim como a consolidação de atividades médicas gratuitas para refugiados. O desenvolvimento do cuidado psiquiátrico de refugiados na França se alterou muito durante a segunda metade do século XX, com seu público variando de requerentes de asilo para vítimas

---

<sup>23</sup> Tradução própria do original: *Without knowing it, some human rights groups can also “pressurise” victims into recasting their experience and suffering into the unfamiliar language of rights and violations. NGOs and psychosocial projects, too, can uncritically push the idea that “speaking out” and sharing stories is beneficial to victims. However, individuals might not feel they want to, or are ready to, do this* (PALMARY Apud HAMBER, 2015, p. 8)

de tortura, e o cerne do atendimento, da experiência da imigração e isolamento cultural para a violência política, com o trauma sendo o centro de atenção no final dos anos 90 (FASSIN; RECHTMAN, 2009, p. 235).

Neste movimento, as figuras dos imigrantes e estrangeiros são substituídas pelas dos que buscam asilo e das vítimas de tortura; a saúde mental se torna uma ferramenta para regular o fluxo de refugiados; o trauma consiste em uma prova superior de verdade, enquanto a importância da experiência do exílio diminui; as provas das cicatrizes no corpo deveriam ser agora procuradas na psique (FASSIN; RECHTMAN, 2009, p. 249). Essa mudança não é linear e é uma visão sobre uma localidade específica, Comede, estudada por Fassin e Rechtman, mas demonstra que as burocracias envolvidas no processo de recepção de refugiados se alinham ao desenvolvimento de conhecimento no campo da saúde e à absorção desses movimentos por políticas públicas que afetam vidas de pessoas com origens muito distantes do país em que elas são implementadas.

Continuando a história da família Soy, mesmo após o processo burocrático, o grupo foi transferido para outro campo ao invés de receber o refúgio no país que o havia selecionado, onde mais um ano se passou sob as mesmas regras e promessas de que o processo de refúgio daria certo, desde que esperassem e não quebrassem nenhuma norma. Após esse tempo, no entanto, foram transferidos novamente para o primeiro campo por mais um ano, e depois, novamente, a viagem foi para outro campo, dessa vez nas Filipinas. Nessa nova moradia transicional, podiam aprender novas línguas e tinham oportunidades de trabalho: foi onde Hann aprendeu a desenhar. Desenhava cartões postais que contavam a história da guerra e os vendia, trabalho muito mais rentável que vender pães produzidos por outra pessoa. Ganhava em duas horas o que ganhava em três semanas carregando pão. Finalmente se sentia feliz no campo, tanto que não tinha vontade de ir mais para os Estados Unidos. Ficou surpreso com Manila, com os prédios altos e carros e por isso teve receio de ir para a América do Norte, onde o cenário urbano seria ainda mais sufocante. Entretanto, ele pensou que não podia se esquecer de onde tinha vindo, de qual era seu objetivo. “*Let’s keep moving, let’s put this thing away*”. Fica explícita uma certa ansiedade pelo distanciamento, mas, ao mesmo tempo, há uma reverência ao próprio país e à própria história, e não uma preferência pelo esquecimento que poderia estar contida na frase.

Quando chegou a Boston, não sabia falar inglês, e muito menos sabia como era a comida, a temperatura e a geografia da grande cidade: uma alienação compartilhada com a esmagadora maioria dos passageiros do avião que o levou até lá. Na escola que frequentava,

era mais velho que seus companheiros de turma e não conseguia se comunicar com eles – o bullying sofrido era compreendido como tal porque vinha também através de interações físicas, cuspes, outras crianças jogando seus pertences de seus irmãos no lixo, por exemplo. O desamparo era tanto que chegou a pensar que talvez seria melhor voltar para o Camboja, devido ao isolamento, à impossibilidade de se comunicar, às agressões, aos seus pais ficando doentes por causa do clima. Pelo menos a situação em seu país era, de certa forma, compreensível, porque acontecia em uma linguagem que ele conhecia.

Quando resolveu reclamar com a pessoa que apadrinhou a família, foi transferido para Stockton, em 1987, já com 17 anos, oito anos depois de sair de seu país de origem. Quando chegou à cidade onde vive até hoje, a mesma quantidade de tempo que havia vivido antes da chegada do Khmer Vermelho tinha transcorrido após sua fuga do Camboja. Aos 17 anos, estava na oitava série junto a alunos de 13-14 anos, mas não destoava tanto no tamanho dos demais colegas de turma. Na cidade californiana, havia mais natureza e a temperatura era mais amena, o que já era um alento. No entanto, também apanhou na escola, e tem uma cicatriz no queixo até hoje. Segundo ele, havia uma relutância para revidar as agressões, porque não saiu do país dele para estar em guerra. Mesmo nos anos seguintes, sem conseguir aprender a língua direito, tentava se fazer querido, se fazer reconhecido não mais como o gartoto refugiado, mas a partir de seus trabalhos artísticos. Já tinha mais de 20 anos quando se formou no ensino médio, mesmo sem ser fluente ainda na língua.

Em Stockton, ele pôde ajudar também outras pessoas do campo que chegaram como refugiados na cidade. Há um discurso de superação que não está preso ao trauma, mas ao que foi necessário para sobreviver: aprender uma língua nova, aprender que, diferente do que achava quando chegou ao terceiro país, ele não tinha que se apropriar de um novo eu adequado à localidade para tornar-se ele mesmo. Esse senso adquirido de autenticidade e sentimento ético de orgulho que permitem que ele queira conceder a entrevista e contar sua história não existia enquanto ele era um jovem no ensino médio. Porém, mesmo naquela época, ele sabia que essa impossibilidade não seria eterna. “*Opportunity doesn't get to you, you have to go get it. And that is my motivational speech*”. Com esse pensamento, Hann tenta levar sua mensagem para comunidades perigosas e faz palestras em escolas, tentando expandir o discurso de cura que incorporou como um valor universal pertinente tanto a pessoas em situação de vulnerabilidade quanto a jovens estudantes. Hoje, coleciona cartas de pessoas que se sentiram tocadas pelo que ele fala, estimuladas a nunca desistir. Aos 46 durante a entrevista, sente como se a história de quando tinha apenas 8 anos tivesse

acontecido no dia anterior.

Quando compartilho, eu sinto como se ainda estivesse na floresta. É uma história muito difícil de compartilhar, que nem todo mundo consegue. Essa marca eu carrego comigo para sempre, mas a vida continua, e o que está para trás, está para trás. Assim como eu posso aprender com cada um de vocês ferramentas para navegar o mundo, eu espero que eu tenha fornecido alguma ferramenta nova para vocês também nesse processo sem fim de aprendizado da vida (Hann Soy, em informação oral).

O discurso de cura incorporado na forma de contar sua história é uma reafirmação e uma habitação de um papel social relevante na comunidade de Stockton. O discurso de cura trabalha aqui em uma situação de retroalimentação: ele permite a inserção e a relevância dentro do refúgio, que ajudam no distanciamento e na caracterização do passado como irreversível, o que, por sua vez, fortalecem o discurso de cura e a singularização de histórias de sucesso, se aproximando muito do que é valorizado na cultura americana. Esse papel de relevância foi cristalizado na cerimônia de aquisição de cidadania. Como cambojano-estadunidense, Hann enxerga esse momento como um novo capítulo em sua vida, mesmo que não seja um catalizador de mudança da sua história. Em um momento da entrevista, ele mostra a foto do último dia no campo das Filipinas. Segundo ele, a família se surpreende por ele ainda ter essa foto. “Mas é claro que eu tenho! É um pedaço de história! ”. Enquanto a experiência do genocídio e do processo de refúgio são coletivas, e seus registros e cicatrizes conferem veracidade à sua expressão singular a partir do relato pessoal de Hann, o homem se distancia de um passado violento ao criar uma diferenciação, ainda que sutil, instável e não absoluta, entre a história e sua história. Hann Soy conclui que há uma grande comunidade de cambojanos em Stockton, que tem histórias parecidas, que também tem dificuldade com a língua. Mas de alguma forma, eles conseguem seguir seu próprio caminho e achar maneiras de viver.

### **O fortalecimento de uma identidade**

Enquanto esse movimento comunitário está no centro das atividades do *Stockton Oral History Project*, a transmissão geracional e, muitas vezes, familiar, é o cerne do *Cambodian Oral History Project*<sup>24</sup>. Esta iniciativa é fruto de uma parceria entre a *Brigham Young University* (BYU) – docentes, discentes, funcionários, juntamente com suas famílias e especialistas em história – e líderes Cambojanos da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, uma instituição mundial com mais de 16 milhões de fiéis espalhados em 160

---

<sup>24</sup> Disponível no site <https://cambodianoralhistoryproject.byu.edu/>. Último acesso em 23 de julho de 2021.

países, cuja missão é “ajudar todos os filhos de Deus a se tornarem mais como Jesus”.

O projeto em si, baseado no estado estadunidense de Utah, tem como objetivos capturar as histórias da geração perdida cambojana que estão desaparecendo (pessoas que tinham até sete anos no fim do regime do Khmer Vermelho); aproximar a juventude de seus pais e avós a partir da disponibilização de registros escritos e gravados (áudio e vídeo); criar um repositório de histórias orais que podem enriquecer a cultura cambojana; desenvolver em estudantes da BYU e locais cambojanos habilidades de escrita, pesquisa e língua estrangeiras; promover oportunidade de estudo acadêmico sobre a história local, narratologia e histórias familiares.

Dentro do site, as entrevistas de profundidade conduzidas por profissionais registradas em vídeo ou áudio e entrevistas feitas pelos times de jovens cambojanos em suas províncias natais, liderados por alguém com treinamento sobre os protocolos da entrevista com especialistas da universidade, são divididas entre aquelas que possuem tradução em inglês, aquelas que possuem vídeo, por província cambojana do entrevistado, gênero e período de nascimento do entrevistado. Há diversos recortes que podem ser feitos a partir da lista de depoimentos para filtrar as mais de 5000 entrevistas coletadas. Dessas, apenas 26 possuem tradução para o inglês. Além disso, postagens de blog funcionam como um diário de campo, uma forma de deixar a visão pessoal dos colaboradores em relação à experiência e de falar mais objetivamente sobre o projeto à medida em que ele vai se desenrolando, além de congratular e receber novos parceiros, construindo assim um grupo coeso.



Figura 3: Mapa de contagem dos depoimentos colhido. Fonte: Cambodian Oral History Project<sup>25</sup>

As entrevistas, conduzidas por colaboradores cambojanos nas províncias do país ou por colaboradores estrangeiros com imigrantes, seguem uma estrutura de perguntas que forcem o apontamento de nomes, datas e lugares: nome do depoente, nome dos pais, dos irmãos, dos avós, datas de aniversários, o ano e o signo do zodíaco khmer daquele ano, onde nasceram as pessoas mencionadas, etc. Sem seguir um padrão cronológico, como acontece em outros casos, a conversa é mais curta que a do subcapítulo anterior, com cerca de dez minutos em média (contando apenas as em inglês). Não é possível tomar o tempo das entrevistas, no entanto, como indicativos da proximidade à uma reconciliação causada pelo projeto dentro de uma comunidade, uma instituição, ou uma família, por exemplo. As curtas entrevistas gravadas e transcritas pela equipe da BYU não são sinônimas das relações que ocorrem

<sup>25</sup> Fonte: <https://cambodianoralhistoryproject.byu.edu/reflections-on-a-5000-interview-milestone/>. Último acesso em 25 de julho de 2021.



paralelamente, anteriores ou posteriores ao momento registrado para estudos futuros.

The screenshot shows the Borgen Magazine website. At the top, there is a navigation bar with categories: THE GOOD NEWS, BUSINESS & NEW MARKETS, POLITICS, CELEB, TECH, and WORLD. Below this is a breadcrumb trail: YOU ARE AT: Home » The Good News » How the Cambodian Oral History Project is Healing the Nation. The main content area features a large image of a man holding a baby, with a motorcycle in the background. Below the image is the article title 'How the Cambodian Oral History Project is Healing the Nation', the date 'ON NOVEMBER 1, 2020', and the category 'THE GOOD NEWS'. The article text begins with 'SEATTLE, Washington — Cambodia is a beautiful country in Southeast Asia known for its friendly inhabitants and tourist destinations, such as the ancient Buddhist temple Angkor Wat in Siem Reap. What some may not realize, however, is that under all that beauty lies a dark past. That is why the Cambodian Oral History Project is working to help heal the nation's scars.' Below the text is a section titled 'Cambodia's History' with a sub-header 'Cambodia's History' and a paragraph: 'Less than 50 years ago, Cambodia experienced "one of the worst mass killings of the 20th century." From 1975-1979, communist leader Pol Pot and his Khmer Rouge regime terrorized the kingdom of Cambodia in an attempt to create an agrarian socialist society. During that period, nearly two million Cambodians —'. To the right of the main article is a sidebar with a search bar, a 'BORGEM Magazine is an initiative of The Borgen Project.' notice, and a list of other articles under the 'THE GOOD NEWS' and 'POLITICS' categories.

Figura 4: Fonte: Borgen Magazine<sup>26</sup>

É curioso como a linguagem da cura e uma instrumentalização da esperança ganham corpo no jornalismo e na divulgação de iniciativas de história oral. No texto, há uma simplificação da dimensão histórica e uma visão linear no discurso de cura que favorece a proliferação de noções de superação/ progresso, além de destacar uma gramática do sucesso. Isso acontece em matérias dedicadas exclusivamente à divulgação desses projetos, uma vez que a pauta não é informada pelos problemas sociais presentes que podem ser consequências indiretas do Kampuchea Democrático, ficando carente de uma dimensão aprofundada do assunto que abordam. Não entraremos nesse mérito, uma vez que o gênero jornalístico, a organização midiática cambojana e as matérias internacionais sobre o período do Khmer Vermelho e suas repercussões exigiriam um capítulo exclusivo para aprofundarmos no tema, contrastando diferentes publicações, diferentes veículos, suas nacionalidades, o gênero textual usado dentro do jornalismo e também uma reflexão sobre o modelo de negócios e a

<sup>26</sup> Disponível no link: <https://www.borgenmagazine.com/cambodian-oral-history-project-healing/>. Último acesso em 19 de maio de 2022.

busca por cliques. Como alternativa, cabe o uso de diferentes artigos de mídias hegemônicas ou alternativas que forneçam mais vestígios não para pensar o jornalismo em si, mas para trazer diferentes informações e mobilizações discursivas disponíveis no espaço público digital.

O principal diferencial deste projeto é o volume de entrevistas e sua localização no mapa cambojano, fazendo um desenho não apenas da história em sua regionalidade, mas também incluindo as heranças para a próxima geração. Por exemplo, Hong Chanthy, moradora do distrito de Tuol Kork, nascida em 1986, ano do coelho, com apenas trinta anos de idade na ocasião da entrevista, relata sobre uma série de frustrações: o estudo até a sétima série, dificuldades em viver em harmonia e dificuldades financeiras. Ela não se recorda do ano de nascimento dos pais, que estão com quarenta e poucos e cinquenta e poucos anos, mas aponta que seu pai nasceu no ano do touro e sua mãe no ano do macaco. Conta que os trabalhos dos avós representavam para ela fazer o certo: os ofícios de policial e de construtor de um canal para ajudar as pessoas da localidade. Não sabe muito sobre a avó paterna, mas a materna é lembrada por sua força física e perseverança, ao trabalhar com carregamento de cana de açúcar em caminhões para criar suas duas filhas depois de viúva. Essa mesma força ela tenta usar no trabalho para sustentar os pais e pagar pela bondade e pela criação, ainda que seja difícil. Fala sobre a responsabilidade financeira recair também sobre ela, inclusive dos filhos do irmão mais velho, e como os irmãos mais novos (ao todo, são cinco irmãos) acabaram se envolvendo com drogas. O momento mais difícil foi ver o irmão sendo preso, mas ela apela para a religiosidade, para o pensamento de que, se forem justos, coisas ruins não acontecerão com eles. O entrelaçamento das memórias de sua vida com os problemas sociais do país, passados e presentes, a aparente valorização financeira como um meio para a estabilidade, as desigualdades de gênero vividas<sup>27</sup>, o senso cultural de responsabilidade da geração mais nova em relação à mais velha e a veia religiosa ainda muito presente no Camboja são valores que aparecem em muitos depoimentos.

Vale ressaltar aqui também, como passaremos sem nenhum pouso sobre questões religiosas, as muitas conversões de budistas para o cristianismo após o genocídio, principalmente após processos de refúgio, e a inserção de discursos religiosos em gramáticas de vítima ou de cura. Ainda que seja um assunto que informa sobre essa história e marca subjetividades, uma contextualização histórica e uma análise sistemática dos materiais deste

---

<sup>27</sup> Ao falarmos sobre desigualdade de gênero estamos partindo de um ponto de vista enviesado, sem levar em conta o contexto cultural cambojano, em que esta afirmação pode se confirmar ou ganhar outras nuances.

capítulo seria necessária, sendo pertinente em um desdobramento futuro.

Bout Bunrein, nascida em 1969, por sua vez, compara o período de fome e trabalho exaustivo sob o Khmer Vermelho sobre o qual fala brevemente com a vida atual. “Agora, a vida não é difícil. Nós comemos, vamos para o trabalho, é fácil. “Tem tempo até para sair”, afirma a senhora, cujos passatempos consistem em “conversar” e “sentar por aí”. Bout fala sobre a família de fazendeiros, casada, com direito a dote de dinheiro para a família do noivo, mais de mil (a moeda não é mencionada, mas é considerada uma boa quantia). Ela conta que se tornou viúva em 2010 e depois passou a viver com seus cinco filhos, cuidada por eles. Matricular seus filhos na escola, ainda que a situação financeira não fosse confortável, foi a forma de garantir que eles conseguissem empregos, ganhassem dinheiro e, assim, fossem felizes.

É importante notar que para chegar à resposta à pergunta “Como você ajudou sua família a ser feliz?”, para a qual a resposta foi a anterior, houve outras perguntas que direcionavam para o assunto de escolaridade. A educação como uma forma de ascensão social sempre foi um valor forte no Camboja, como visto na entrevista com B.P., e se faz presente em diversos depoimentos sobre a vida anterior ao regime. As respostas curtas, as perguntas diretas e o pouco divagar no testemunho, fazem com que os sentimentos e mesmo as memórias não aflorem, e a entrevista passe a constituir um resumo muito pontual de vida. Mas, com isso, temos o destaque do que fica de mais relevante e latente: a importância dada ao dinheiro e à estabilidade que vem com ele, a dificuldade de engajar em alguma atividade no tempo livre e um discurso que aparenta ser de uma pessoa muito mais velha do que de uma mulher com 47 anos de idade na época do registro, deixando explícito como a catástrofe impacta a temporalidade de uma vida. Esse impacto, no entanto, se formos encaixar nas categorias apresentadas até aqui, pode ser visto em um discurso de vítima, como o de B.P., ou de cura, como o de Hann Soy (aqui uma temporalidade afetada ao ser possível enquadrá-lo como uma pessoa que tem a transmissão de sabedoria como seu objetivo de vida). Mas também há discursos neutros, como este. Essa neutralidade deve ser valorizada justamente por vazar as categorizações, indicar sua singularidade e escapar de uma lente que insiste na dicotomia entre trauma e cura.

### **Descrições de violências**

Por fim, o *Cambodian Women's Oral History Project*<sup>28</sup> é uma iniciativa que prioriza as histórias de mulheres e tira do silêncio violências de gênero muitas vezes apagadas do rol de atrocidades descritas no genocídio, ou então contadas fora dessa perspectiva. Do total de 24 testemunhos coletados pelo país inteiro, o portal disponibiliza apenas o de cinco mulheres, todos gravados em 2013: entrevistas de cerca de dez minutos em khmer gravadas em vídeo, com um trecho selecionado pela narradora destacado e a transcrição em inglês embaixo.

O projeto comandado pela pesquisadora Dra. Theresa de Langis junto a estudantes cambojanos tem sua base em Phnom Penh, é financiado pela própria acadêmica e tem o objetivo de aumentar a compreensão sobre as maneiras como mulheres foram distintamente impactadas pela atrocidade por abusos baseados em gênero – histórias negligenciadas e silenciadas por quase 40 anos, segundo a pesquisadora, tanto que o ECCC não discriminava dentro das acusações de crimes contra a humanidade os crimes de violência sexual ou o casamento forçado na época das entrevistas; hoje, casamento forçado já é uma das categorias de violações endereçadas pela corte. O projeto possui um rigoroso processo de consentimento informado e atenção especial à segurança psicológica e bem-estar das narradoras, visto que o foco é recontar suas histórias traumáticas, como é descrito nos termos do site. Este caráter ganha ainda mais relevância se levarmos em conta como, por muito tempo, acreditava-se que estupros eram proibidos pelo regime como “delitos imorais” e exemplarmente punidos quando aconteciam; o que ocorria, no entanto, era a leniência com os perpetradores e a vergonha, culpa e punição das vítimas, impedindo que os relatos e a busca por justiça viessem à tona na época e posteriormente.

Uma das histórias contadas que exemplifica esse cenário é da vietnamita Ouk, vizinha de Sok Samith (com 52 anos na época da entrevista, em 2013), que contou como a mulher fora coagida a trocar sexo por informações sobre seu marido, que havia sido levado para a linha de frente na guerra. A exploração sexual contínua por uma figura poderosa do vilarejo que teria tais informações, adquiridas tanto pela posição quanto pela espiritualidade investida em seu cargo, levou a uma gravidez. Quando a gravidez foi descoberta, Sok foi presa, torturada por delitos imorais. Os homens nunca recebiam as mesmas punições. No caso do estupro dela, ele foi mandado para outro lugar, enquanto as mulheres, mesmo as grávidas como Ouk, eram torturadas, com as marcas visíveis para todos sendo um motivo de vergonha e de humilhação. Depois da liberação, o perpetrador voltou ao vilarejo como se nada tivesse

---

<sup>28</sup> Disponível no link: <http://cambodianwomensoralhistory.com/>. Último acesso em 20 de maio de 2022.

acontecido.

Os excertos selecionados e escritos, sem exceção, são descrições de momentos pontuais de violência brutal. Um dos mais surpreendentes é contado por Kim Khem, uma senhora de 80 anos na época da gravação. Ela relembra que foi presa por pedir para enterrar sua mãe após sua morte. Depois da separação de famílias, a expressão de sentimentos podia ser punível, uma vez que os laços afetivos entre as pessoas deveriam ser quebrados e essa devoção familiar deveria ser direcionada ao *Angkar*. Com todos rituais de casamento, nascimento e enterro e outras cerimônias religiosas suspensos, o pedido para velar o corpo da mãe foi o suficiente para que Khem fosse levada pelos soldados. Ela morava junto com seu filho, novo demais para poder se afastar da mãe, e, apenas mediante sua súplica, conseguiu que os soldados o amarrassem em um pano em seu peito e não o deixassem sozinho enquanto a levavam para a prisão, com as mãos atadas atrás de seu corpo, espetada pelos espinhosos galhos da palmeira-de-açúcar que usaram como amarra. Aquele era seu único filho; os outros, já eram do *Angkar*. Quando chegou ao *killing field*, juntou-se a um grupo de mais 11 mulheres, que apanhavam enquanto se dirigiam para a área central do lugar. Ela se lembra do cheiro do local, que indicava que várias pessoas já haviam morrido ali.

Os soldados cavaram um buraco enorme e uma a uma, matavam as mulheres batendo em suas cabeças com um bastão. Quando morriam, eles as jogavam no buraco e cobriam com galhos de árvores, para impedir que o corpo inchasse e fedesse. A cada assassinato, os soldados zombavam: “Você comeu frango frito! Você comeu sagu cozido!”. Essas acusações acrescentavam à crueldade, considerando que a maioria ali estava faminta. Falar de comida, tentar achar comida que não era a dada pelo governo, reclamar de fome, tudo isso poderia acarretar em punição. Kim foi a última da fila. Eles a ordenaram “Vovó, entre no buraco”, que era mais profundo que sua altura. Ela caiu de cara, com o bebê ainda amarrado em seu peito. Eles cobriram seu corpo inconsciente com galhos de palmeira, mas ela ainda estava viva. Quando ela acordou e conseguiu sair da cova coletiva, foi capturada, amarrada e levada à prisão. Não fica claro no relato se esperavam que ela estivesse morta, se fizeram seu “enterro” apenas como parte da tortura, se a prenderam só por ser uma pessoa estranha claramente torturada andando pela área, mas em qualquer uma das hipóteses, a disciplinância com a vida fica explícita.

Segundo Kim, havia mais de 600 pessoas na prisão, ela estava lotada. Seu filho ainda estava amarrado em seu pescoço e, no sétimo dia de prisão, eles ainda não haviam comido ou bebido nada. Algumas crianças choravam e bebiam a própria urina para saciar a sede. Uma

mulher que viu a situação de Kim, amarrada e com seu bebê chorando pendurado no pano em seu pescoço se ofereceu para desamarrá-lo, dizendo que já não temia mais a morte. E assim como antecipado, com a morte ela foi punida pelo seu gesto de preocupação e seu corpo levado para fora da prisão. O bebê sedento, agora desamarrado, chorava e tentava ir até as crianças para tentar conseguir um pouco do que elas estavam bebendo. Ouvindo o som do choro, os guardas chegaram, pegaram a criança que tentava escalar sua mãe, que ainda tinha as mãos atadas às costas, e pisaram em sua cabeça. Khem conta que ouviu apenas o som “*Knj*” e viu a língua de seu filho para fora. Ele havia morrido na hora. O depoimento termina aí, com Kim chorando enquanto termina de recontar este episódio de suas memórias.

As histórias de brutalidade e de injustiça buscavam em sua publicização uma mudança no tratamento da violência de gênero ainda não contempladas pelo ECCC. Apesar disso, essa iniciativa não é única e o apelo para a revisão do tratamento de vítimas desse tipo de crime é tema também de projetos educativos disseminados pelo governo. Apesar dos inúmeros exemplos de severidade do regime, um dos depoimentos também demonstra alguns lugares de cumplicidade e manobras que conseguiam coexistir e traziam uma possibilidade a mais de sobrevivência no cotidiano. Um desses recursos aconteceu, no caso de Prak Sinan, justamente no meio de mais uma violação, o casamento forçado. Segundo Prak, que tinha 59 anos na época do relato, ela e mais 38 mulheres foram levadas por membros do Khmer Vermelho para uma reunião sobre a qual não sabiam nada. Neste encontro, cada uma foi pareada com um homem que nunca tinham visto antes, e o casamento foi realizado rapidamente, contrastando com a tradição cambojana em que a celebração do matrimônio é realizada por um monge budista, junto a toda família e amigos, e podia durar vários dias. Ela foi ao próprio casamento sem saber, utilizando as calças gastas do trabalho na construção de um dique. Depois da formalidade e de um jantar, cada casal foi levado para uma cabana para consumir a união. Na primeira conversa dos dois, ela argumentou que mal tinha comida para se sustentar, seria uma temeridade engravidar naquela situação; quando o país fosse livre novamente, ele poderia procurar a família dela e eles se casariam da forma tradicional.

Por conta da comunicação discreta entre as mulheres na refeição comunitária após a cerimônia, ela já sabia que membros do Khmer Vermelho espionavam os quartos para garantir a consumação do matrimônio, e foi o que fizeram, para prevenir punições severas. Sinan contou que somente as mulheres conversavam entre si, não ousavam falar com os maridos até que estivessem sozinhas com eles; e falar era o que poderiam fazer. Não podiam recusar relações íntimas. O casal não morava junto, como acontecia com a maioria, apenas

eram permitidas visitas esporádicas, tanto que Prak viu seu marido um total de quatro vezes durante o regime. Quando o homem chegava em casa, trazia itens de higiene pessoal da sua unidade no exército, e ela sentia pena de vê-lo ir embora. O pacto de respeitar o desejo de não ter filhos da mulher continuou de pé após a noite de núpcias; ele entendia as razões. No fim, prometeram se encontrar novamente nos tempos de paz.



Figura 5: Prak e seu marido, em foto tirada pela pesquisadora Theresa de Langis em 2013

### **A tensão entre o coletivo e o individual**

No gesto discursivo do testemunho, existem lentes, enquadramentos para vê-lo e encontrar nele gramáticas de vítima e cura, trauma e agência, simbolismo e singularidade, história e memória, e todas as interseções entre essas categorias que não conseguem dar conta totalmente da vida vivida. Cabe salientar que

Mais que isso, para os sobreviventes, o ato de testemunhar parece significar uma possibilidade de formular sobre as experiências da catástrofe, mesmo diante da consciência de que essas formulações podem não lhes garantir um conforto da compreensão, um retorno ao tempo passado ou um horizonte de redenção e cura (MANNA; LAGE, 2019, p. 44).

No pós-guerra, os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, mais pobres de experiência comunicável, pois foram experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência da guerra de trincheiras, a experiência econômica da inflação, a experiência do corpo pela guerra e ética pelos governantes (BENJAMIN, 1987). Portanto, a síntese narrativa dessas memórias, prescindide de um gesto imaginativo para sua publicização. O discurso de vítima, apesar de conter uma temporalidade que transcende a vida presente e só enxergar

futuro promissor em uma existência outra, ainda assim conseguiu ser publicizado. Além disso, em alguns casos, esse tipo de fala permite que se fortaleça a linha tênue entre perpetradores, vítimas e espectadores, criando uma identidade que distancie grupos que possam ser misturados em narrativas mais amplas, relegando as práticas genocidas a um “outro”. Segundo Münyas,

Aparentemente, membros subalternos do Khmer Vermelho, que podem não estar envolvidos em sérios abusos de direitos humanos e se veem como vítimas do regime, falam com seus filhos sobre essa história de uma maneira similar a como as vítimas se pronunciam. Eles podem falar sobre a fome, o trabalho extenuante, a separação de famílias e a morte de familiares. Nas palavras de uma membra do Khmer Vermelho na vila de Sro Yong, temos o exemplo: “Sim, eu digo a ele [seu filho] sobre o trabalho duro e a falta de comida, mas eu não conto sobre a tortura”. Aqueles que se juntaram à luta do KV nos anos 80 ou posteriormente, e não tiveram envolvimento nos eventos entre 1975-79, também podem se manifestar sobre a história de forma parecida, uma vez que eles são sobreviventes que perderam familiares e sofreram das práticas genocidas no KD (MÜNYAS, 2008, p. 419)<sup>29</sup>.

Alguns discursos não vêm à luz, mas ainda sobrevivem nas memórias daqueles educados nos campos do Khmer Rouge sobre os invasores inimigos sem serem expostos a informações suficientes sobre as atrocidades do regime. Nesse sentido, a disputa pela memória continua, assim como a disputa por narrativas que ajudem a organizar uma identidade que continue firme após o genocídio em que a destruição era palavra de ordem, seja a identidade cambojana, com seus valores e tradições, que crie uma comunidade em um país outro tentando garantir qualidade de vida, ou uma identidade como khmer vermelho que se marca também como vítima do genocídio, mas presente na luta anti-colonial.

O que significa trazer uma profusão de relatos breves a uma cartografia que pressupõe uma atitude estética em relação ao que é colocado à frente? Para Guimarães, diferentemente de uma postura teórica, instrumental, moral, o foco está na presentificação de conteúdos da experiência que destacam a atualidade e a disposição interna de nossa própria experiência (GUIMARÃES, 2004, p. 4). Colocar-se ao lado da experiência, como um princípio teórico, serve eticamente no contexto das atrocidades? É necessário o esforço para que cada história trazida não nos aproxime das figuras de *voyeurs* da tragédia em todos seus ângulos; é

---

<sup>29</sup> Tradução própria para o original: *It appears that lower Khmer Rouge cadre, who may not have been involved in serious human rights abuses and see themselves as victims of the regime, may tell their children about this history in a similar fashion to how victims do. They may talk about the starvation, the strenuous work, separation of families and lost family members. The words of a female former Khmer Rouge in Sro Yong village exemplify this: “Yes, I tell him [her son] about the hard work and the lack of food. But I did not tell him about the torture.” Those who had joined the Khmer Rouge struggle in the 1980s or later, and had no involvement in the events of 1975–79, may also talk about this history in a similar way, since they are survivors who lost family and suffered from the regime’s genocidal practices* (MÜNYAS, 2008, p. 419).



necessário que as diferentes histórias trazidas, vestígios plurais da história, tenham um destaque que demonstrem a complexidade do genocídio e de suas consequências, inspirando nos leitores não apenas um gesto estético, mas também um gesto ético, não um colocar-se ao lado como apreciador de desventuras ou dos discursos “corretos” sobre elas, mas fazendo coro a um desejo de justiça que deve se alastrar para além do contexto deste trabalho, apesar de ser um gesto que se complexifica na tensão entre o coletivo e o individual.

Segundo Araújo e Santos (2007), a história oral permite abertura para depoimentos que subvertem a lógica e o objetivo político da história dita oficial, até porque uma consequência da invisibilização de subjetividades é o ressentimento, que compromete a reconciliação. As narratividades aparecem na tentativa de presentificar o passado e atuam contra o apagamento dos afetos que marcaram as relações individuais e comunitárias, fazendo do testemunho uma motivação para as lutas por direitos e contra a perda da própria identidade. Elas fortalecem os mecanismos para lidar com sociedades pós-guerra, que ocorrem em diálogo com o passado e cujos principais atores são a juventude, em um movimento de construção de sentido. Ao mesmo tempo, são as construções de trabalhos mais extensos e construções de comunidades e identidades que incentivam esse diálogo no espaço público. Se a juventude pode herdar o trauma e uma sociedade repleta de problemas sociais, é ela também um agente que construirá, a partir dessas heranças, conflitos futuros ou uma paz duradoura.

Para um pesquisador de fora deste movimento, os testemunhos compelem também a nós, o “outro”, a sermos testemunhas das individualidades, da catástrofe coletiva, e das altivas histórias de sobrevivência. Segundo Benjamin (1987), a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores, e eu adicionaria, é a fonte que possibilita a construção de diferentes futuros. Para o filósofo alemão, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Deixamos aqui então as palavras daqueles que foram testemunhas oculares, que viveram o período sobre a qual estamos falando, para que elas criem uma atmosfera de apreensão da experiência pelo leitor.

## **CAPÍTULO 3 – TRABALHOS ESTÉTICOS PARA A PUBLICIZAÇÃO DE DISCURSOS: A ARTE SOBRE O GENOCÍDIO**

O que é específico da experiência estética é o fato da comunicação de experiências se realizar por meio de performances artificiais: “o objeto artístico torna-se o medium de uma presentificação de experiências”, sem que ele mesmo esteja inserido em um contexto de experiências determinado: são aqueles que se engajam na experiência estética que se servem deste medium para tomar consciência de suas próprias experiências. (...) A percepção estética coloca em jogo uma relação experimental entre a significação dos objetos estéticos e a nossa experiência presente, ao permitir fazerem os uma experiência com as experiências presentificadas pelos objetos. (GUIMARÃES, 2004)

### **3.1 A CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO: O FAZER LITERÁRIO E O FAZER FÍLMICO DAS LEMBRANÇAS DE UMA FILHA DO CAMBOJA**

Na tentativa de encontrar gramáticas possíveis e sentidos abertos para comunicar a tragédia, o trabalho estético das criações artísticas se destaca como um meio ímpar, justamente porque, por definição, solicita a contemplação estética do interator. Aqui, pensaremos obras de arte como produtos em que a mensagem é trabalhada e preparada anteriormente para a publicização e difusão; em que, ao propor uma experiência do outro em relação a si próprio, tem uma relação lúdica com o processo entendimento ao invés de buscá-lo como resultado.

Por um lado, explorando testemunhos individuais em iniciativas diversas da área da comunicação, da história ou ainda do direito, há a espontaneidade própria das entrevistas e do registro em tempo real do que é falado. Por outro lado, na maioria desses casos, o tempo de exposição e de preparo do que é de fato exibido é curto, fazendo com que o caráter acontecimental e de evento ganhem o primeiro plano. É possível argumentar que essa característica acontecimental também esteja presente quando analisamos obras que arte. De acordo com Heidegger, a experiência com as obras de arte seria indeterminada e incerta, em que o significado (já codificado), seria retardado em prol de uma abertura reconfiguradora que possui uma dimensão acontecimental, que deixaria pouco ou nenhum espaço para uma poética do cotidiano (FILHO, 2009, p. 21).

É na obra de arte que o autor enxerga o acontecimento da verdade e o cotidiano não poderia oferecer uma sequência ininterrupta desses acontecimentos. É a arte que origina possibilidades, ela é quem abre o campo dos possíveis, a cada vez, acontece de modo singular e histórico. Ao fazê-lo reinventa os cotidianos e o marca com

características (FILHO, 2009, p. 21).

Pensando numa autobiografia, o tempo de curadoria e preparação do texto e a descrição cronológica típica do gênero literário fazem com este seja um material artístico que se alimenta do cotidiano e tenta, em seu conteúdo, descrevê-lo e fazer sensível algo que seria muito mais difícil de se comunicar de outra forma. E é justamente nesse aparecimento que temos uma imagem do cotidiano tão difícil de se apreender dos textos históricos ou dos testemunhos que analisamos até agora.

O livro *Primeiro eles mataram meu pai*, escrito por Long Ung, conta a história dos anos que a autora viveu sob o regime do Khmer Vermelho, iniciado quando ela tinha apenas cinco anos. O desejo de registrar essa suas palavras e suas vivências veio após assistir a uma entrevista, em 1998, do ditador Pol Pot, que comandou o regime, em um canal de televisão. A entrevista veiculada após a morte do condenado por crimes contra a humanidade dizia que o que foi feito pelo Khmer Vermelho, foi feito por amor. Apesar de a ativista de direitos humanos graduada em Ciência Política desejar ser uma jornalista e ser entusiasta de histórias, seu livro não nasceu de um antigo sonho de escrever, mas do desejo de negar o legado de Pol Pot. O trabalho textual poético aparece aqui para disputar a memória. Com efeito, hoje, seu livro é adotado em algumas escolas como parte do material didático.

A publicação da primeira edição só aconteceu nos anos 2000, depois que a autora desenterrou relatos escritos no colégio, nos Estados Unidos. No processo de refúgio nos país, foi mostrada a imagens da diversidade dos grandes centros cosmopolitas que a esperavam. No entanto, ela foi recebida em Vermont, “o estado mais branco do país”<sup>30</sup>, junto com seu irmão mais velho e sua cunhada. Apesar do esforço para suprimir sua identidade, suas lembranças e se adequar, mudanças em seu corpo durante a adolescência fizeram aflorar as memórias suprimidas, que ficavam latentes apenas em pesadelos. Estimulada por uma professora naquele espaço em que ela contrastava com as demais crianças a colocar sua experiência no papel, ela o fez. Mas a intenção de reelaborar e gravar essas palavras no espaço público veio a partir de uma resposta emocional.

Já na abertura do livro, a nota da autora oferece suas palavras como uma história sobre sua vida, mas expande a noção do texto como uma vivência pessoal para dar a ele a marca de uma história coletiva: “Embora estes acontecimentos façam parte da minha experiência de

---

<sup>30</sup> Palavras da própria autora em uma palestra na Universidade de Boston, disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=DYZxS8tNz7w&t=3s&ab\\_channel=BostonUniversity](https://www.youtube.com/watch?v=DYZxS8tNz7w&t=3s&ab_channel=BostonUniversity). Último acesso em 25 de abril de 2022.

vida, minha história está refletida na vida de milhões de cambojanos. Se você tivesse vivido no Camboja durante aquele período, esta seria também a sua história” (UNG, 2017). Em uma entrevista no Festival Internacional de Toronto (*Toronto International Film Festival*, ou TIFF), Ung conta sobre as várias pessoas de sua família que entrevistou, a profunda pesquisa que fez para escrever, de forma que conseguisse completar as lacunas da sua memória de infância com a maior fidelidade possível às histórias de outros sobreviventes, afinal, “eu não sinto que essa história é minha”, afirma<sup>31</sup>. Apesar das inspirações e referências, a escrita é um processo solitário, em que os fluxos de pensamento e a exploração dos sentimentos ganha clareza e transparência através das palavras, principalmente se comparado com a versão filmada.

Para Benjamin, é difícil encontrar alguém que saiba narrar devidamente, como se estivéssemos perdendo a capacidade de intercambiar experiências (BENJAMIN, 1987, p.198). Ainda que o silêncio seja uma peça importante do relato da guerra, no caso do Camboja, o tempo faz com que a experiência amadureça, a pessoa se distancie dela de certa forma, e que ela possa ser narrada. A autora descreve os acontecimentos com as palavras que têm, excluindo qualquer ideia dispensável. É na narração de suas memórias e seus sentimentos a partir da voz da criança de nove anos que ela encontra uma forma de falar sobre o genocídio; uma vez que ela o conta no tempo verbal do presente, a descrição de sua vida não nos dá material para intelectualizar a experiência da atrocidade nos dias de hoje, mas nos oferece a latência daquela atmosfera de impossibilidade e, desde o início, a incompreensão dos motivos que levaram aquilo a acontecer, bem representados na mente pueril infantil.

Esta linguagem, no entanto, não a exime de um cuidado na hora da escrita, muito pelo contrário. A autora compara a produção literária de suas memórias à criação de uma ficção científica: nada pode ser dado como garantido. Falar que praticamente não havia calçados para usar não é suficiente; é preciso dar ênfase aos calos que vão se formando, à resistência que a pele do pé vai ganhando neste doloroso processo, a como, ainda que as solas não se machuquem mais, as lâminas da grama alta ainda podem cortar os tornozelos.

Em *Primeiros eles mataram meu pai*, a história é contada em primeira pessoa, no presente do indicativo, afinal, “o testemunho se dá sempre no presente. Na situação testemunhal, o tempo passado é tempo presente” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69). A

---

<sup>31</sup> Entrevista disponível no link: [https://www.youtube.com/watch?v=3KCj5z1KZgo&t=18s&ab\\_channel=vivemone](https://www.youtube.com/watch?v=3KCj5z1KZgo&t=18s&ab_channel=vivemone). Último acesso em 25 de abril de 2022.

criança Ung vivia em Phnom Penh com seu pai, sua mãe e seus cinco irmãos, Geak, Chou, Kim, Keav, Khouy e Meng. A mais nova tinha três anos de idade, e os mais velhos, oito, dez, quatorze, dezesseis e dezoito anos de idade, respectivamente.

No livro, Loung conta que seu pai trabalhava como parte da guarda de Lon Nol, o que o garantia uma ótima condição financeira e distanciava a qualidade de vida e a educação dos filhos da maioria das outras crianças cambojanas. Se, por um lado, Panh se lembra da insegurança e hesitação em relação à chegada dos soldados do Khmer Vermelho em Phnom Penh<sup>32</sup>, por outro, Ung descreve a animação das pessoas, aplaudindo e se alegrando, apesar de seu pai não ser uma delas e já rapidamente se preparar para sair da cidade, como viria a ser instruído pelo próprio KV.

Saindo de casa no carro mais simples da família para se fingirem de vendedores, temendo represália pelo patriarca fazer parte do governo anterior, eles seguiram a ordem do Khmer Vermelho de evacuar a cidade, a fim de evitar os bombardeios que nunca viriam, e foram em direção à vila onde um tio morava. A viagem durou sete dias de caminhada depois de a gasolina ter acabado, carregando o que fosse possível nos braços, principalmente comida. O cansaço e a fome começam a ser sentidos a partir desse movimento, nos primeiros dias do regime, uma vez que já nesse primeiro deslocamento foi descoberto que não haveria volta daquela marcha.

Phnom Penh tinha então dois milhões de habitantes, e esse era aproximadamente o número de pessoas que esvaziou a cidade em 72 horas. Vale destacar que o início do relato é dedicado a descrever a vida na cidade, as brincadeiras entre as crianças, a profusão de pessoas e comerciantes nas ruas, as comidas gostosas, as relações de flerte entre os jovens, a descrição das classes sociais, marcadas na narrativa infantil pelo número de quartos na casa, acesso à educação (em Khmer, Chinês e Francês), à água corrente e à comida. Também é explorada a relação da população com os bombardeios no interior do país e o consequente aumento de pessoas na capital e insatisfação com o governo e a força policial cambojana. Ainda que em um período muito curto de tempo aconteça o êxodo de Phnom Penh, a narrativa ajuda a suavizar ideia de ruptura (que traz consigo um falso imediatismo sobre a aplicação e compreensão das novas regras, valores e diretrizes que regeriam a vida no país), presentes na maioria dos textos jornalísticos sobre o tema. Além disso, também menciona que o mesmo ocorria simultaneamente em outras cidades como Battambang e Siem Reap, fato muitas vezes

---

<sup>32</sup> Segundo o documentário *A imagem que falta* (Panh, 2014). Ver a seção 3.2.

negligenciado.

Eventualmente, a família chegou Krang Truop, mas não sem antes aprenderem com soldados, em uma base militar no caminho, sobre a existência do “*Angkar*”, “a organização”, que se tornara o novo governo do Camboja, e ouvirem sobre execuções durante a noite, sobre as quais não poderiam comentar para evitar perseguição. A vida nessa vila agrária com a família começa a mostrar ao leitor como a igualdade buscada pelo Khmer Vermelho não era tão equitativa assim, apesar de os cabelos terem os mesmos cortes e as roupas todas terem sido tingidas de preto, para se livrarem da vaidade criada pelo “corrupto ocidente”. Até mesmo as palavras foram padronizadas e os títulos abolidos para tornar as pessoas mais iguais: pai é “*poh*” e mãe é “*meh*”, sem diminutivos ou apelidos.

No entanto, os Ung só puderam se instalar com a autorização do chefe da vila (criando uma primeira distinção hierárquica, considerando também seus ajudantes e soldados) porque os familiares eram considerados pessoas de base, ou seja, pessoas que já atuavam como fazendeiros e cultivavam para sobreviver, que eram favorecidas pelo KV com mais comida, menos trabalho e menos vigilância. Há uma separação tácita entre as pessoas de base e os novatos. As pessoas vindas da cidade eram a “terceira classe”, e precisariam se esforçar mais, por mais tempo e sob uma atenção intensa para se tornarem mais leais ao *Angkar*. “Para a sociedade do Khmer Vermelho, só bons trabalhadores são valiosos, o resto é dispensável” (UNG, 2017, p. 69). O medo de serem descobertos fez com que, após a mudança de uma família que talvez pudesse reconhecê-los, os Ung buscassem um outro lugar para morar.

A partir dos depoimentos lidos de diversas fontes já citadas neste trabalho, as informações sobre deslocamento parecem ser conflitantes com a rigidez e a letalidade do regime. Isso porque os muitas vezes são ocultados dos textos os acampamentos de transição do Khmer Vermelho, onde pessoas ficavam esperando por uma vaga em alguma vila – para onde a família Ung foi depois de sair Krang Truop). Outro ponto deixado de fora de muitos relatos é que a condição de vida anterior ao regime podia trazer alguns benefícios, ainda que momentaneamente: apesar de o dinheiro não valer nada, joias e ouro escondidos em bainhas de roupas ou bolsos secretos em malas ainda podiam ser trocados por comida, ou comprar um realocamento mais rápido, como foi o caso, mesmo havendo risco de denúncia, prisão e morte.

O transporte de caminhão, os únicos veículos que eram permitidos no novo regime – informação contraditória com outras encontradas durante a pesquisa<sup>33</sup> –, com paradas em

---

<sup>33</sup> O vídeo “A vida de um técnico ferroviário” mostra o investimento do Khmer Rouge neste modal. Disponível

diversos pontos no caminho, levou a família ao novo destino selecionado pelo Khmer Vermelho, Anlungthmor, em julho de 1975. A estadia nesta localidade durou pouco, já que o período das monções, que começa em maio e vai até outubro, tendo sido muito intenso, diminuiu drasticamente a comida disponível. A fome é praticamente uma personagem da narrativa e a descrição sinestésica dos seus efeitos torna o livro muito mais potente que a adaptação filmica, neste sentido. Os braços magros, o rosto fundo, a barriga e os pés inchados, o cabelo cheio de falhas devido à falta de nutrientes, a textura plástica da pele, o ódio que brota muito mais facilmente, a culpa de comer e não dividir com a família quando conseguem surrupiar algum alimento, a inveja das pessoas de base, os riscos aceitos de roubar comida, o aumento das chances de sofrer alguma intoxicação e morrer por isso por conta da insegurança alimentar. Tudo isso é constante ao longo do texto e a presença da fome faz com que a descrição seja muito mais eficaz que uma imagem para mobilizar uma gramática para a atrocidade, até porque uma imagem desperta sentimentos mais difusos. A imagem criada pelas palavras nesse caso desperta outros, mais direcionados, mais informados e, eu diria, mais potentes.

Da mesma forma, o silêncio ocupa um lugar central na trama, devido ao medo de perseguição, à falta de confiança, à impossibilidade de criar amizades, à tristeza, à proibição de debates e reuniões que não fossem as partidárias e à exaustão. A presença do silêncio nesta atmosfera de impossibilidade é opressora. “Todos aprendemos a expressar nossas emoções silenciosamente” (UNG, 2017, p. 128).

A fuga de Anlungthmor foi feita a pé até o local de transição em que estavam antes, e de onde partiram para Ro Leap. As datas marcadas no início de cada capítulo no livro foram colocadas a partir das lembranças e estimativas de Loung e seus irmãos posteriormente, uma vez que relógios, calendários e quaisquer outras formas de controle do tempo que não viessem a partir da observação da natureza foram banidas baseadas na ideia de perfectibilidade do KV. Com a autorização do chefe da vila, a família ganhou uma casa, mas, em contrapartida, teve várias de suas roupas mais chamativas, até então escondidas nas malas, queimadas e relógios confiscados, já que, naquela sociedade, não havia necessidade dessas diferenciações.

Além das pessoas da cidade, ou que já possuíam uma “ética de trabalho urbana”, professores, médicos, membros do governo e também pessoas de outras etnias eram indesejadas na nova sociedade. A limpeza étnica era uma preocupação da família, que possuía ascendência chinesa tanto por parte paterna quanto materna. Se os funcionários públicos, médicos, artistas e

professores eram moralmente corrompidos, vietnamitas, chineses e outras minorias eram racialmente corrompidos. A pele clara de Loung, por exemplo, era uma fonte de preocupação – e motivo para perseguição e exclusão. O cuidado era redobrado, considerando, além de tudo, que denúncias poderiam ser premiadas com mais comida.

A rotina de trabalho (que variava entre 12 a 16 horas diárias, sem fim de semana ou folga) continuava, seja nas plantações de arroz, cavando trincheiras ou, no caso das meninas, trabalhando nas vilas. Independentemente da quantidade de trabalho, há sempre fome, já que tudo que é colhido vai para os soldados para financiar a guerra. Quem rouba comida pode ter os dedos cortados ou ser obrigado a cultivar perto dos campos minados. Outro ponto que às vezes escapa a resumos históricos, mas ganha mais destaque na descrição do cotidiano, é a arbitrariedade das punições e a desorganização da política de morte. Os soldados tudo podiam sem serem questionados, portanto, mesmo a punição de morte é cabível, se assim for entendido, e as condições variavam de acampamento para acampamento, de vila para vila.

O volume de comida não é constante, mas nunca é suficiente: há períodos em que as rações vêm maiores ou menores. O segundo filho mais velho, Khouy, aos 16, é obrigado a se casar com uma mulher do vilarejo vizinho em uma cerimônia escondida para evitar ser convocado pelos soldados para lutar na linha de frente e, no caso da menina, para evitar estupros.

As violências de gênero são constantes. Em 2016, quando visitei o Camboja, havia uma exposição temporária chamada “*Sorrow and struggle of women*”, no museu de *Tuol Sleng*, que expunha os casamentos forçados pelo *Angkar* entre mulheres e soldados e a vigília até mesmo das núpcias, para garantir que novas pessoas estivessem nascendo no Kampuchea Democrático. *Primeiro eles mataram meu pai* narra sobre o estupro de uma jovem Khmer, Davi, que é levada por soldados e devolvida no dia seguinte e o silêncio que se fazia sobre o acontecimento era flagrante. Em outros casos, na volta desse “sequestro”, os soldados afirmam que se casaram e que as mulheres fizeram o que nasceram para fazer: dar filhos para o *Angkar*. O suicídio feminino é colocado como uma forma de escapar de mais essas violências e, no geral, como solução para aqueles que não veem o fim da guerra no horizonte.





Figura 6: Imagens da exposição “*Sorrow and Struggle of women*”<sup>34</sup>.

Khoy e a esposa, agora casados, são realocados em outra vila. Meng, o primogênito de 18 anos, considerado velho demais para morar com os pais, os acompanha, e os irmãos são

<sup>34</sup> Disponível no site <https://tuolsleng.gov.kh/en/exhibition/temporary/the-sorrow-and-struggle-of-women/>. Último acesso em 26 de julho de 2021.

levados para trabalhar com carregamento de navios. A cada três meses conseguem voltar para ver os pais com permissão, período que também varia. Poucos meses depois, Keav é designada para outro campo de trabalho forçado para adolescentes. “O *Angkar* precisa de cada adolescente do vilarejo”. Depois de seis meses longe, Keav sofre uma intoxicação alimentar por causa de um cogumelo venenoso que comera em busca de aplacar a fome. A notícia chega por uma jovem da outra vila, e somente a mãe obtém permissão para visitar a filha. Apesar do desejo de ver os dois pais, a adolescente morre antes que a mãe consiga trazer o marido para vê-la uma última vez. Sem tratamento adequado, água tratada, comida suficiente, remédios, ou mesmo médicos de verdade, que eram perseguidos, toda atividade na enfermaria é precária.

Em dezembro de 1976, alguns meses após a morte de Keav, o sentimento persecutório constante se confirma, e soldados pedem para que o patriarca os acompanhe para ajudá-los com uma carroça atolada. Todos já sabem o que isso quer dizer, e é a última vez que ele é visto. Pouco tempo depois, conforme já havia discutido com o marido, a mãe de Loung manda os filhos embora de casa. Andando adiante, separadamente, com outros nomes, fingindo-se de órfãos, eles teriam mais chances de sobreviver – nem que seja apenas um deles. Se o pai fora levado, era uma questão de tempo até eles serem também. Apenas Geak, a mais nova, ficou com a mãe, já que ela não conseguiria sobreviver sozinha por conta da idade. Para que Loung aceitasse partir de casa sozinha, apesar de muito nova, sua mãe tivera que brigar com ela, fazer com que ela sentisse raiva o suficiente não apenas para aceitar a separação, mas para querê-la.

A diferenciação de gênero é explícita não só nos trabalhos (as mulheres costumam trabalhar na vila, enquanto os homens vão para o campo), mas também nas expectativas. Ideias de força e fraqueza são mobilizadas ao longo do texto pela autora, sendo fraqueza normalmente associada às mulheres. O fato de, antes de levarem seu pai, a família de Loung permanecer unida, seria uma amostra da força dele, e a separação, portanto, interpretada como um exemplo da fraqueza da mãe ao invés de uma consequência do acirramento do regime. Enquanto Loung era sempre descrita como agitada, desafiadora, determinada, sua irmã mais próxima, Chou, era oposto, mais delicada e demonstrava mais emoções e mais medo, o que significaria mais fraqueza. E para o *Angkar*, as mulheres são fracas e, portanto, dispensáveis.

As duas irmãs escolheram não seguir por caminhos diferentes e se separaram de Kim depois de saírem bem cedo da vila, antes de todos acordarem. Muitas horas depois, encontraram um acampamento onde poderiam pedir abrigo como órfãs. Neste lugar, elas trabalhavam de manhã e à tarde, e de noite tinham aulas de doutrinação, onde as propagandas do *Angkar* eram lidas, intercaladas com gritos de guerra das crianças. No entanto, era um lugar com mais

comida, com danças e com pessoas alegres, coisas até então não vistas por Ung. Mas não era isento de segregação e inferiorização pela cor mais clara de pele das irmãs, o que preocupava Loung pela fraqueza de Chou.

– Chou, não deixe que elas batam em você! Não deixe que elas façam isso e se livrem – digo a ela.

– Mas elas conseguem me bater e não são castigadas. Não consigo derrotá-las.

– E daí? Eu consigo me resolver com qualquer uma delas, mas, se elas se unirem contra mim, eu perco. Mas elas não podem saber disso, eu não deixo. Não me importo em perder, mas sei que vou tirar sangue delas mesmo assim. Vou conseguir me defender um pouco. Chou, sonho com o dia em que teremos poder de novo. Aí eu vou voltar para me vingar. Vou encontrar todas elas e bater até cansar. Não vou esquecer. Nunca.

– Por que você quer se lembrar disso? Eu sonho com o dia em que tudo estará em paz de novo e eu poderei deixar tudo isso no passado.

Chou não entende. Eu preciso de novas memórias que me façam ter raiva, para substituir aquelas que me deixam triste. Meu ódio faz com que eu queira sobreviver só para voltar e me vingar (UNG, 2017, p. 133).

A lógica da busca de empoderamento através da violência, ferramenta que funcionava para o Khmer Vermelho e, aparentemente, também nas relações interpessoais, mostra uma gramática mobilizada para alimentar o ódio e a fúria de classes que se estendia no tecido social juntamente ao *kum*, o sentimento de vingança ressentida e desproporcional. O sentimento cultivado pela impossibilidade, segundo a crença do partido, poderia ser destinado ao serviço à “revolução”. E essa raiva, em se tratando do pós-guerra, não desapareceria apenas com a distância temporal. Com efeito, a vingança ainda é uma preocupação social, mas que pode ser atenuada, assim como o sofrimento, se desejos de justiça forem atendidos.

Em termos de justiça, podemos interpretar o lado mais retributivo/“responsabilizador” por parte de Loung, em relação a um lado talvez mais “restaurador” por parte de sua irmã. Destaco a palavra talvez porque políticas de restauração não envolvem necessariamente o esquecimento, que parece ser o anseio de Chou. Da parte de Loung, o pensamento punitivista tem origem no ódio, que, ao incitar o desejo de vingança, consegue também criar esperança: a esperança de se vingar é mais palpável e possível que a esperança de ver dias melhores. Isso mostra a complexidade individual, para além de todas as políticas adotadas, tanto de esquecimento quanto de rememoração e responsabilização.

A primeira vez que Loung ouvira falar de Pol Pot foi em 1976, e seu ódio e desejo de vingança pela figura eram constantes. Até então, o KV era o *Angkar*, a organização sem rosto, onipresente, onipotente, clarividente, inquestionável. Apesar de ouvir este nome principalmente das pessoas de base e de saber que ele é o líder do *Angkar*, não existiam traços da presença do

homem, apenas a mitologia em volta de seu nome: “Pol Pot nos faz trabalhar duro porque quer purificar nosso espírito e nos ajudar a atingir nosso potencial como fazendeiros”. Em 1977, parecia que “Pol Pot agora é a figura de poder, superior ao *Angkar*”, ele é quem vai restaurar a glória do Kampuchea.

O lado feroz da irmã mais nova fez com que ela fosse recrutada para outro acampamento, onde seria treinada como soldado para a guerra. Mesmo sendo tão nova, nove anos à época, com os conflitos se intensificando, ela (e o seu ódio) já eram considerados suficientes para o início do treinamento, que envolvia tanto o corpo quanto a mente. As habilidades corporais trabalhadas consistiam no trabalho com armas, treinamento de como matar em bonecos de palha usando quaisquer ferramentas disponíveis. Mas o mais importante era o treinamento mental, reforçado com a propaganda para a obediência. Chou, que era considerada mais fraca, foi designada para trabalhar na cozinha.

Eventualmente, em uma visita à antiga vila onde morava, descobre que a mãe e a irmã mais nova haviam sido levadas, assim como seu pai. Poucos dias depois, o grande inimigo, os *youn*, termo pejorativo para se referir aos vietnamitas, bombardearam o acampamento onde ela estava e, com isso, ela encontrou uma oportunidade para escapar. Em meio ao caos, ela conseguiu se encontrar com a irmã em uma área que também estava sob ataque e partiram juntas.

Em resumo, o Khmer Vermelho perde a batalha para os vietnamitas, e Kim, Chou e Loung se reuniram e viveram no acampamento por algum tempo, onde colecionaram a experiência da solidão e do desamparo: foram adotados por duas famílias diferentes e sentiram a distância com os adultos que acharam que poderiam protegê-los; encontraram pela primeira vez, desde o início do regime, uma amiga, que morrera ao lado de Loung em um bombardeio do Khmer Vermelho; Loung escapou a uma tentativa de estupro de um soldado vietnamita – exército que traria um fim ao Kampuchea Democrático. Este último é o único momento que Loung reconta em entrevistas com orgulho de si.

A palavra orgulho normalmente é usada para descrever aqueles que servem o *Angkar* e que devem ver valor nisso, honrar a sua pátria. Loung, no entanto, orgulha-se, quando olha sua trajetória, da sua mãe quando ela rouba comida para dar para os filhos famintos após a morte do pai, vendo força nesse gesto; ela também se orgulha de si ao revidar e fugir da investida violenta de um homem adulto. Ou seja, o que traz orgulho de fato não é a pátria, mas os mecanismos, ações e subterfúgios encontrados para sobreviver. A sobrevivência é digna de orgulho, ainda que também inspire culpa, seja por um olhar moralista anacrônico

sobre os atos, seja por sobreviver apesar de todos aqueles que pereceram, seja pelo trauma da experiência.

Eventualmente, os cinco irmãos conseguem se reunir no acampamento vietnamita enquanto a guerra ainda continuava. De novo, a narrativa organizada em um livro conta a vida nesse período de transição, quebrando um pouco da lógica de ruptura. Por conta de restrições financeiras, apenas Meng, sua noiva e Loung (a irmã mais nova, escolhida em detrimento dos outros dois porque teria mais tempo de estudo pela frente) conseguem pagar atravessadores para ir para um campo de refugiados na Tailândia, e, depois de alguns meses, arranjam padrinhos nos Estados Unidos e conseguem vistos.

O epílogo do livro não fala sobre o sonho americano, apesar de haver um certo fascínio nos olhos da criança, especialmente em contraste com a situação em que estava. Conta, no entanto, da supressão das memórias, de como ficaram os irmãos no Camboja, e da carreira de Loung, trabalhando no *Campaign for a Landmine-Free World* (CLFW). Ao contar sua história, ela busca se redimir pelos silêncios, pela culpa e pela vergonha que sentia por ter sobrevivido; quanto mais fala, menos pesadelos tem. Quanto mais ouve, menos ódio sente. É a “oportunidade de fazer algo pelo qual vale a pena estar viva”. Refletindo sobre os sobreviventes de campos de concentração que acabaram voltando para a Áustria, Pollak diz:

Seu silêncio sobre o passado está ligado em primeiro lugar à necessidade de encontrar um *modus vivendi* com aqueles que, de perto ou de longe, ao menos sob a forma de consentimento tácito, assistiram à sua deportação. Não provocar o sentimento de culpa da maioria torna-se então um reflexo de proteção da minoria judia. Contudo, essa atitude é ainda reforçada pelo sentimento de culpa que as próprias vítimas podem ter, oculto no fundo de si mesmas (POLLAK, 1989, p. 5–6).

A narrativa se encerra com sua primeira ida ao Camboja, 15 anos depois de sua partida. O seu distanciamento era tanto que nem notou as roupas escuras que usava, que lembravam os uniformes do Khmer Vermelho. Apesar do desconforto entre os familiares que a esperavam no aeroporto, encontrou nos olhos da irmã a generosidade de sempre, que antes era associada à fraqueza, mas agora trazia conforto, “como se a corrente nunca tivesse sido quebrada”.

### **Uma história em diferentes dispositivos, com diferentes fins**

A principal diferença entre analisar uma história que se passa ao longo de quatro anos sob a perspectiva de uma única pessoa é como a dimensão do cotidiano de um genocídio se faz muito mais presente nas brechas, nos vestígios e nos sentimentos que na descrição espetacular da violência. Os fatos que, em textos históricos sobre o período se confundem no

tempo e fortalecem uma visão da época baseada em eventos, na narrativa ganham mais nuances, ajudam a compreender melhor o tempo histórico e fornecem ao leitor mais sobre a experiência humana sob condições extremas ao criar atmosferas que permitem esse toque em nós, estrangeiros nessa jornada.

O dispositivo filmico, no entanto, para contar esta história, necessita de ferramentas narrativas diferentes, precisa de traduções imagéticas para capturar essa atmosfera tão complexa e prescinde de um modo de produção mais complicado, uma vez que é coletivo, e não individual. Na adaptação cinematográfica de *Primeiro eles mataram meu pai* não é possível contar só com a palavra, como se pode fazer em um documentário, por exemplo. Não daria para contar a história de Ung sem mostrar a violência. O filme homônimo de 2017 foi dirigido por Angelina Jolie, que também assina o roteiro em parceria com Ung, e a produção junto ao documentarista Rithy Panh.

Não apenas o meio é diferente, mas também os motivos. O filho de Jolie, Maddox, é cambojano. Tendo um histórico de atividades humanitárias no país desde a primeira vez em que o visitou, durante as gravações de *Lara Croft: Tomb Raider* (2001) e sendo cidadã cambojana desde 2005, a realização do filme não veio apenas com o intuito de contar uma história de uma família durante o período do genocídio e de fazer parte dessa iniciativa de abertura e ruptura do silêncio, mas também de aproximar o filho da história de seus conterrâneos. *Primeiro eles mataram meu pai* foi o primeiro crédito de Maddox, que participou como produtor executivo.

“Não era apenas fazer um filme”. Essa não foi uma decisão apenas da diretora. O país permitiu que o filme fosse feito, as pessoas concordaram em participar. “No fim, foi um processo catártico”. Essa afirmação de Jolie foi feita durante as coletivas após o lançamento no serviço de *streaming* da Netflix. Com efeito, a escolha de gravar no Camboja, com todos os atores e a maior parte da equipe sendo originários do país, e lançá-lo em khmer, faz parte das decisões que a diretora sentiu que fossem corretas, especialmente em se tratando de agregar os artistas, perseguidos pelo regime, para contar essa história, retomando a pujante cena cultural existente que tentaram destruir.

As discussões sobre o encontro temporal entre a encenação do passado em performances de memória e a gravação de um drama sobre um período traumático vivido pela equipe que o produz não puderam ser ignoradas. Jolie conta como psicólogos estavam sempre de prontidão para atender a equipe, como algumas pessoas que trabalharam no filme se abriam com seus familiares sobre o que aconteceu a partir das cenas gravadas, enxergando na

dramatização uma confirmação da veracidade da memória que tinham e um meio para transformá-la em palavras (ou, no caso, imagens). Além disso, era um trabalho necessário bloquear as ruas e explicar a todos que passavam de que as explosões eram para um filme, para que o desespero de uma guerra que durou tantos anos, não apenas durante o domínio do CPK, não os afligisse novamente.

Algumas dessas explosões, inclusive, marcam uma das principais diferenças entre o livro e o filme, que de fato poupa muitas das cenas mais grotescas descritas em palavras, mas acrescenta uma ausente na versão escrita da história: pessoas tendo seus membros explodidos por minas terrestres – que não deixam de ser a presentificação da guerra para as gerações atuais.

Mesmo compreendendo que o dispositivo filmico é um procedimento para capturar a realidade, o emprego da performatização da violência pode ser visto como algo excessivo ou “grotesco”, conforme lembra Borges (2008, p. 165); de acordo com o autor, “por falta de confiança no poder da palavra e na imaginação do espectador, o que se vê, em todo o caso, é uma espécie de teatralização, algo sadomasoquista: uma repetição do inferno” (LEMOS JR.; GOSCIOLA, 2018, p. 172)

Retratar os membros dilacerados de vítimas em uma das fugas dos ataques vietnamitas mostrados, no entanto, não é algo sadomasoquista, mas um lembrete de um problema real e atual, tanto que em 2021, um rato ganhou uma medalha por coragem, ao ajudar a desativar mais de 70 explosivos. Só em Siem Riep, em 2011, foram retirados cerca de 4 mil minas terrestres e mais de 20 mil explosivos não detonados. O trabalho atual da roteirista Loung Ung na *Campaign for a Land-mine Free World* possivelmente orientou essa decisão da diretora.

Outro ponto de diferença entre o filme e o livro é o final. Quando Loung estava já reunida com seus quatro irmãos no acampamento vietnamita, um homem do Khmer Vermelho é capturado e preso. Os sobreviventes urgem para que ele seja liberado e morto pelas pessoas que sofreram com o regime. No livro, apesar dos avisos de seus irmãos, Loung vai assistir à execução. Ainda que no início as pessoas hesitem em tomar atitude, duas mulheres lideram a tarefa de se vingar das violências que elas, seus maridos e suas famílias sofreram. A cabeça do homem é estourada com golpes por uma mulher, a barriga cortada à faca por outra, e seu sangue voa até a jovem Ung, que observava de perto. Quando o espetáculo acabou, as pessoas se afastaram do cadáver e Loung permaneceu em choque. Quando perguntada por que incluir a riqueza de detalhes da violência no livro, a escritora responde: “Porque elas aconteceram.

Estavam lá. E estão marcadas na minha mente<sup>35</sup>”.

Por outro lado, no filme, essa cena é a penúltima, e o homem capturado, interpretado por um ex-membro do Khmer Vermelho, é deixado amarrado e abandonado pelas demais pessoas. A pequena Loung se demora, encara-o de perto, constata que o perpetrador, aquele que simbolizaria toda a crueldade ao longo daqueles anos, é apenas um homem. Ela o abandona, só, amarrado com suas lágrimas e sua vergonha sob o sol. Ao retornar ao acampamento, a criança vê pessoas sorrindo e crianças nascendo na tenda médica ao invés das mortes que vira durante os anos anteriores. O filme mostra, após uma imagem de reconciliação, uma imagem de esperança.



---

<sup>35</sup> Disponível na entrevista para o programa *BookNotes*, link <https://www.c-span.org/video/?155183-1/first-killed-father>. Último acesso em 18 de julho de 2021.



Figura 7: Encontro da jovem Ung com um guerrilheiro do Khmer Vermelho no filme “*Primeiro mataram meu pai*”



Figura 8: Imagens de esperança no filme “*Primeiro mataram meu pai*”

O filme termina com Loung e sua família atualmente, fazendo oferendas em um templo e sorrindo um para o outro, uma imagem livre da culpa dos sobreviventes ou da tristeza das memórias traumáticas, reafirmando que o filme, no fim das contas, é um filme sobre família. Por fim, na tela preta o texto em khmer conta: “A Força Aérea Americana revelou que mais de 2,7 milhões de toneladas de explosivos foram lançados durante o bombardeio secreto do Camboja, um país neutro. (...) Lembranças de uma filha do Camboja. Para que as pessoas nunca esqueçam”.

A ocultação do campo de refugiados na Tailândia e da ida aos Estados Unidos, a menção do país de uma forma a responsabilizá-lo e a exclusão da culpa, da vingança e da tentativa de

apagamento da própria história foram decisões que orientaram do filme. A escolha por suavizar a violência gráfica<sup>36</sup> inclusive diz muito sobre a imagem de esperança e reconciliação através da memória que o filme quer passar, mas ao fazer o pulo da criança esperançosa no acampamento vietnamita para a mulher com a família no templo, a montagem cria uma continuidade sem disputas, sem sentimentos ruins, sem vestígios, uma continuidade que alimenta um sentimento, irreal em sua conexão linear.

O livro é um testemunho, cujos rascunhos escritos pela estudante Loung vieram da necessidade visceral daqueles que passaram por atrocidades, cuja aparição no espaço público surgiu do ódio pelo perpetrador, para disputar espaço com sua voz, que ainda podia ser ouvida, e denota uma agência que o distancia de discursos de vítima. Além disso, é uma busca por uma performance memorável que não se emprenha de futuros a não ser em sua busca por impedir releituras romanceadas do passado. O filme, por outro lado, dirigido por uma mulher que, ainda que próxima ao país, também procurava o toque dessa história, junto a uma Ung mais distante de suas memórias justamente pela experiência de já tê-las coletivizado, é uma obra sobre uma identidade que não se adequa ao papel de vítima, que não alimenta, em sua moral intrínseca, o desejo de vingança. É essencialmente um discurso de cura projetado como uma redenção, ainda que o processo de “cura” em si seja elipsado em um salto temporal no final do filme. No entanto, no caso desta produção, não apenas há o discurso em tela, mas também a atividade de engajamento com a população local, criando aberturas e possibilidade de comunicação entre ela, que pode ser uma ferramenta mais frutífera que a obra final para fomentar sentimentos de reconciliação.

Contar essa história pinta a paisagem do cotidiano, das linguagens às vezes complementares, às vezes conflitantes, mesmo que partam da mesma fonte, que são mobilizadas ao longo do tempo. Se a primeira publicização exprime a urgência do testemunho dos sobreviventes, sua releitura 17 anos depois, já distante desta ânsia, manifesta a preocupação por um futuro de reconciliação.

---

<sup>36</sup> O filme não é negligente com a violência, mas escolhe não tornar a imagem grotesca ou voyeurística. Mas mesmo as imagens que escolhe mostrar, como a fome, não têm o mesmo impacto que a descrição do corpo, da pele, dos cabelos de quem passa pelo processo real de inanição. A palavra tem um impacto muito mais forte que a encenação nesse sentido.

### 3.2 A CAPTURA CINEMATOGRAFICA DE ATMOSFERAS DE IMPOSSIBILIDADE

Apesar do esforço empregado pelo CPK, as memórias que brotam através do lembrar, que se transformam em um fazer político, não puderam ser apagadas. Elas sobreviveram e são passadas oralmente por gerações, transbordam na arte, em registros clandestinos, e finalmente se infiltram em iniciativas institucionais, até que podem então ser contadas. Pollak afirma que

A memória dos que não puderam sofrer publicamente, essa memória “clandestina”, transborda na cena cultural, nos meios de comunicação, no cinema, mostrando o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica. (POLLAK, 1989, p.5)

Mas isso não acontece sem um preço. “As memórias estão aí, golpeando minhas têmporas. E eu gostaria de me livrar delas”. Essas palavras, que ecoam nos primeiros minutos do documentário *A imagem que falta* (PANH, 2014), são do diretor, Rithy Panh. O documentarista cambojano nasceu em 1968 e perdeu parte de sua família durante o período do Kampuchea Democrático. Seu trabalho, que trata majoritariamente do Camboja moderno e da memória traumática deste período, alçou-o ao reconhecimento como um dos mais importantes documentaristas da atualidade. Com mais de dez títulos sobre o tema desde 1989, as palavras que inciam o filme ganham outro sentido, demonstram a responsabilidade existencial sobre a memória carregada. Ainda que ela consiga vazão nas produções artísticas e ganhe destaque no espaço público, ainda há uma impossibilidade de dizê-la em sua totalidade, de esgotá-la.

Além de seus filmes, Panh criou junto ao diretor Ieu Pannakar o *Bophana Center*, um centro de assistência a produções audiovisuais, festivais, eventos e trabalhos de arquivo e pesquisa que leva o nome de sua irmã, morta por membros do Khmer Vermelho. A instituição tem como missão a reconstrução da memória do Camboja através da coleta, preservação e promoção dos arquivos audiovisuais do país em diferentes atividades.

O cineasta enfrenta um desafio duplo: era preciso reconstruir a memória histórica do país, que havia sido sistematicamente eliminada pelo regime do Khmer Vermelho, e lidar com a forte instabilidade da democracia cambojana, perturbada pelo desenfreado liberalismo econômico que, ao seu modo, dava continuidade ao processo de apagamento da memória dos cambojanos (ITO, 2019, p. 98).

Tendo dedicado sua vida a trabalhar não só com o audiovisual mas também com a memória, em *A imagem que falta*, o cineasta compartilha algo que ele não pôde encontrar: uma imagem do cotidiano do genocídio para além dos registros burocráticos das prisões e centros de execução; para além dos indícios que evidenciam os acontecimentos deste período histórico;

para além dos documentos que sobreviveram. O filme junta a narração em primeira pessoa das palavras do diretor às imagens antigas do cinema cambojano que sobreviveram à destruição, às filmagens das propagandas do regime do Khmer Vermelho, e a maquetes de argila que retratam as experiências do diretor durante o período – uma forma criativa de forjar registros e performar a memória daquilo que não foi permitido que as câmeras capturassem.

“Tantas imagens passam pelo mundo diariamente. Nós achamos que nos apropriamos delas só por vê-las. Quando descobrimos uma imagem na tela que não é uma pintura ou uma mortalha, então essa imagem não está faltando”. O documentarista, com essa fala presente no filme de 2014, expressa o quanto indícios e vestígios não são suficientes para contar a história do genocídio. Se por um lado as representações e os objetos que remetem à morte enquanto uma política de Estado oferecem um vislumbre do que pode ter acontecido, por outro, revelam a inexistência de registros que tragam materialidade a esta tragédia e permitam de fato a captura da atmosfera latente, mas indescritível do genocídio. Aqui, além de *A imagem que falta*, traremos mais dois documentários de Panh, o *S-21: A máquina de morte do Khmer Vermelho* (2003) e *Duch: mestre das forjas do inferno* (2012). Os dois últimos citados, e mais antigos, se tratam de uma confrontação entre vítimas e perpetradores, uma busca por sentido, por respostas e talvez também por consolo. Já o mais recente dos três busca uma imagem do genocídio, é um repositório de memórias, uma tentativa de cristalização (que imagino não ter a pretensão de ser imutável) de uma imagem do passado no passado.

Os filmes de Panh tocam na ordem existencial do trabalho com a memória do genocídio: eles buscam uma imagem inequívoca da tragédia, mas, mesmo que houvesse registros, essa imagem não seria o suficiente, pois ela não fornece uma linguagem que capaz de dar conta da atrocidade. Vale destacar a diferenciação que Gumbrecht faz entre a representação da latência, “daquilo de cuja presença nós estamos seguros, ainda que não conheçamos sua identidade” e a sua máxima condensação, o centro de latência. Para Gumbrecht, em relação ao pós 1945, esse centro seria a peça *Esperando Godot*, de Samuel Beckett, exibida pela primeira vez em 1952, que, segundo o pesquisador, emerge de um oceano de latência (GUMBRECHT, 2010b, p. 313–314). Não à toa o centro de latência citado não apenas é uma obra de arte, mas uma das principais peças do Teatro do Absurdo, um movimento cultural “que se esforça por expressar o sentido do sem sentido da condição humana” (ESSLIN, 1968, p. 96). Diferentemente do exemplo, o diretor não cria um centro de latência a partir de uma alegoria que represente o sentimento do pós-guerra, mas pelo contrário, ao recontar a história a partir de memória de vítimas, perpetradores, ditadores e de suas próprias, disputa um espaço e deixa um pouco da

condição do indizível e inesgotável que paira sobre a primeira geração. Essa latência é exposta por Panh em uma palestra no *Tiff Bell Lightbox*: “Eu não acho que há uma verdade do genocídio. Existe mais que isso, somente verdade não é o suficiente. É possível eu explicar o genocídio, mas não é possível ‘explicar’ o genocídio”<sup>37</sup>.

A busca por essa imagem latente começa para Panh, de acordo com o filme de 2014, antes mesmo do domínio oficial do Khmer Vermelho. Começa talvez com a lembrança do medo infantil de Panh dos bombardeios cada vez mais próximos, no início dos anos 70, lançados pelos Estados Unidos no contexto da Guerra do Vietnã. Em *A imagem que falta*, é contado que não há um registro das primeiras vítimas; de como a tomada de poder sob a promessa de menos guerra e miséria não fora recebida com alegria, mas com o silêncio da expectativa; da deportação dos cidadãos da capital Phnom Penh para os campos de trabalho forçado nas áreas rurais; da confiscação de pertences pessoais e souvenirs; da transformação de nomes em números para eliminar os indivíduos; do uso da fome como arma. Ainda que haja uma proliferação de relatos, essas são imagens que faltam.

Os artifícios escolhidos para contar a história do diretor são a narração em primeira pessoa, as imagens de arquivo tanto anteriores a 1975 quanto de propaganda do regime e as imagens de argila. A decisão foi tomada após a primeira ida do cineasta a sua cidade natal, a capital Phnom Penh – primeira visita desde a remoção dos moradores para os arrozais nos primeiros dias do domínio do Khmer Vermelho –, quando viu que a casa e o bairro em que morou se transformaram em um espaço boêmio, de karaokê, prostituição e jogos de azar. Existe uma memória idílica expressa nessa surpresa, uma valorização do passado anterior à tragédia e um desejo de reencontrá-lo depois da destruição.

A vontade de esculpir sua casa tal como era foi seguida pela reconstrução de cenários e pessoas em argila, como os bonecos que o diretor fazia quando criança com a lama da beira do rio. Moldados pela equipe do filme, são criados quadros estáticos e fugazes, passíveis de duração apenas dentro do dispositivo cinematográfico. Assim como a imagem do genocídio, que se esvai ao tato, o diretor escolheu não cozinhar as figuras de argila e não dar a elas durabilidade, fazendo com que o movimento de esculpir fosse ainda mais semelhante à pureza das brincadeiras infantis. Assim, foi encontrada a linguagem do filme, uma simulação da

---

<sup>37</sup>O texto original transcrito é: “I don’t think there is truth in genocide. There’s more than this. Truth is not enough for me. I can explain what is genocide, but we cannot EXPLAIN what is genocide”. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Q4P7hReuXqo&t=952s&ab\\_channel=TIFFOriginals](https://www.youtube.com/watch?v=Q4P7hReuXqo&t=952s&ab_channel=TIFFOriginals), Último acesso em 25 de julho de 2021.

volatilidade da atmosfera do genocídio. Era possível contar essa história com a natureza (a lama, a água, as figuras secas sob o sol) e deixar que ela se esvaia em pó e para a natureza volte.



Figura 9: Frames de "A Imagem que Falta"

Existe também uma ética por trás dessa escolha. De acordo com confissões transcritas nos documentos recuperados do centro de detenção S-21, as pessoas que não gravassem apenas as imagens de propaganda solicitadas pelo Khmer Vermelho, que se atrevessem a registrar a miséria e as mortes seriam assassinadas como inimigas. Portanto, mesmo se essas imagens fossem encontradas, não seriam postas no filme. No livro de memórias escrito pelo diretor, *Elimination*, há uma explicação.

Eu não quero que ninguém me diga que eu sou um *voyeur*. Eu trabalho com fatos.

Imagens. Arquivos. Eu trabalho com história, mesmo que ela nos deixe desconfortáveis. Eu verifico tudo. Eu traduzo cada palavra. Eu analiso cada símbolo – o que é dito, o que é escrito, o que está escondido. Se eu tenho uma dúvida, eu corto. E mostro o que é (PANH, 2013, p. 145)<sup>38</sup>.

Enquanto, neste filme, Panh busca através de recursos estéticos e de uma voz própria contar sua experiência e suas memórias, no documentário “*S-21 - Khmer Rouge Killing Machine*” (2003), ele o faz através de entrevistas com sobreviventes, tanto presos quanto trabalhadores do infame centro de tortura e extermínio. Juntamente com o artista Vann Nath<sup>39</sup>, ex-prisioneiro cujas obras ilustram cenas da tortura sofrida pelos prisioneiros e estão expostas no museu do genocídio, Panh confronta diretamente guardas que trabalharam lá, explorando a relação entre os trabalhadores no campo e os soldados responsáveis, por exemplo – situações estas que não são tão abordadas nas literaturas sobre esse período, e muito menos nos documentos oficiais, a não ser quando se tratam de assassinatos. As reações dos então membros do Khmer Rouge ao lerem depoimentos de torturados ou explicarem a rotina variam entre a vergonha, a justificativa pelo medo de morrerem se não cumprirem ordens ou crerem na ideologia, que transformava incontestavelmente todos que entravam na prisão em inimigos - afinal, o regime, *Angkar*, não cometia erros. Muitos tiveram que ver conhecidos e mesmo familiares entrando e transformá-los no outro, no inimigo, apagando deles a humanidade. O filme se desenrola explorando o impasse da condição de vítima e de perpetradores: mesmo quem cumpria as ordens violentas do *Angkar*, “a organização”, estava com sua vida em risco se as descumprisse.

A dimensão do trabalho historiográfico feito pelo documentarista encontra no “inimigo” uma fonte essencial. Para Comolli (2008), o dispositivo cinematográfico se configura como uma possibilidade de conhecer seu inimigo ao produzir um tempo de experiência que expõe os corpos e intensifica suas aparições. Filmar seria, então, percorrer um tempo de experiência em que a relação do sujeito com o seu corpo e sua palavra se desdobra e, ao mesmo tempo, se intensifica. Panh se pergunta em seu livro o que desejariam os mortos: que os carrascos fossem a julgamento ou que o que aconteceu fosse compreendido? A resposta a essa pergunta aparece na subversão do outro: se antes o outro era o inimigo da “revolução”, no filme, ele seria quem a serviu. De acordo com Comolli, para capturar o inimigo na película, seria necessário expor o

---

<sup>38</sup>Tradução própria para o original: “*I don’t want anyone telling me I am a voyeur. I work with facts. Images, Archives. I work with history, even if it makes us uncomfortable. I verify everything. I translate every word. I analyze every sign — what’s said, what’s written, what’s hidden. If I have a doubt, I cut. And I show what was*”.

<sup>39</sup> Atualmente ativista de direitos humanos, Nath foi um dos poucos sobreviventes do S-21. A manutenção de sua sobrevivência teve como um dos motivos justamente sua habilidade com a pintura, que era útil para o *Angkar*.

corpo, o gesto, a palavra e o movimento e anexá-los à ideologia, causando uma reação mais forte, um desejo maior de combate. O inimigo filmado é um homem político, indissociável de suas ideias ou poder, mas é preciso se aproximar daquilo que causa repulsa em uma relação potente para capturar a denúncia.

Descrever para denunciar não é mais suficiente. Forçar o traço para denunciar, também não. Denunciar para preservar nossa boa consciência e nos colocarmos ao lado dos bons? Denunciar não é mais suficiente. Falemos de luta. Luta política, isto é, corpo-a-corpo cinematográfico – expor, explicar, colocar as palavras e os corpos em perspectiva, e não mais chapados. Filmar com profundidade (de campo, de cena). Campo e fora-de-campo. Visível e invisível. Em relevo, colocar em relevo. Filmar a transformação política (...), isto é, trabalhar pacientemente a massa política do momento, ou seja, dar corpo e presença ao inimigo para que ele apareça em sua potência, tal como ele se apresenta hoje na cena política – uma ameaça a ser levada a sério (COMOLLI, 2008, p. 134).

É um dilema da justiça transicional retomar memórias traumáticas e arriscar o reacendimento de desejos de vingança e inquietação social ou apenas deixar que o passado caia no esquecimento. No filme de 2003, ouvimos de um ex-membro do partido que alegava ter sido obrigado a matar, que também era aterrorizado pelo regime. O assassinato por vontade seria, para ele, sinônimo de maldade, no entanto, ao fazê-lo seguindo ordens, não. “Eu tenho medo do mal”, afirma o homem. O argumento, que vai ao encontro do julgamento de Eichmann que inspirou Arendt a cunhar a expressão banalidade do mal (ARENDR, 2012), encontra algumas diferenças em relação àquele contexto. A primeira, claramente, é a ameaça real de punição com a morte caso houvesse desobediência das ordens superiores, ainda que não seja possível confirmar quais ações foram tomadas arbitrariamente pelo homem. A segunda também diz respeito à violência, uma vez que não estamos falando de um trabalho burocrático, como no caso de Eichmann. A terceira é o contexto completamente diferente sobre a ascensão ao totalitarismo que inspira o trabalho de Arendt. Nesse sentido, as duas situações não poderiam ser comparadas.

Para dar ainda mais corpo a esta filmagem, os pais deste homem e a vergonha deles também são colocados em tela. O trabalho existencial não apenas pelo desejo de justiça do diretor é posto junto à câmera. Ao confrontar o homem, nenhuma resposta é satisfatória suficiente, oferece consolo ou explicação. Mas quando seus pais dele falam que as ações do filho trazem um karma ruim, mas que falando a verdade e fazendo oferendas aos mortos esse karma pode não se estender às futuras gerações, temos uma resposta sobre a imagem posta a partir da religião. Não é um afago para preencher a alma de quem sofreu, uma busca por absolvição ou reparação, mas um projeto de futuro através da reconciliação.

Aprendemos no documentário como as vítimas presas eram obrigadas a escrever



autobiografias sob tortura, muitas vezes mentirosas, expiando através das declarações as “traições” à ideologia do Khmer Vermelho e entregando nomes, novos inimigos para a máquina de morte<sup>40</sup>. A esses testemunhos que compõem uma “contramemória do acontecimento genocida” (ROLLET apud ITO, 2019, p. 111), é necessário acrescentar o peso das palavras dos carrascos, para que as vozes das vítimas sejam endossadas pelos seus algozes. Caso contrário, mesmo com sua relevância – inclusive jurídica –, elas podem apenas flutuar no ar.

Um dos dispositivos encontrados nos documentários *O Ato de Matar* e *S21 - A Máquina da Morte do Khmer Vermelho* é a performatização dos corpos por meio da violência reencenada. [...] Essas performances contribuem com o desenvolvimento das memórias, com o testemunho dos perpetradores da violência e uma consecutiva afirmação da história por meio de depoimentos e subjetividades (LEMONS JR.; GOSCIOLA, 2018, p. 171).

Este movimento de confronto com o inimigo, corpo e ideologia, também é visto no documentário “*Duch, Master of the Forges of Hell*” (2012), em que o documentarista confronta o diretor do S-21 durante o Kampuchea Democrático, Kaing Guek Eav, também conhecido como Duch. Com documentos, imagens e testemunhos coletados, como os exibidos no documentário *S-21*, Panh se oculta do quadro e da montagem, deixando que aqueles que não mais estão presentes façam com que a palavra do ditador trabalhe ativamente contra o esquecimento.

O filme, gravado dentro da cela de Duch, foi exibido pelas iniciativas de *outreaching* (que podemos traduzir como sensibilização) das *Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia* (ECCC), cujos juízes foram juramentados em 2006 e o funcionamento se estende aos dias de hoje. As atividades de sensibilização e divulgação da corte, disponíveis no site do tribunal internacional criado para julgar os crimes do Khmer Vermelho, incluem organização de visitas à câmara extraordinária, ao museu do genocídio, palestras, coleta de depoimentos e, como dito, exibição de filmes. A própria gravação do documentário foi feita neste contexto, com a presença dos guardas do ECCC, após a condenação, em 2010, à prisão perpétua de Eav por crimes contra a humanidade e violação da Convenção de Genebra de 1949. Duch é visto como um inimigo e também como uma testemunha, mas, para Panh não como um monstro. É um humano em todos os momentos, mesmo com o destaque no livro e no filme de seus

---

<sup>40</sup> As declarações sobre as transgressões, “sessões de autocrítica”, eram práticas comuns mesmo aos membros do Khmer Vermelho. Hinton explica para atingir seus objetivos, o KR precisava criar um país repleto de um novo tipo de pessoa que, após ter sido “afetada”, “moldada” por trabalho braçal, sessões de crítica e autocrítica, reuniões políticas e doutrinação constante, desenvolveria uma consciência política alinhada à linha e a história partidárias (HINTON, 2016, p. 19).

maneirismos, frieza, e risada característica que poderiam ser indicativos do contrário (HINTON, 2016, p.289).

Os crimes contra a humanidade considerados no caso de Duch foram perseguição política, extermínio, escravidão, encarceramento, tortura e outras ações inumanas; enquanto as violações da Convenção de Genebra foram: provocar assassinato intencional, tortura e tratamento desumano; causar intencionalmente grande sofrimento e ferimentos sérios ao corpo e à saúde; privar intencionalmente um prisioneiro de guerra ou civil de um direito a um julgamento justo; e causar encarceramento ilegal.

Duch morreu em setembro de 2020, em um hospital cambojano, de causas não divulgadas.

A circulação do filme por braços do Estado e com seu apoio, especialmente em se tratando da distribuição como parte de políticas de responsabilização e retomada da memória do genocídio, cujas tentativas de supressão fizeram parte por muitos anos da política cambojana, marca o cumprimento do intuito educativo do cineasta, mas diz respeito também a rupturas. O conteúdo das obras revela o processo de ruptura na vida das pessoas durante o regime brutal. E sua divulgação revela o processo de ruptura com o silêncio.

O método de Rithy de recontar suas memórias, ir aos locais marcantes da história do genocídio, buscar vítimas e confrontar perpetradores ao longo dos anos remete a uma busca por sentido que difere de muitos dos discursos vistos no Capítulo 2. Enquanto diversos dos testemunhos pendiam para a narrativa de vítima a partir de um vasculhamento interno e a vocalização do que habita a memória, a busca por sentido na atrocidade transcende o olhar para o passado no caso do diretor e busca uma reconciliação (que nunca se faz plenamente), que passa pelo presente dos indivíduos que atuaram no trauma. Diferentemente dos vestígios das palavras de memória e de expectativa nos relatos coletados, o meio fílmico investe o discurso elaborado de poder e de maior potencial de difusão.

Ao tentar tocar a atmosfera do genocídio neste processo inferencial, torna-se inevitável uma aproximação do período de repressão brasileiro. Enquanto estudar sobre a ditadura brasileira<sup>41</sup> me despertava pessoalmente raiva (principalmente pela retomada do conservadorismo e militarismo após o golpe de 2016), estudar a ditadura cambojana, talvez pela própria definição de genocídio, me deixava um vazio, uma letargia causada por não saber lidar

---

<sup>41</sup> Aqui me refiro tanto para a redação de trabalhos ao longo do mestrado quanto para a escrita da dissertação, buscando um ponto de encontro e comparação com a realidade brasileira que pudesse ser catalisador do processo inferencial de comunicação.

com a atrocidade. Mas essa reação poderia muito bem ser consequência do enquadramento que aparecia inicialmente, centrado na rememoração sem levar em conta os problemas sociais presentes ou das próprias distâncias geográfica e temporal, que sempre parecem maiores nos textos do que quando pensamos friamente sobre as datas. Apesar de o conhecimento sobre a violência de Estado no Brasil também ser sobre uma realidade outra, sentir pertencimento como brasileiro, conhecer a língua e a cultura criam também uma diferença no modo de apreensão dos fenômenos na América Latina e no Sudeste Asiático. No entanto, esta é uma comparação sobre a captura dessas atmosferas de impossibilidade criadas pela repressão, e não sobre as experiências de repressão em si nos dois casos.

### **A comparação com diferentes horizontes e atmosferas**

Os processos comunicacionais não prescindem apenas do código linguístico para assegurar a comunicação social, mas também de um processo adicional ativo de inferência. Se a comunicação é tentativa (BRAGA, 2017), isso se intensifica com a comunicação de atrocidades. Reconhecemos nestes produtos culturais dispositivos interacionais (e memorialísticos), uma vez que as inferências atuam como elemento central desta rede – deste sistema de relações que se estabelece entre discursos, instituições, arquivos, etc – para comunicar. Neste percurso cartográfico, se trouxermos a ruptura para o contexto político ditatorial brasileiro a fim de construirmos inferências e relações com uma realidade mais próxima, temos definições diferentes nas mesmas frentes, considerando o lastro deixado pela ditadura civil-militar de apoiadores, tentativas de revisionismo histórico e disputas historiográficas presentes também no campo da educação. A partir dessa referência anterior de tortura, do protagonismo do próprio Estado na instituição de uma experiência histórica sobre a ditadura, conseguimos criar, talvez, um escopo que enriqueça o processo interacional ensejado por estes dispositivos.

A ditadura civil-militar brasileira passou por diversos processos de disputa após o seu fim, desde o currículo escolar que fala sobre este período até a promulgação da Lei da Anistia e, 27 anos depois, a abertura da Comissão Nacional da Verdade. A expressão através do dispositivo cinematográfico entra também nesse campo de disputa. A cinematografia brasileira durante a ditadura militar, com um forte aparato de censura e procedimentos violentos que inspiravam a autocensura, teve sua cota de filmes incompletos ou não realizados. O Brasil possui uma extensa filmografia documental sobre este período, mas um documentário específico que se tornou um clássico revela em seu próprio processo de feitura, interrompido por 20 anos, a impossibilidade do registro da imagem durante a repressão. *Cabra Marcado para*

*Morrer* (COUTINHO, 1984) teve suas gravações iniciadas em 1964, com o intuito de criar um filme de reconstituição da vida e assassinato de João Pedro Teixeira, líder da Liga Camponesa de Sapé, morto em 1962 em uma emboscada por reivindicar direitos para os camponeses. Com o golpe e a perseguição se agravando, as gravações foram interrompidas. Os negativos foram apreendidos pelos militares como material subversivo, mas já haviam sido enviados para um laboratório no Rio e puderam ser mostrados somente no início dos anos 80, já sob o governo em processo de abertura política, aos moradores do Engenho Galiléia (PE) como o estímulo à memória. Esse movimento de recuperação desencadeia a narrativa do documentário desenvolvido a partir da ideia original.

Elizabeth Teixeira, viúva de João Pedro Teixeira, é o fio condutor do filme. Após a morte do marido, uma filha se suicidou. Como forma de inibir a ação sindical, um dos filhos de Elizabeth é alvejado na cabeça por capangas dos latifundiários de Sapé. A violência contra seus 11 filhos fez com que a camponesa se exilasse no Rio Grande do Norte, sob o nome de Marta Maria. Atuando como professora, durante 17 anos, ficou escondida de familiares, filhos e amigos e viu sua família se fragmentando. Não sabiam se estava viva ou morta. Somente após o encontro com Coutinho, já durante um período de abertura política ainda na ditadura, consegue reencontrar sua família. A rememoração de sua história é o resumo de uma vida de luta campesina e as consequências na vida pessoal daqueles marcados pela militância e pela dureza do golpe.

A arte de Coutinho se faz pujante na captura do encontro entre entrevistador e entrevistado, e no registro de momentos que buscam reconstruir o elo entre o passado vivido e o presente, em “um projeto peculiar de escrita da história” (MESQUITA, 2016, p. 55), também comum a *S-21* e *Duch*. Existe uma atmosfera de impossibilidade de períodos de repressão que é latente, quase palpável, mas escapa às mãos. As consequências dela, no entanto, se alastram pelo futuro e a síntese da montagem do documentário – com o confronto temporal que ela enseja – nos deixa vislumbres e vestígios do intangível.

Não só com o conteúdo dos documentários cambojanos que trazem anônimos da história de um centro de tortura e execução e confrontam um ditador da alta cadeia de comando da máquina de morte criada pelo Estado, mas também daquele que traz o testemunho solitário em voz do artista sobrevivente, mas representativo e carregado de história, ajudam na composição de uma atmosfera do que seria o genocídio. Para além das descrições da tortura, do isolamento, da fome, do número de mortos, a percepção da experiência do genocídio envolve algo impalpável e indescritível. Capturar o peso do acontecimento e os horizontes possíveis, tão

poucos, se constitui um desafio de tal forma que Panh, um contador de histórias e testemunha ocular, trinta anos depois do genocídio, ainda se vê consumido pelos acontecimentos e ainda encontra dificuldades em narrá-los.

Ao compararmos com *Cabra*, documentários de realidades tão diferentes, temos vestígios acionados para compor uma história de autoritarismo, que tem como cisão maior o horizonte de possibilidade e a forma de recomposição dessas narrativas. Essas obras usam do dispositivo cinematográfico para refletir sobre um momento histórico, trazendo-o para o presente, marcando testemunhos da repressão e da violência. Os filmes criam na sua montagem uma descontinuidade temporal que pode ser lida a partir do conceito de História de Benjamin, que não distingue entre pequenos e grandes acontecimentos e “não corresponde a um tempo linear, homogêneo e vazio, ‘mas saturado de agoras’, onde, num lampejo, o presente pode se reconhecer nas imagens do passado que lhe são sincrônicas” (BARTOLOMEU, 2016, p. 95).

Assim como no trabalho do historiador materialista, mesmo que ambos os documentaristas atuem tendo vivido e sobrevivido aos regimes ditatoriais, ainda é um esforço presente colocar a constelação do agora em contato com uma de uma época anterior e trazer para sujeitos históricos essas imagens a serem lidas criticamente para que a história dos vencidos não sucumba à narrativa hegemônica e não se entregue “às classes dominantes como seu instrumento” (BENJAMIN, 1987, p. 224).

O confronto entre períodos é feito pelo filme com seus espectadores no tempo presente, mas também entre os materiais levantados e os entrevistados quando da produção/montagem. Se por um lado, em *Duch*, são usados arquivos não como inserções da edição, mas dentro da cena, como documentos que encaram e confrontam o ditador diante da lente, por outro, em *Cabra*, é explícito o encontro crítico que se dá a partir da montagem e recortes de jornal cujas manchetes mostram a leitura do passado dos eventos, sob um ponto de vista que favorecia os militares/latifundiários. Na exibição dentro do filme, em contraste com os depoimentos e narrações 20 anos depois, no entanto, elas destacam as violências e injustiças contra os camponeses.

Ao mostrar os recortes com as manchetes “Soldados Acusados Como Matadores de João Pedro foram Absolvidos”, “Sapé Com Deus e Pela Democracia”, “A Marcha da Família em Areia, Piancó e Uiraúna”, “Material Subversivo Apreendido”, “Exército viu em Galiléia Um Arsenal de Miséria”, “Foco de Subversão” e sobrepô-las às entrevistas sobre a memória da violência e a resistência, cria-se, então, uma conotação de destaque e relevância para aquele povo que tem sua história sublimada muitas vezes dos discursos oficiais; de compreensão de

que a democracia não solucionou aqueles problemas; e da resiliência exigida pela manutenção dessas essas situações.

O arquivo precisa da montagem para conferir sentido à história, para produzir sobre ela um conhecimento; tal operação é capaz de romper a continuidade do discurso histórico. Desse modo, a montagem opera no limiar da percepção, pelo modo como as imagens reenviam umas às outras, estabelecendo relações entre passado e presente, de modo a formarem, assim, uma constelação de imagens. Só é possível, assim, entender o arquivo em sua relação com um tempo por vir, problemático e aberto. Em sua latência, o arquivo está sempre à espera do futuro de uma experiência (FAGIOLI, 2020, p. 127).

Mostrar o lado daqueles ignorados pela história oficial vai ao encontro do conceito de historiador materialista, que não enxerga pontos desimportantes na história e preza pela rememoração de cada vítima esquecida. Tanto na obra de Coutinho como no documentário de 2003 de Panh, a atenção aos anônimos permite a reabertura do passado: “a variante histórica que se cristalizou não é a única possível; os acontecimentos foram vividos e sofridos de inúmeras perspectivas, irreduzíveis à narrativa histórica sintética e corrente” (MESQUITA, 2016, p.56).

São pedaços de realidade, vestígios, ruínas de história quase soterradas. Cabra/84 faz emergir Cabra/64, faz emergir Elisabeth debaixo de Marta (o pseudônimo escolhido na clandestinidade). A tarefa do espetáculo consistirá em trabalhar com esses vestígios, desenterrá-los, organizá-los para construir uma coerência – a ponte – sem que, no entanto, se perca a noção de fragmento (BERNADET apud FAGIOLI, 2020, p. 124 ).

*Cabra marcado para morrer* fica destacado essencialmente como uma história de resistência e mobilização e as consequências disso em um cenário de repressão. Tal história intensifica este passado, mas não muda a compreensão sobre a luta dos camponeses, pelo contrário, a reafirma como sendo um lastro ainda presente da atmosfera intensificada no filme. No contexto brasileiro, diferente do cambojano, a luta presente anteriormente ainda resiste ao tempo e à mudança política. Os espaços de experiência sofreram alteração com a repressão, mas não foram criados ou terminaram com o regime. A perseguição violenta, ainda muito presente como um dispositivo de poder, não é posta no filme à luz do dia como uma ferramenta junto ao trabalho forçado para atingir um objetivo de Estado, mas como a condição de vida naquele ambiente. As condições e regras de vivência e sobrevivência não sofreram uma ruptura tão marcada para toda a população. No Brasil, a gramática anterior não ficou obsoleta para lidar com o novo regime repressivo, não houve a necessidade de se criar uma nova.

Isso reflete também na quantidade de filmes analisados. Enquanto escolhemos três filmes de Rithy Panh para falar sobre a perseguição de uma linguagem e de sentido na tragédia, três documentários entre vários do mesmo diretor para lidar com o mesmo período histórico

sem, no entanto, esgotar o questionamento, *Cabra* se sustenta na linguagem da luta. É na gramática do enfrentamento que vemos depoimentos de sobreviventes, presos políticos torturados em diversas obras sobre a ditadura brasileira, justamente pelo espaço de experiência poder ser traduzido melhor em “repressão”, e não em “impossibilidade”.

Enquanto o Brasil passou por 21 anos de governo ditatorial, com períodos mais truculentos e outros menos, o agravamento de diversos problemas sociais que já existiam (como o tratamento de populações indígenas e camponesas) e o acirramento também da resistência organizada, o Camboja passou por um processo de destruição absoluta de todas as instituições de saúde, educação, financeiras e políticas em menos de quatro anos, após um período de guerra civil. Comparando os documentários, podemos concluir que a severa ruptura política é o que cria também a dificuldade de elaborar a história, já que a linguagem usada para os problemas antigos não parece dar conta e a criação de uma identidade de luta não parece justa.

É importante destacar que a comparação entre os contextos cambojano e brasileiro não tem como objetivo medir sofrimento ou autoritarismo, o que nos aproximaria da condição de *voyeur* descrita por Panh, mas tentar entender nessas diferenças o espaço de experiência e o *stimmung* de uma realidade no sudeste asiático que é tão diferente da nossa experiência histórica, tentar compreender o que a comunicação de um contexto mais próximo (ao qual podemos recorrer no processo inferencial) pode informar ou impactar na forma como sentimos sobre um mais distante.

O lastro da atmosfera de impossibilidade de um genocídio ainda é posto na falta de palavras e na extensão de um processo de responsabilização (ainda insatisfatório para muitos cambojanos) e de consolidação de memória. É latente, e ainda pouco emergente no presente, a compreensão de como pôde ter acontecido o genocídio. No Brasil, a atmosfera de repressão se manifesta, quase palpável ao toque, novamente, com a ascensão da ideologia militarista. As diferenças em termos da ruptura que causaram talvez possam explicar as distinções na forma como essas atmosferas duraram e duram nos dois países.

Ambos os cineastas não filmam “sem amor, sem desejo, sem inconsciente, sem corpo” e muito menos “sem consciência, sem moral, sem cálculo, sem gostos e desgostos”, e é assim que deveria ser, de acordo com Comolli (COMOLLI, 2008, p. 129). Mas a diferença do espaço de experiência e do horizonte de expectativas entre os dois regimes autoritários faz com que a obra brasileira possa terminar com as palavras de Elizabeth Teixeira, reafirmando a luta contra uma democracia sem liberdade, com salário de fome, sem o filho do operário ter condições de estudar, enquanto os dois documentários de Panh terminam ainda tentando superar: em *S-21*,

com o artista sobrevivente Vann Nath remexendo cinzas e encontrando vestígios da presença dos prisioneiros dentro do agora museu *Tuol Sleng* e, em *A Imagem que falta*, o final é categórico - “é claro que ainda não encontrei a imagem que falta”.

### 3.3 ROMPENDO O SILÊNCIO: UMA GRAMÁTICA COMPARTILHADA SOBRE O PRESENTE

“A arte não é apenas para entreter ou inspirar, mas também serve como um campo para a explorar as profundidades da tristeza, do horror e da maldade humana. Em ambos os contextos, a arte pode ser como uma importante ferramenta educativa”<sup>42</sup>. Essa citação está presente no site do Centro de Documentação do Camboja, em uma seção que reconstrói o mapa de calor com os lugares em que a peça *Breaking the Silence*<sup>43</sup> foi encenada e a quantidade de pessoas presentes. Ao todo, foram milhares de pessoas impactadas pelo espetáculo dirigido pela dinamarquesa Annemarie Prins, criado em 2008, que segue sendo divulgado ainda hoje, seja como peça de teatro, como transmissão de rádio ou através do site da instituição.

---

<sup>42</sup> Tradução própria do original: *Art is not only an area for entertainment and inspiration, but also a field for exploring the depths of human sadness, horror, and evil. In both contexts, art can serve as important field for education*, disponível no site do DC-Cam. Último acesso em 17 de julho de 2021. Disponível em <https://dc-cam.maps.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=5a0ea3129e624bea87491182b7827d79>.

<sup>43</sup> A peça completa pode ser assistida no link: <https://dccam.org/performing-arts>. Último acesso em 26 de abril de 2022.



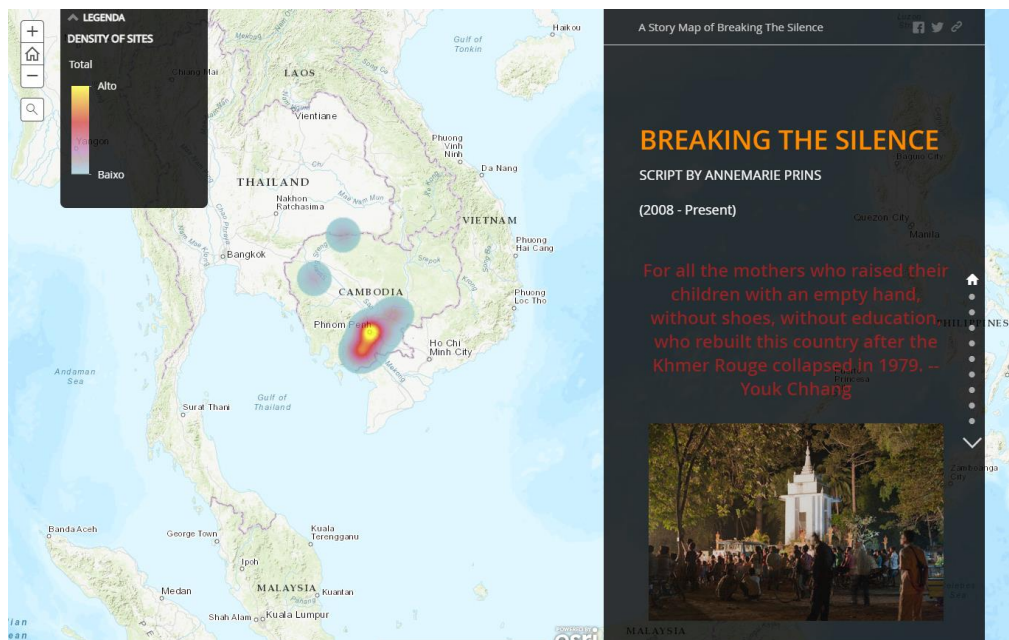


Figura 10: Mapa de calor dos espectadores da peça. Fonte: DC-Cam

Assim como o livro de Loung Ung, a peça, a partir de uma iniciativa do DC-Cam com o Ministério da Educação, Juventude e Esporte, teve elementos seus incluídos no currículo escolar e livros de professores. A plataforma artística seria usada não apenas para relembrar o passado, mas para incorporar essa memória de jeitos diferentes na sala de aula e para o público em geral.

O texto brechtiano se junta a uma encenação direta com cinco atores, um cantor que narra a história, um dançarino clássico Khmer e um músico que acompanha com instrumentos cambojanos, seguindo o padrão do teatro do país. De acordo com a divulgação no site, o espetáculo é sobre as pessoas do Camboja, seu sofrimento e sua coragem de seguir em frente independentemente das circunstâncias. Os sete esquetes – oito, a partir de 2019 – inspirados em relatos reais coletados pelo Centro de Documentação, através do texto de Prins, dão voz àqueles do presente que sofreram com o Khmer Vermelho diretamente como vítimas, como componentes dos quadros do grupo ou como segunda geração de afetados, além de trazerem discussões sobre como viver após um genocídio.

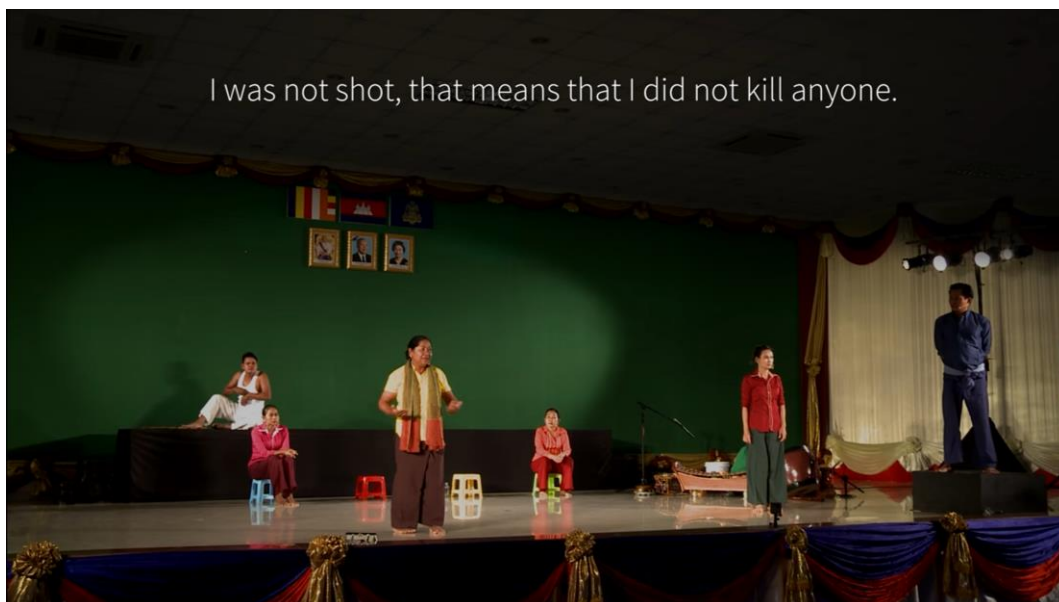


Figura 11: Trecho da peça *Breaking the Silence* com todos os atores

Ao longo dos anos, o espetáculo ganhou adaptações a depender do contexto em que foi exibido, por exemplo, quando foi encenado em Kigali, Ruanda, em 2012, e dois atores ruandeses encenaram a peça; e quando uma nova cena foi inserida para dar conta das mudanças da última década e das atividades do ECCC. Com efeito, um dos intuitos da peça, segundo o site, é fazer o que o tribunal não consegue: aliviar a dor que se mantém durante os anos, mesmo depois dos julgamentos, e aliviar a culpa e o tormento daqueles que participaram do lado dos perpetradores dessa história.

Ao início de cada cena, o narrador descreve quem os atores interpretarão e a encenação começa:

Você é a Sra. Sophy. Você tem 52 anos de idade. Você quer ouvir a verdade e nada além da verdade.

Você é a Sra. Thida. Você tem 53 anos de idade. Você não quer falar, você não quer ouvir, você não quer ver.

Você é o Sr. Akrak. Você tem 58 anos de idade. Você não consegue lidar com a verdade. (Prins, 2008, cena 1)<sup>44</sup>.

A primeira encenação mostra a conversa de uma pessoa participante do Khmer Vermelho (que nega saber das matanças ou participar delas e quer desesperadamente evitar a conversa, apesar de não ser assombrado pelas suas memórias e justificar com sua fidelidade

---

<sup>44</sup> Tradução própria para as legendas do original: *You are Mrs. Sophy. You are 52 years old. You want to hear the truth and nothing but the truth. You are Mrs. Thida. You are 53 years old. You don't want to talk, you don't want to hear, you don't want to see. You are Mr. Akrak. You are 58 years old. You can't handle the truth.*

ao *Angkar*) com duas pessoas que o cobram. Uma que quer a verdade a todo custo e outra que quer fugir da discussão. Eventualmente a discussão se encaminha para a possibilidade de vingança contra aquele homem que nega veementemente sua participação e como essa dúvida entre se vingar ou não é perene.

A segunda cena mostra duas mulheres. Uma delas perdeu o pai em 1976 e o viu definhando e inchando de fome até a morte. A outra, a mãe, que após presenciar a morte do marido e abraçá-lo, foi interpelada por uma enfermeira que gritava para que ela parasse de se agarrar ao defunto, e desde então se tornou silenciosa. Eventualmente, elas encontram a enfermeira do Khmer Vermelho, que conta sua história. Ela tinha 15 anos quando foi convidada para ser enfermeira e ficou feliz com a possibilidade de ajudar, mas eventualmente entendeu que não havia ajuda possível ao seu alcance. Eventualmente, sua impotência virou raiva e ódio contra o KV e ela teve que ser reeducada. Desde então, apenas fazia o que era mandada, e hoje carrega a culpa e a vergonha. A indecisão sobre o perdão ou não, e a liberação de contar uma história cheia de vergonha, são os principais pontos desse esquete.

A terceira história é sobre a mãe que cuida do filho, que tem problemas de saúde devido à tortura, mas que, ao ser capturado, deu o nome de 30, 40 pessoas que possivelmente foram mortas e é corroído com essa culpa, que se estende para sua mãe. Uma culpa que não é levada para gerações futuras, mas que contamina as passadas, aquelas que se sentem responsáveis pelos mais novos.

A quarta cena conta sobre um homem que era um estudante universitário e apoiou a ascensão do Khmer Vermelho, já que protestava contra a corrupção do governo de Lon Nol e fora capturado e torturado por ele. Ele tem que lidar com a tristeza e com a culpa de saber que o regime que apoiou matou seu pai, bem como com o distanciamento da mãe, que sente vergonha dele e não consegue perdoá-lo. Apesar disso, ela sente orgulho de saber que ele se tornou um professor.

A quinta mostra uma cena muito similar à narrada por Ung em seu livro: o “roubo” do pobre estoque de arroz da família para saciar a fome. A culpa se intensifica com o fato de que a irmã mais nova da personagem e sua mãe morreram de fome, e ela gostaria de ter confessado seu crime enquanto podia. “O karma ruim pode ser curado quando confessamos nossas más ações e pedimos perdão”.

A sexta seção da peça também lembra o caso da Davi, a menina que fora estuprada pelos soldados, como relatado por Ung. Na cena, o silêncio da menina é o mesmo do de Davi, sua cabeça baixa e seu ar vazio, mas há a resposta dos vizinhos, a culpa por terem deixado a

menina se esvair sem suporte por conta do mal-estar que ela causava depois de sua violação. “Nós fizemos com que ela ficasse invisível”, e 30 anos depois, na vila, a situação se mantém, até que o vizinho resolve quebrar este ciclo e pedir desculpas, se aproximar até que a mulher volte novamente a falar.

A sétima encenação conta sobre um homem e uma mulher que se encontram e se reconhecem pois faziam parte da mesma unidade do Khmer Vermelho. Eles se lembram de coisas boas, das roupas novas que receberam, das confraternizações, de como homens e mulheres eram tratados da mesma forma e até mesmo de possuírem armas. Eles tinham importância. Apesar disso, e de acreditarem no Angkar, eles assumem que fizeram coisas ruins, mas se era “obedecer ou morrer, quem iria querer morrer?”. Os pesadelos, no entanto, os perseguem; os livros que um vende sobre o regime só servem para os turistas<sup>45</sup> que gostam dessa história. Seus laços familiares estão desfeitos pois seus pais haviam sido mortos por aldeões raivosos e seu irmão não quer mais falar com ele. Para a outra, saber mais sobre o que foi feito, sobre as pessoas mortas é terrível, mas, depois da tristeza e da oferenda aos mortos, os pesadelos cessam.

A oitava e última história é a única a falar diretamente sobre uma geração que não vivenciou e não entende o genocídio, e é a cena mais longa. É iniciada quando alguém da plateia, representando essa nova geração, sobe ao palco e, apesar de ser mandado embora, começa a perguntar “Por que a vergonha, o medo, a culpa, o silêncio? Por que é tão complexo quanto procurar uma agulha no oceano?”. E na sua urgência por saber e entender sobre o indescritível, procura uma razão para as desavenças, a desconfiança, o ódio e a culpa dos pais continuarem sendo passados para os filhos das vítimas em relação aos filhos dos perpetradores. E esquecer, como fez a geração mais velha, não seria a solução.

Os questionamentos seguem: se o tribunal é a solução ou não, mesmo que não haja punição; se pena de morte seria viável “De jeito nenhum, a pena de morte está abolida! Nós não devemos nos tornar criminosos”; se crimes tão sérios poderiam ser perdoados; se já é bom o suficiente que se fale disso abertamente.

A conclusão é de que o genocídio não foi uma punição kármica, mas um feito humano, e de que a raiva e o perdão poderiam andar de mãos dadas, e não significam o esquecimento, mas o encerramento de um ciclo de ódio e rancor. A frase final “Transforme o Rio de Sangue em um Rio de Reconciliação. Em um Rio de Responsabilidade” é um resumo

---

<sup>45</sup> Sobre turismo macabro, ver seção 4.1.

da peça e do seu objetivo, da semântica do genocídio trazida e sua presentificação, que pode ser transformada em um caminho para a paz.

Todas as cenas começam com a narração dando nomes e idades, e isso dá mais materialidade a encenação. Ainda que fictícios, ao nomear e dar idades às pessoas das cenas, a identificação se torna mais forte e a descrença é suspendida, ainda mais considerando que as pessoas da plateia são muitas vezes elas mesmas sobreviventes e possuem histórias similares.

Nas apresentações no interior do país, espectadores eram convidados a compartilhar suas memórias do período, havia sessões de depoimentos com sobreviventes (vítimas e pessoas que fizeram parte do Khmer Vermelho), o que torna o título ainda mais “apropriado”. De acordo com a diretora, levando em conta o silêncio traumático sobre o período que desencoraja que pais falem sobre ele com seus filhos e que renegam pessoas que fizeram parte de alguma forma do KR a uma vida de isolamento, o processo de cura se torna muito mais difícil. Essa visão é replicada pelo tribunal, que enxerga as discussões abertas estimuladas pela peça como parte do processo de reconciliação, “em uma conclusão de que a justiça transicional tem o objetivo imaginário de transformação de autoritarismo, trauma e silêncio em democracia, cura, diálogo e paz” (HINTON, 2018, p. 191).

No entanto, “apropriado” é uma palavra que precisa de mais aprofundamento, uma vez que o título em inglês, tão difundido, não faz sentido em khmer para os moradores que a peça busca afetar principalmente.

Chhang<sup>46</sup>, no entanto, destaca que esse título não faz muito sentido em Khmer e, portanto, sua equipe se referia à peça apenas como “As histórias de Pol Pot”. Com efeito, Chhang traduziu cuidadosamente o texto para que ele fizesse sentido no linguajar da região rural cambojana. Ele salienta que as ideias de “reconciliação” e “cura” presentes no imaginário da justiça transicional eram problemáticas e, em campo, não iam ao encontro das complexas compreensões dos aldeões cambojanos. No entanto, o tribunal teve um impacto positivo não apenas ao julgar e responsabilizar antigos líderes do Khmer Vermelho, mas também por ser um catalizador de ações imaginativas dos cambojanos, direta ou indiretamente engajados com a corte. (HINTON, 2018, p. 192)<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Youk Chhang é diretor do DC-Cam e dedicou parte substancial da sua vida a documentar o genocídio cambojano, sendo responsável pela produção do documentário premiado “*A river changes course*”, sobre a destruição ambiental no país, e “*Don’t think we have forgotten: Cambodia’s lost Rock & Roll*”, além de ter trabalhado também em um livro sobre a culinária do país. (HINTON, 2018, p. 218)

<sup>47</sup> Tradução própria para o original: “*Chhang, however, pointed out that this title made little sense in Khmer and therefore that his staff simply referred to it as ‘Pol Pot Stories’*. Indeed, Chhang carefully translated the text so that it would make sense in rural Cambodian vernaculars. He noted that transitional justice imaginary ideas of “reconciliation” and “healing” were problematic and did not accord with the complicated on-the-ground understandings of Cambodian villagers. Nevertheless, the tribunal made a positive impact not just by holding former Khmer Rouge leaders accountable, but by potentially catalyzing combusive acts of imagination as Cambodians directly or indirectly engaged with the court” (HINTON, 2018, p. 192).

Em comparação com o trabalho documental e contemplativo de Panh e seus encontros/diálogos/reflexões, e com o trabalho da dimensão cotidiana do período do Kampuchea Democrático, as cenas que causaram esse impacto positivo apresentam uma gama maior de situações que podem ressoar com o público, tendo um olhar mais humanizado e reconciliador com o “inimigo” e trazendo discursos do presente que ressoam com a maior parte da população cambojana. É importante notar, de acordo com a peça, como a visão de perdão não implica em abrir mão da raiva ou da responsabilização. Ao contrário, a raiva é um sentimento que se mantém, e é energia para buscar a responsabilização e o perdão, construindo um futuro melhor. O oposto da raiva, portanto, seria o ódio, que consome as vítimas e impede a visão de um horizonte que não se encerre na vingança. Essas matrizes de palavras mobilizadas como as duas formas de se enxergar o genocídio no presente ressoam com os sentimentos negativos e dão a eles um lugar na construção de um horizonte de possibilidade.

Enquanto culpa, raiva, ódio, vergonha, preocupação com o karma e com o retorno do espírito assassino do passado são expressões usadas, a semântica do trauma e da cura não faz parte da gramática cambojana, apesar de ser pensada no contexto de quem constrói as políticas que gerem as consequências do genocídio. Violi (2012) discorre sobre *Tuol Sleng* e a construção de uma história comum, mas em uma situação que pode se aplicar a peças como *Breaking the Silence*: “a relevância simbólica e o valor emocional poderosos desses lugares operam como um dispositivo potente de construção de uma memória coletiva comum, ao invés dos caóticos contrastantes e conflitantes conjuntos de memórias individuais” (VIOLI, 2012, p. 51)<sup>48</sup>.

A peça, ao contrário das reflexões e da história individual, oferece uma gramática interacional para lidar com as presentificações do genocídio. Assim, oferece palavras para a ruptura do silêncio e uma possibilidade de expressão através da exposição de situações até então negligenciadas ou escondidas em uma dramatização didática à congregação de espectadores, sejam eles vítimas, perpetradores ou espectadores, sejam eles de gerações que não conseguem compreender o impacto do ocorrido.

Em seu livro *É isto um homem*, o sobrevivente do holocausto Primo Levi conta como era um sonho recorrente nos campos de concentração sobre a necessidade do testemunho e,

---

<sup>48</sup> Tradução própria do original: “The powerful symbolic relevance and emotional value of a site of this kind operates as a potent device for constructing a common collective memory instead of a chaos of contrasting and conflicting sets of individual memories” (VIOLI, 2012, p. 51).

simultaneamente, sua impossibilidade, o medo de não haver uma comunicação efetiva sobre a vivência da atrocidade. Haver a urgência de falar, mas ninguém para ouvir. É contra esta impossibilidade que *Breaking the silence*, mais que as obras anteriormente analisadas, atua, encontrando na linguagem simples e nas histórias rápidas, quase como parábolas, uma ferramenta de reconciliação. Além disso, seu formato teatral, de interação direta com as pessoas, distribuído nas iniciativas de sensibilização, propicia esse feito. No entanto, o desafio a ser enfrentado na construção de um futuro de paz é muito mais complexo, e conseguir lidar com um passado de guerra é apenas uma parte dele.

A “construção da paz” não pode ser associada com protetorados para a paz, mas com um novo processo que prescinde de uma construção de Estado – fortalecendo a soberania ao invés de enfraquecê-la – a partir do desenvolvimento de mecanismos institucionais liberais para resolução de conflitos (CHANDLER, 2017, p. 69)<sup>49</sup>.

A construção de paz é uma política de Estado que muitas vezes é feita com o suporte internacional que alimenta a adoção de um modelo de Estado similar – e, portanto, é um espaço de poder. A construção de instituições de controle de conflito não necessariamente implica num Estado democrático. Assim como Lon Nol torturava opositores e o Khmer Vermelho criou sua política de Estado de morte, o atual primeiro ministro lidera um Estado autoritário. Como mostrado no documentário *Cambodia's descent into dictatorship under the Hun Sen regime*<sup>50</sup>, produzido pela Four Corners, em 2018, um cidadão foi preso devido a um comentário crítico ao governo no Facebook e, junto às prisões arbitrárias, acontecia perseguição política a partidos de oposição por ser um ano de eleições. Washington e Bruxelas<sup>51</sup> retiraram seu apoio à organização e pleito, aludindo à sua falta de credibilidade, enquanto os defensores dos direitos humanos e a oposição as descreveram como um sério revés para o processo democrático. O primeiro-ministro, Hun Sen, que se mantém no cargo há mais de trinta anos, continuou no poder.

As obras audiovisuais expostas neste capítulo tratam de um período de genocídio, mas não conectam ele com a repressão que se mantém. Por fim, ajudam a romper o silêncio e a diminuir a possibilidade de guerra no futuro, mas o fazem em um país empobrecido,

---

<sup>49</sup> Tradução própria do original: “Peacebuilding was not to be associated with protectorates for peace but with a new process, that of statebuilding – strengthening ‘sovereignty’ rather than undermining it – on the basis of the development of liberal institutional mechanisms of conflict management” (CHANDLER, 2017, p. 69).

<sup>50</sup> Documentário disponível no canal do Youtube da ABC News In-Depth, link: [https://www.youtube.com/watch?v=svN4Xx7KUEw&ab\\_channel=ABCNewsIn-depth](https://www.youtube.com/watch?v=svN4Xx7KUEw&ab_channel=ABCNewsIn-depth). Último acesso em 20 de julho de 2021.

<sup>51</sup> Notícia disponível em : <https://br.noticias.yahoo.com/termina-vota%C3%A7%C3%A3o-pol%C3%AAmicas-ele%C3%A7%C3%B5es-legislativas-camboja-114517390.html>. Último acesso em 20 de julho de 2021.

autoritário e liberal. As performances de um passado podem reacender uma dor latente nas vítimas e podem ser usadas como uma redenção da história ou como uma legitimação do poder vigente, mas apesar desse perigo, são necessárias para que haja uma pluralidade de narrativas sobre a experiência do absurdo, uma multiplicidade de aparições para que o silenciamento não incorra em um passado irrevogável.

Disse no capítulo anterior que outros materiais seriam melhor organizados em outras seções da dissertação apesar de poderem ser vistos também como testemunhos. Pode-se argumentar que talvez a busca do local de testemunho seja uma errância, uma abertura aos silêncios e fraturas. Que seria utópico pensar na literatura e nas artes, onde a voz poderia ser melhor acolhida, como dispositivo testemunhal para populações sobreviventes de catástrofes históricas (SILVA et al., 2008, p. 78). Mas eu discordo. Primeiro, porque o acolhimento do testemunho a partir de dispositivos artísticos, como vimos, não tem apenas a ver com a produção, mas também com a distribuição e mediação. São as entrevistas dos autores sobre suas obras, a circulação desses textos e imagens em salas de aula, em atividades de sensibilização para o preenchimento de ideais de justiça com órgãos oficiais, é o olhar dos atores que dramatizam situações reais e se abrem ao público e à conversa depois. São processos que não se restringem apenas ao momento da interação com dada obra. Segundo, porque é somente na utopia, através da imaginação, que uma tragédia pode encontrar formas para tentar ser descrita de forma a encontrar futuros possíveis em que ela seja só uma memória. A comunicação efetiva do testemunho é utópica, mas é nas tentativas que ela se constrói, e a arte abre espaço para que essas tentativas circulem e criem interações e linguagens.



## CAPÍTULO 4 – AÇÕES DE GOVERNOS SOBRE A VIOLÊNCIA DE ESTADO

*Interpretar a história sob critérios de justiça é necessário, mas nunca suficiente. (KOSELECK, 2014, p. 325)*

### 4.1 ARQUIVOS E LUGARES DE MEMÓRIA

O dia em que visitei *Tuol Sleng*, o museu do genocídio cambojano, era um dia bonito, ensolarado. Não havia muito movimento nas ruas e eu tentava navegar pela cidade para encontrar aquele edifício, que, de longe, tinha a arquitetura do que ele havia sido desenhado para ser originalmente, a de uma escola. O Museu do Genocídio *Tuol Sleng* é uma peça extremamente importante nesta paisagem, seja pelo seu papel de mobilização de discursos legitimadores sobre o governo seguinte ao Khmer Vermelho (PRK), seja pela tarefa de educar a população local, seja pela função arquivística, seja pelo fomento do turismo e consolidação de uma história oficial perante também à comunidade internacional. É estimado que, durante seu funcionamento mais como centro de interrogatório e tortura do que como prisão, quando era chamado de S-21, cerca de 15.000 prisioneiros passaram por lá. Com efeito, o espaço não previa soltura, e era considerando uma antessala da morte.

Durante a visita, foi contada a história do lugar, que era originalmente uma escola de ensino médio em Phnom Penh e fora transformado em um dos centros de detenção para onde perseguidos políticos eram levados, interrogados e executados. É curioso pensar como o centro de detenção mais infame foi justamente o que tinha como foco membros do Khmer Vermelho. Com a chegada das tropas vietnamitas em Phnom Penh em 1979, Duch fugiu do S-21, deixando para trás milhares de confissões, fotografias, listas de execuções e outros materiais que se encontram em exibição ou estão disponíveis para consulta (física e digitalmente no site da instituição) com autorização prévia. Naquele mesmo ano, o lugar já havia se tornado um museu.

Caminhando pelos corredores e salas, de fato, as marcas da violência ainda estavam por lá: algumas manchas de sangue nas paredes, as celas improvisadas nas salas de aula, com paredes de tijolos erguidas para separar os espaços individuais e com um estrado de ferro ao qual o prisioneiro era mantido constantemente algemado entre seções de tortura. Algumas salas vazias tinham exposições que mostravam o acervo do museu, incluindo pinturas que

retratavam as condições em que os prisioneiros eram mantidos, além de exposições que ofereciam enquadramentos de memória a partir de recortes específicos, como a vida e o trabalho de determinada vítima ou o que acontecia com determinado grupo durante o regime, como crianças ou mulheres que se viam forçadas ao casamento. Para Hinton, no entanto, tanto a prosa quanto o inglês duvidoso explicitam que o museu não foi renovado seguindo tendências contemporâneas de museus do holocausto, encontradas no norte global. Ao invés disso, ainda há as marcas do regime PRK de destaque das atrocidades do grupo fascista de Pol Pot (e, portanto, implícito no discurso ressaltado, não realmente socialista) (HINTON, 2016).

Justamente por ser um lugar de cristalização da memória coletiva, ou seja, um lugar definível do ponto de vista material, simbólico e funcional caracterizado pela interação entre memória e história (MONTAÑO, 2008), *Tuol Sleng* pode ser considerado um lugar de memória. Lugares de memória devem ter o desejo da lembrança imediatamente reconhecível, do contrário, seriam apenas lugares históricos. Nesses espaços, historiadores e o método historiográfico impõem a memória para olharem para si mesmos. Segundo Heloisa Starling, na palestra de abertura do Seminário Lugares de Memória<sup>52</sup>, esses lugares são onde os mortos podem ser testemunhas sem voz através da organização historiográfica do espaço, criando uma transmissão que precisa ser ouvida no mundo público em busca de acolhimento, pois diz respeito a todos. Para a pesquisadora, sem o acesso do público, este lugar de memória vira uma máscara mortuária, uma estetização da morte que tende à topolatria, ou seja, à mitificação do espaço. Esses lugares devem ser transformados em espaços em que o morto tem algo a dizer e o historiador também. Do contrário, estamos vitimizamos as vítimas e estetizando a dor do outro.

O lugar sempre vai ter condição de nos contar alguma coisa para pensarmos hoje. Mesmo na tensão entre memória e história, esses espaços se colocam em relação às pessoas (nativas ou não) como meios de comunicação, dispositivos interacionais que ensinam a abertura de um processo que, se recíproco do lado do receptor, é um catalizador de afetos. O fato de ele ser o mesmo edifício daquele cuja história pretende contar só intensifica isso. Violi (2012) argumenta que um museu memorial, ou seja, um espaço dedicado a eventos históricos para lembrar sofrimentos em massa de alguma espécie, a partir da indiciabilidade que aparece pela continuidade espacial entre esses espaços e o próprio trauma, pode ser chamado de “lugar

---

<sup>52</sup> Seminário que aconteceu dia 24 de março de 2021, disponível no link [https://www.youtube.com/watch?v=O0EQVnEaA\\_g&t=1447s&ab\\_channel=Semin%C3%A1rioLugaresdemem%C3%B3ria](https://www.youtube.com/watch?v=O0EQVnEaA_g&t=1447s&ab_channel=Semin%C3%A1rioLugaresdemem%C3%B3ria). Último acesso em 19 de julho de 2022.

de trauma” (*trauma sites*), como é o caso de *Tuol Sleng*. Essa característica indiciada de se estar no mesmo lugar em que a violência ocorreu sem mudanças descaracterizantes estimula a imaginação do visitante e acrescenta diversas diferenças em níveis distintos à análise desses lugares:

No nível epistemológico, em relação ao crucial problema da autenticidade, o que, por sua vez, implica no questionamento de políticas de conservação e restauração; no nível ético, no que tange a relação dos sobreviventes com o lugar e o posicionamento dos visitantes, emaranhados como estão entre memória, espanto e o “turismo macabro”; e, finalmente, no nível político, em relação ao papel e função identitária desses lugares em países que muitas vezes estão enfrentando uma difícil transição histórica em um contexto mais amplo pós-conflito<sup>53</sup> (VIOLI, 2012, p. 40)

A pesquisadora argumenta que esses espaços não são museus, cemitérios, espaços de adoração ou monumentos, mas são todas essas coisas (e talvez mais) ao mesmo tempo. Mas, à frente de tudo isso, do seu uso no presente, eles representam o que foram: um lugar de extermínio. Com este sendo o destaque do museu, ainda há a falta de questionamento sobre a complexidade do passado e a controvérsia de eventos traumáticos que ocorreram lá e, talvez por esse motivo, *Tuol Sleng* tenha se tornado parte da identidade cambojana, um centro simbólico da fundação de uma nação cambojana moderna, do governo do CPP e da gratidão ao Vietnã e ao CPP por derrotarem o Khmer Vermelho (HUGHES, 2003, p. 186). Tendo isso em vista, este também é um lugar em que a memória aparece em disputa: do ponto de vista político, de legitimação de um governo e de ações de mitigação dos efeitos da atrocidade; do ponto de vista dos sobreviventes, de uma relação de posse e pertencimento com este lugar que simboliza uma parte de sua história; e do ponto de vista dos visitantes, de uma profusão de olhares sobre o que é exposto. Isso também é o que acontece com o campo de extermínio *Choeung Ek*, que fica a cerca de 20 minutos de carro do museu do genocídio.

A disputa em relação ao campo fica ainda mais clara quando pensamos em sua polêmica gestão privada pela empresa japonesa JC Royal Corporation, que buscou fazer renovações a fim de atrair mais turistas. O texto do Estadão na imagem a seguir denuncia as políticas de privatização, a comercialização das memórias e o extermínio dos espíritos. Com tudo à venda, nem mesmo os mortos podem descansar no lugar. Apesar de as entradas, que

---

<sup>53</sup> Tradução própria do original: *at the epistemological level, regarding the crucial issue of authenticity, which in turn implies questioning the politics of conservation and restoration; at the ethical level, regarding its relationship with the survivors of the place, and the positioning of the visitors, entangled as they are between memory, awe and 'dark tourism'; and finally at the political level, regarding the role and identitary function that such places play in countries that often are facing a difficult historical transition period in a wider post-conflict context.* (VIOLI, 2012, p.40)

quaduplicaram de preço na ocasião, segundo o governo, serem revertidas para caridade, essa iniciativa foi questionada, considerando que a instituição em questão era comandada por um membro sênior do gabinete ministerial, que também era um executivo na empresa japonesa. Além disso, ainda havia controvérsia em relação a iniciativas de lembrança em detrimento do estímulo ao esquecimento em se tratando de um passado traumático. Por um tempo, o país conviveu com correntes políticas que defendiam o fechamento do Museu do Genocídio (ITO, 2019, p. 99).

# Camboja aluga até campo da morte

Num lugar onde corrupção e impunidade andam juntas, governo faz caixa vendendo ou alugando tudo que pode, como se o país fosse fechar

## ÁSIA

Seth Mydans  
The New York Times  
CHEUNG EK, CAMBOJA

Não há muito para ver, a não ser buracos no chão e uma torre envidraçada que guarda uma parte dos 8 mil crânios de pessoas que foram massacradas aqui. Este é o mais venerado entre centenas de campos da morte do Camboja e há décadas se tornou um local de lembrança do 1,7 milhão de pessoas que morreram durante o brutal domínio do Khmer Vermelho, de 1975 a 1979.

Muitos cambojanos ficaram chocados quando o governo anunciou, no início do ano, que havia alugado o campo da morte de Cheung Ek para que uma empresa japonesa o administrasse. "Isso é comercializar as memórias", disse na época Youk Chang, diretor do principal arquivo de materiais sobre o Khmer Vermelho. "As memórias não podem ser vendidas."

Mas o acordo não deveria causar surpresa. O mercado está aquecido para bens de governo e bens imobiliários de alto padrão - universidades, hospitais, delegacias, prédios ministeriais -, que estão sendo vendidos como se o Camboja estivesse fechando.

Num país em que a corrupção anda de mãos dadas com a impunidade, quase tudo parece estar à venda ou para alugar: florestas, mananciais, concessões de minas, rotas aéreas, registros navais, armas, mulheres, meninas, meninos, bebês. Muito antes do negócio com o campo da morte, o governo deu a uma empresa bem relacionada uma concessão de milhões de dólares para explorar o símbolo nacional do país, o templo de Angkor Wat. O valor das terras na capital, Phnom Penh, triplicou nos últimos cinco anos e o mercado está tão predatório que até pequenos lagos estão sendo aterrados para criar

fundo que tem 50% de participação dos funcionários do governo cambojano. A empresa concordou em limpar e organizar o local. Alguns temem que isso tire do campo a cruzeta que lhe dá o ar assombroso.

O vice-administrador do memorial, Ros Sophea Ravi, disse que antes mesmo de a empresa japonesa aumentar o ingresso de US\$ 0,50 para US\$ 2, os fantasmas pareciam ter desaparecido. As crianças disseram que seus pais começaram a deixá-las sair de casa à noite, por se

sentirem menos ameaçados pelas almas errantes dos campos da morte. O zelador Svay Phreung, de 70 anos, disse que os fantasmas dos mortos aqui "foram para outra vida" e o mundo espiritual ficou mais silencioso, submetendo-se ao controle do anjo da guarda local, que construiu seu lar aqui muito antes do Khmer Vermelho. Indagado se os espíritos locais conseguiram salvar algumas das vítimas, ele respondeu: "Como poderiam ajudar?" O Khmer Vermelho proibiu a religião. ●



SOB NOVA DIREÇÃO - Visitante em Cheung Ek, local de 8 mil execuções



**10x em até sem juros**

**LOJAS ABERTAS HOJE! APROVEITE**

**PREÇO À VISTA R\$ 199,00**

**1x R\$ 19,90 SEM JUROS**

**1+9 NO CARNÊ OU 0+10 NO CARTÃO TOTAL R\$ 199,00**

**DE R\$ 449,00 POR R\$ 399,00 À VISTA**

**SAMSUNG SAMSUNG LIGHT II VIVO PRE**

- 999 POSIÇÕES DE MEMÓRIA.
- VIVO TORPEDO SMS.
- ALERTA VIBRATORIO.
- GARANTIA DE 1 ANO. 100 PEÇAS

**NATAL BÔNUS LIVRE**

Fale com qualquer celular ou fixo.

**NOKIA NOKIA 6225 VIVO PRE**

**CÂMERA DIGITAL E VIVA-VOZ**

**VIVO AO VIVO**

Figura 12 Fonte: O Estado de São Paulo, 20/11/2005, Internacional, p. A23

Voltando à visita a *Tuol Sleng*, ao final do percurso pelas salas abertas do lado de

dentro, nos deparamos com a coleção de crânios junto às fotografias de alguns dos presos que passaram por lá, que encaram a câmera e também o visitante, exigindo postumamente do outro a condição de testemunha. O uso de ossos encontrados após momentos políticos de extrema violência é um ponto controverso. Apesar de os crânios oferecerem uma evidência irrefutável dos crimes de guerra, é possível argumentar que as roupas dos prisioneiros poderiam gerar o mesmo efeito, sem que fosse necessário deixar os restos das vítimas em exposição (CLARK, 2009, p. 170). Por outro lado, o uso de restos mortais são uma reafirmação da ausência na construção de memoriais e, portanto, de narrativas históricas de uma nação. Segundo Fleischman, os ossos possuem uma certa agência que compelem os vivos a visitarem e cuidarem daqueles que não podem estar presentes e de seus espíritos (FLEISCHMAN, 2017, p. 240), o que dá um peso ainda maior à cessão de exploração do *Choeung Ek*. Com efeito, o valor de choque da organização do museu se alterou bastante desde sua inauguração, e ele se afasta cada vez mais de uma indicialidade macabra que corrobora com a criação de discursos demonizantes e se aproxima de um espaço de memória que visa à reconciliação de um povo com a sua história. A natureza testemunhal derivada da indicialidade desses espaços faz com que se crie uma ponte semiótica entre o lugar, o conhecimento do visitante e seu posicionamento dentro dele (VIOLI, 2012, p. 42). De fato, existe uma conexão intensa que exige alguma resposta, normalmente de cunho ético e moral, do visitante.

Da minha parte, depois de ver os cômodos e as exposições, ser mostrado à árvore no jardim contra a qual jogavam bebês de prisioneiros para que eles morressem com o impacto sem que fossem gastas balas, passou a existir uma autoconsciência sobre o olhar. O posicionamento do visitante dentro deste sistema semiótico complexo, segundo Violi, faz com que *Tuol Sleng* transcenda a lógica da representação e se torne um dispositivo de presentificação do trauma, em que os mortos se façam presentes a cada novo olhar que os encontre, ao mesmo tempo que levantam o questionamento sobre suas mortes (VIOLI, 2012, p. 50). Olhar a tragédia faz com que esse simples gesto se invista de um significado cuja compreensão não é totalmente clara. Não é estranho em um lugar com exibições sentirmos um impulso de sacar nossos celulares e registrar o que estamos vendo, seja para compartilhar, seja apenas para termos a memória de uma exposição que provavelmente não voltaremos a ver. No entanto, neste caso, se o olhar já se tornava alvo da própria atenção, a mediação da câmera e o registro pareciam violar um acordo tácito imaginário que funcionava de forma paradoxal. O não registro poderia ser um afastamento da condição de testemunha, no sentido de evitar ter

um dever ético para com o arquivo criado; ao mesmo tempo, registrar significaria talvez violar a presença dos mortos, ser *voyeur* da tragédia.

É possível ter um olhar ético sobre imagens da atrocidade? Se investir da condição de testemunha, conscientemente, seria esse olhar? É claro que não há uma resposta única, um *modus operandi* afetivo para se relacionar com esses espaços, mas em se tratando de um sítio turístico, as ações em relação ao que é exibido podem variar de diferentes formas, inclusive se considerarmos esse tipo de visita como um “turismo macabro”.

### **Polissemia do processo interacional: enquadramentos de arte e turismo macabro**

Não é uma novidade que objetos, ações e palavras podem mudar seu significado quando os retiramos de um lugar e os levamos a outro. A alteração de contexto pode fazer a mesma frase ser lida como piada ou como ofensa; fazer um gesto, como colocar a mão sobre a cabeça de uma criança, ser lido como um afago ou como um crime; torna o mictório um artefato feito para aliviar a bexiga em um banheiro público ou para ser admirado como uma obra de arte.

No caso das imagens, existe uma profusão de sentidos que essas representações podem tomar: uma foto pessoal postada nas redes sociais pode ser lida como uma memorabilia de um momento agradável, como um registro histórico, como um atestado de pertencimento a um grupo social, como uma promoção de um tipo de corpo ou estilo de vida. Isso sem levar em conta todos os outros contextos em que a fotografia, seja ela física ou digital, pode aparecer, alterando assim seu sentido.

Um dos fenômenos que vem ganhando espaço em pesquisas acadêmicas e popularidade entre viajantes pode ser observado através das redes sociais e também está sujeito a uma gama de interpretações: o “*dark tourism*”, aqui traduzido como turismo macabro. A expressão cunhada em 1996 pelo professor de turismo da *Glasgow Caledonian University*, J. John Lennon, remete a atividades turísticas que se relacionam à morte, ao sofrimento e ao macabro. Mas essa não é uma prática nova; ela pode ser vista desde os enforcamentos públicos na Inglaterra no século XVI. Neste grande espectro do turismo macabro, estão visitas a campos de batalha, museus e lugares onde ocorreram genocídios ou outras atrocidades.

De acordo com Collete Copeland (COPELAND, 2011), o campo pode ser entendido pela ótica dos estudos museológicos, sociologia, antropologia, estudos de psicologia do consumidor, história e cultura visual. É importante vê-lo como um campo complexo,

localizado em um contexto político, cultural, histórico e social maior. Philip Stone, diretor executivo do Instituto de Pesquisa sobre *Dark Tourism* da *University of Central Lancashire*, disse em entrevista para o *Washington Post*: “Existe uma espécie de obsessão memorial acontecendo. O crescimento do turismo macabro pode ser considerado isso”.

A interseção entre a retomada da memória de tragédias e produção da memória individual pode ser vista pesquisando, por exemplo, pelo Museu de Auschwitz, no Instagram. Podemos argumentar que através de fotos em tais sítios publicizadas, turistas se aproximariam de determinados períodos cruéis da humanidade e do aprendizado com esses fatos históricos; que a cada clique há uma anexação do turista à cena, em que ele deixa um pouco de si nos pontos capturados, naqueles que foram mais marcantes (COPELAND, 2011, p. 45). Mas ainda há um dilema ético sobre as formas de abrir espaços que são traumáticos para turistas que se veem como que diante de um espetáculo, como fariam em museus de outra natureza, com a resposta afetiva mas sem de fato entender o contexto da violência.



Figura 13: Lembrete do Memorial de Auschwitz sobre um comportamento ético em locais de tragédias

Neste tweet do Auschwitz Memorial, de 2019, há a orientação para que turistas não se fotografassem andando sobre os trilhos que levaram tantos judeus para a morte. A reprimenda vem justamente pelo caráter simbólico dos trilhos do trem: naquele espaço, eles não deveriam ser lidos como uma ferrovia, mas como um caminho para a morte pelo qual tantos judeus e outros perseguidos passaram. O caráter material nesses espaços é submetido ao simbólico. Mesmo em sua indicialidade, em sua conexão direta com o passado, como o macabro não está presente de forma explícita (como as marcas de sangue nas paredes de *Tuol Sleng*), a leitura ambígua do exterior do museu acontece. Da mesma forma, podemos alegar o desrespeito dos turistas que fotografam os crânios das vítimas do regime do Khmer Vermelho, expostos em *Tuol Sleng*, dessa vez não descontextualizando o “lugar de trauma”, mas performando a reação, que pode ser autêntica ou não, para as redes.



Figura 14: Postagem de instagram de turista no museu Tuol Sleng

O registro de uma performance “espetacular” para uma violência, em certa medida, espetaculizada, nos aponta para a profusão de sentidos e reações em torno da memória, e



nos faz questionar se há (ou se seria necessário haver) de fato uma organização espacial que consiga “uniformizar” as respostas a fim de evitar o uso inadequado de determinados símbolos, como no caso de Auschwitz, ou o olhar espetacularizado do turista, testemunha mais da violência que da história, como no caso da foto acima.

Lugares de memória performam tanto histórias de atrocidades que pertencem ao local quanto aquelas que são mais amplamente aplicáveis. Para fazer isso, os criadores do espaço lançam mão de novas arquiteturas e daquelas já existentes, objetos de evidência e dioramas construídos, painéis de texto e apresentações multimídia, guias de áudio ao vivo e gravados. No entanto, os criadores não determinam totalmente o significado das performances encenadas em locais de memória. Os visitantes desses locais trazem seus próprios desejos, e é uma negociação entre o ambiente construído e o comportamento do espectador que determina o significado. Às vezes, os objetivos dos curadores coincidem com os desejos dos membros do público e às vezes estão desalinhados<sup>54</sup> (CLARK, 2009, p. 167)

A questão da autenticidade, tão cara a espaços históricos, apesar da relação indicial do espaço com seu uso durante tragédias, se vê abalada apenas pela transformação da função do lugar como lugar de memória. Didi-Huberman discorre sobre a polêmica com o jornalista Claude Lanzmann, que produziu um filme documentário de mais de nove horas de duração, com depoimentos de pessoas que passaram pelo holocausto em determinados campos de extermínios sobre os quais não há muitos registros. A escolha estética do jornalista de não acrescentar nenhuma imagem da época se dá pela ausência de registros, pela impossibilidade de representação do sofrimento descrito, pela “falta de imaginação” e falta de “valor de testemunho” das imagens-arquivo e pela negação da imagem enquanto prova – com depoimentos tão contundentes, a imagem só serviria para o apelo dos negacionistas do holocausto e, portanto, seria um desrespeito aos relatos dos sobreviventes (DIDI-HUBERMAN, 2008). O filósofo francês argumenta sobre as condições terríveis sob as quais esse material foi gravado por pessoas que esperavam ser mortas antes da possibilidade de libertação, em uma tônica de valorização deste testemunho, ainda que ele não dê vazão completamente aos horrores do holocausto e conte a completude da história. Quando vemos este debate traçado até mesmo sobre produções investidas de um olhar ético sobre

---

<sup>54</sup> Tradução própria para o original: *Places of memory perform histories of atrocities that pertain to the immediate locale as well as ones that are more broadly applicable. To do this, site developers deploy existing and new architecture, evidentiary objects and constructed dioramas, text panels and multimedia presentations, live and recorded audio guides. However, the developers do not fully determine the meaning of the performances enacted at sites of memory. Visitors to these sites bring their own desires, and it is a negotiation between the constructed environment and the spectator behavior that determines meaning. Sometimes the aims of curators coincide with the desires of audience members and sometimes they are out of alignment* (CLARK, 2009, p. 167).

circunstâncias extremas, não é inesperado uma reação ainda mais intensa sobre os registros feitos por turistas, e podemos questionar se a causa pode ser essa performance diante da memória macabra.

O fato é que não existe apenas um tipo de turista, ou um tipo de museu. As motivações para ver esses espaços são várias, individuais, mas também devem ser estudadas sob a ótica dos fenômenos culturais. Há uma amplitude na forma como museus escolhem dar visibilidade a períodos tão dolorosos, que podem fomentar comportamentos desrespeitosos (como os vendedores de souvenirs em *Tuol Sleng*), ou alienar peças históricas de seu contexto (como a exposição de fotos de vítimas do Khmer Vermelho no Museu de Arte Moderna em Nova York, o MoMa, que sugeria uma apreciação artística daquelas imagens).

Os retratos dos presos funcionavam uma relíquia da burocracia do período como colônia francesa dentro da dinâmica do Khmer Vermelho, em que os sujeitos fotografados são transformados em criminosos, criando uma camada de burocracia que separava a ordem administrativa de execução da real violência, habilitando os assassinatos em massa (NIEBAUER, 2018, p. 122). Em exposição no museu, eles dão uma nova vida e papel social que foram negados àquelas pessoas em vida.



Figura 15: Exposição no MoMa com imagens do S-21. Fonte: MoMa

Em 1997, vinte e duas dessas fotografias foram adquiridas e ganharam as paredes da exposição *Photographs from S-21:1975-1979*, no MOMA de Nova York. A galeria onde estavam expostas estas fotos no museu propunha uma colaboração entre o

departamento de fotografia e o de educação, e o MOMA indica no seu comunicado de imprensa que os visitantes são convidados a sentarem e refletirem. O comunicado continua, no entanto, falando não mais sobre os acontecimentos históricos e políticos, nem mesmo sobre a colaboração dos Estados Unidos para tal guerra civil, mas sim sobre a importância de se compartilhar o interesse por determinadas fotografias e episódios relativos à história da fotografia e termina por exaltar a rica coleção de imagens pertencentes ao MOMA (BRACCHI, 2016, p. 88).

Enquanto as imagens no museu americano priorizam uma discussão sobre linguagem artística, excluindo um aprofundamento no contexto de atrocidade, ao retornar as fotografias ao seu contexto original, o antigo S-21, e removendo significantes de enquadramento de arte (a moldura), as imagens conseguem retomar seu sentido como documento e evidência da tragédia (COPELAND, 2011, p. 44). Uma imagem é um ato, não uma coisa. Portanto, podemos pensar os diferentes enquadramentos que podem derivar da criação de um arquivo.

### **Arquivos da história**

O acervo de *Tuol Sleng* é o mais completo existente sobre o sistema prisional do Kampuchea Democrático, um braço importante do regime. Nele, há documentos de cerca de 5.000 desses prisioneiros, entre fotografias, biografias e confissões tanto de presos quanto de guardas; instrumentos de tortura; cópias da revista *Bandeira Revolucionária*; entre outros registros. Com as narrativas demonizantes que tornam nebulosa uma análise empírica mais minuciosa, torna-se necessária a contabilização mais exata dos números do genocídio, a fim de afastar estimativas que alimentam tais discursos e acabam orientando erroneamente pesquisas. Durante o julgamento de Duch, o diretor da instituição e primeiro condenado nas Câmaras Extraordinárias nas Cortes do Camboja (ECCC), pesquisadores associados ao tribunal compilaram essas informações em

uma lista principal de 12.273 homens, mulheres e crianças que foram detidos no S-21. Essa lista foi recolhida em grande parte a partir de listas de execução e confissões de prisioneiros. Os registros de execução contêm entradas para 9.805 pessoas, enquanto o número total de confissões é de 4.160. O exame cruzado de ambas as listas permitiu que a equipe eliminasse a duplicação e verificasse os registros. A lista oficial do ECCC, conseqüentemente, fornece uma visão geral parcial, mas altamente informativa, das prisões e execuções de prisioneiros associadas ao S-21. Do número total de detidos, foi possível determinar o sexo de 63% de todos os presos: 5.994 homens e 1.698 mulheres. Além disso, 5.609 (46%) do total eram membros do exército do Khmer Vermelho; 4.371 (36%) eram membros não especificados; 876 (0,07 por cento) eram parentes ou cônjuges; e 155 (0,01%) eram ex-funcionários do S-21. Por outro lado, apenas 328 (0,03%) eram soldados do antigo governo; 279 (0,02%) foram listados como professores, professores, alunos ou algum outro cargo profissional; e 266 (0,02%) foram listados como soldados ou espões vietnamitas<sup>55</sup> (TYNER et al., 2016, p. 273)

---

<sup>55</sup> Tradução própria do original: *During the trial of Duch, researchers associated with the ECCC compiled a master list of*

Pensando na construção de arquivo – que vale, em certa medida, também para este movimento cartográfico em que acabamos montando um acervo de materiais de memória – é pertinente mencionar a teoria de Michel-Rolph Trouillot do arquivo em sua relação de poder, fonte e a criação de conhecimento histórico. Silêncios e esquecimentos (e reenquadramentos) são criados em quatro diferentes momentos de produção histórica: na criação do fato (produção de fontes), na montagem dos fatos (produção de arquivos), na retomada dos fatos (produção de discursos) e na instância final, a significação retrospectiva (produção de história) (NIEBAUER, 2018, p. 122). As elipses são inevitáveis, ainda que priorizemos a singularidade; no entanto, é ao priorizá-la que tentamos driblar os esquecimentos produzidos por instâncias de poder.

Em se tratando dos documentos guardados no museu, muitos deles colhidos e assinados sob tortura, temos não o silenciamento, mas a proteção. Disponíveis no site da instituição mediante autorização prévia, não disseminar esses documentos no espaço público é um gesto necessário para evitar uma proliferação de discursos que os considere literalmente ou que lance julgamento moral sobre as declarações de denúncia de outros inocentes. Le Goff argumenta que mesmo na construção do saber histórico o cuidado se mantém, inclusive por esta ser uma prática social:

A tomada de consciência da construção do fato histórico, da não-inocência do documento, lançou uma luz reveladora sobre os processos de manipulação que se manifestam em todos os níveis da constituição do saber histórico. Mas esta constatação não deve desembocar num ceticismo de fundo a propósito da objetividade histórica e num abandono da noção de verdade em história; pelo contrário, os contínuos êxitos no desmascaramento e na denúncia das mistificações e das falsificações da história permitem um relativo otimismo a esse respeito (LE GOFF, 1990, p. 11)

Apesar de ter visitado pessoalmente *Tuol Sleng* e *Choung Ek*, a construção dos discursos, seu registro e difusão não acontecem só dentro do ambiente físico, mas também a partir de apêndices de memória, como os sites institucionais, que armazenam as exposições

---

*12,273 men, women, and children who were detained at S-21.39 This list was gathered largely from execution lists and prisoner confessions. Execution logs contain entries for 9,805 persons, while the total number of confessions is 4,160. Cross examination of both lists enabled staff to eliminate duplication and to verify records. The official ECCC list consequently provides a partial but highly informative overview of prisoner arrests and executions associated with S-21. Of the total number detained, the sex of 63 percent of all prisoners could be determined: 5,994 men and 1,698 women. Moreover, 5,609 (46 percent) of the total were members of the Khmer Rouge army; 4,371 (36 percent) were unspecified cadre; 876 (0.07 percent) were relatives or spouses; and 155 (0.01 percent) were former S-21 staff members. Conversely, only 328 (0.03 percent) were soldiers of the former government; 279 (0.02 percent) were listed as teachers, professors, students, or some other professional position; and 266 (0.02 percent) were listed as Vietnamese soldiers or spies (TYNER et al, 2016, p.273).*

perenes e as já desmontadas, os acervos aos quais o público geral não tem acesso e os depoimentos que não poderiam ocorrer pessoalmente com tanta frequência e que se esvaíam a não ser, talvez, na memória dos presentes. Somado aos arquivos físicos, temos também os midiáticos, não apenas pela disponibilização crua de digitalizações, mas também pela coleta de depoimentos de personagens dessa história no presente, reforçando informações dos documentos históricos e oferecendo uma lente para olhar para o passado. Nesta seara, é relevante mencionar o Mapping Memories Cambodia (MMC) que, diferentemente dos projetos nos capítulos anteriores, é uma iniciativa do poder público. Criados pelo Departamento de Mídia e Comunicação com apoio do *Civil Peace Service* (CPS) e da *German Agency for International Cooperation* (GIZ) em parceria com o DC-Cam, o portal e aplicativo foram lançados em fevereiro de 2019, e, desde este ano, não obtiveram atualização de conteúdo nas redes sociais e no conteúdo no youtube.

O canal do youtube do MMC possui 50 vídeos de três anos atrás, com duração entre 5 e 15 minutos, sobre monumentos, pessoas importantes ou “anônimas” e atividades conduzidas durante o Kampuchea Democrático. Todos esses vídeos estão no site e no aplicativo, distribuídos no mapa no Camboja no Google Maps, na localidade correspondente, criando uma sobreposição da memória sobre a geografia atual. Neles, os usuários podem ler e ouvir histórias contadas por sobreviventes, especialistas e historiadores em formato multimídia. Tanto o site quanto o aplicativo contêm detalhes precisos sobre casamentos forçados, trabalho forçado excessivo, perseguições religiosas, disputas marítimas, uso do templo de *Angkor Wat* para diplomacia estrangeira do Khmer Vermelho, por exemplo, com o objetivo de estimular os jovens a estudarem mais sobre o período. Apesar de este ser também um espaço de trabalho de memória, não podemos marcá-lo como um lugar de memória, uma vez sem a dimensão espacial, perde-se o que é essencial para a caracterização de um lugar.

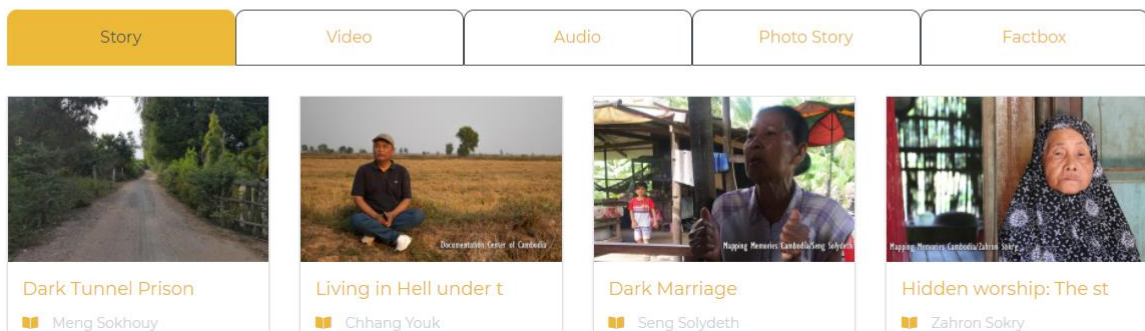


Figura 16 Fonte: MMC<sup>56</sup>

Mesmo após um regime implacável como o ocorrido no Kampuchea Democrático, os “acionamentos memorialísticos como dispositivo” (MANNA, LAGE, 2019) continuam sendo feitos e atualizados, retomando acontecimentos, lugares e pessoas, que são, para Pollak, o que constitui a memória individual e coletiva (POLLAK Apud MANNA, LAGE, 2019, p.5). Sobreviventes, vítimas e espectadores são lembrados e relembram, espaços de morte são revisitados enquanto lugares de memória e acontecimentos da ordem do indizível são retomados em dias de celebração. Enxergar esses dispositivos memorialísticos, como propõem Manna e Lage, implica em vê-los em sua profusão de sentidos, entendendo suas reinvenções a partir de circunstâncias, disputas e negociações.

Dentro dessa perspectiva, a instrumentalização dessa memória se torna factível, uma vez que o simbolismo poderoso e o valor emocional do arquivo localizado em um espaço como este transformam-no em um dispositivo para a construção de uma memória coletiva ao invés do caos que são as memórias individuais, contrastantes e conflitivas. A historiografia sobre o regime ainda não está distante e “fria” o suficiente e, mesmo diante de tantos

<sup>56</sup> Disponível no link: <https://mappingmemoriescambodia.com/>. Último acesso em 19 de julho de 2022.

trabalhos se debruçando sobre o tema a partir de diferentes áreas do conhecimento, ainda há muito sobre a complexidade política do momento e os papéis, que, na medida que vão sendo estudados, ganham cada vez mais nuances: perpetradores, espectadores ou vítimas são papéis que, à medida que a historiografia dá espaço para os relatos e testemunhos, podem ser desempenhados por uma mesma pessoa.

Por sua natureza extrema, a violência altera sistemas de significados individuais e sociais, assim como relações na vida cotidiana (HAMBER, 2015, p. 3). A construção de arquivos em espaços que se pretendem lugares de memória, ou seja, em que há a consolidação de uma memória coletiva sobre a violência afetaria, portanto, em um nível social, a confiança e o sentimento de conexão entre grupos, assim como o endurecimento pernicioso da alteridade, que pode atrapalhar o estado de bem-estar de uma população. Por fim, o arquivo, em suas relações de poder, fonte e de criação de conhecimento histórico, pode ser um espaço de mudança política, uma vez que sua memória pode moldar condições materiais do presente e do futuro.

#### 4.2 PROJETOS DE EDUCAÇÃO SOBRE A HISTÓRIA DE UM POVO

O valor da educação para a consolidação de uma memória coletiva é inestimável, e é a partir dela também que conseguimos identificar uma história que se pretende oficial, e que carrega um projeto político. Por esse motivo, Khamboly Dy, líder do projeto Educação sobre o Genocídio, do DC-Cam, argumenta que a dinâmica política é um obstáculo ainda maior que os desafios sociais, econômicos e pedagógicos em se tratando do ensino sobre o Kampuchea Democrático. Segundo o pesquisador, mesmo após três décadas, o regime do Khmer Vermelho não havia sido propriamente integrado ao currículo escolar, com a descrição em livros didáticos se alterando com a mudança de lideranças políticas. Isso pode ser ilustrado com a possibilidade de um alto oficial do DK, que substituiu Pol Pot na liderança do grupo a partir de 1985, defender a atuação do partido no Voice of America, em 2007, enquanto seniores do CPP discursavam publicamente que sem a interferência do dia 7 de janeiro, o KV continuaria no poder e o Camboja não existiria hoje. Nos livros didáticos, não havia espaço para controvérsias ou pontos de debate que não glorificassem regimes vencedores e ignorassem qualquer feito dos derrotados. Como resultado, mesmo políticos cambojanos não aceitam pontos controversos da história do KV como fatos históricos (DY, 2009, p. 143). Em contraponto, as transições de regimes e suas medidas de legitimação aconteceram sob

bandeiras de encerramento de problemas dos governos anteriores, sejam eles conflitos coloniais, sejam eles genocídio ou invasão.

Münyas (2008, p. 425) retoma a importância da reconciliação, que serviu como motivação para que, em 1993 (ano do Acordo de Paz de Paris), materiais didáticos retirassem seções inteiras sobre o tema. Já no ano 2000, novos livros foram adotados para os equivalentes ao sexto e nono anos do ensino fundamental, mas, por pressão da oposição política da época, a seção ficou restrita a poucas linhas. Vale ressaltar que os materiais educacionais adotados podiam mudar dependendo da região, se é uma área anteriormente dominada pelo Khmer Vermelho ou não. Uma nova abordagem, no entanto, foi divulgada pelo Centro de Documentação do Camboja (DC-Cam), em 2018.

Para contextualizar, desde 1996, no entanto, o Centro de Documentação do Camboja usa satélites e trabalho de campo para documentar sepulturas coletivas e, até 2016, já encontrou 388 áreas de genocídio com mais de 19 mil valas comuns, sendo essas definidas como uma cova com quatro ou mais corpos, apesar de algumas conterem mais de mil. Além dessas áreas, também foram contabilizadas 196 prisões e 81 memoriais do genocídio. Com a adoção de métodos mais modernos, há a possibilidade de assistência de aparatos tecnológicos para o mapeamento dessa memória e seu uso educativo, fornecidos em parceria com a Agência de Desenvolvimento Internacional (USAID).

Durante muito tempo, principalmente devido à colonização da Indochina, o Camboja foi um país com afinidade com a língua francesa. Os materiais em inglês, no entanto, são fartos, principalmente ao considerarmos os esforços e a influência dos Estados Unidos com agências de fomento para reconstrução e fortalecimento da democracia e demais valores difundidos pelo país. Um exemplo flagrante que aparece durante a pesquisa é o DC-Cam, financiado pela USAID. O órgão estadunidense se define, de acordo com o próprio *website*<sup>57</sup>, como a primeira agência de desenvolvimento do mundo, um ator catalisador de desenvolvimento. O trabalho do USAID é “elevar vidas, construir comunidades e avançar a democracia e, com este trabalho, elevar a segurança nacional e a prosperidade econômica americanas, demonstrando a solidariedade do país, promovendo a autossuficiência e resiliência das nações ajudadas”.

---

<sup>57</sup> Disponível no link: <https://www.usaid.gov/who-we-are>. Último acesso em 20 de junho de 2022.



## Sponsors

This website was funded in part by a grant (Documentation and Democracy) from the United States Department of State. The opinions, findings and conclusions stated herein are those of the authors and do not necessarily reflect those of the United States Department of State and the United States Agency for International Development.



Concept by Ean Panharith and Youk Chhang

© 2019 Documentation Center of Cambodia

Figura 17: Rodapé do site do DC-Cam

Voltando à iniciativa educacional utilizando um método mais tecnológico, ela visa à presentificação do genocídio para os jovens a partir da descoberta de vestígios materiais da tragédia, trazendo a experiência da memória para o lado dos estudantes. Em um vídeo<sup>58</sup> no canal do YouTube da instituição, profissionais americanos com sonares escaneiam o terreno de uma escola em busca de restos mortais enterrados. A escola em questão, na província de Prey Veng, havia sido erguida no ano de 1990 em um espaço onde havia uma cova coletiva perto de um campo de arroz na época do Khmer Vermelho. Na época em que o colégio fora construído na localidade, várias ossadas foram retiradas por estudantes enquanto eles preparavam a terra para a construção do edifício. Cerca de 50 delas foram encontradas e queimadas, outras tantas foram levadas pela água em períodos de enchente. Com o aparato tecnológico não invasivo, há a descoberta de outras, mas não com o objetivo de desenterrá-las; segundo Puth Mark, professor de história do colegial *Mesang*, os mortos não deveriam ser perturbados. Além da atualização/confirmação dos números estimados de vítimas e valas comuns, o escaneamento, em contraste com escavações, não afetaria o meio-ambiente ao redor e permitiria o aprendizado e, principalmente, a crença na história, tirando a exclusividade de sua presença dos relatos de professores e diretores, sem que isso assustasse

58

Disponível no [https://www.youtube.com/watch?v=nNf09pafRwC&ab\\_channel=DocumentationCenterofCambodia](https://www.youtube.com/watch?v=nNf09pafRwC&ab_channel=DocumentationCenterofCambodia).  
acesso em 08 de junho de 2022.

link  
Último

os alunos.

Gumbrecht se pergunta em que medida há diferenças entre técnicas para presentificar e para aprender o passado. Na presentificação, enfatiza-se a dimensão do espaço, pois é nessa exibição espacial que temos a ilusão de tocar objetos que associamos ao passado. Ao destacar o espaço, fica latente a limitação da historiografia como meio textual para tornar presente o passado, apesar de serem ideais para uma abordagem interpretativa deste (GUMBRECHT, 2010a, p. 154–155). O que a presentificação faz para os alunos, portanto, não é imbuir esses objetos do passado de significado, mas dar-lhes uma sensibilidade histórica para enxergar os ossos enterrados que fazem parte de um espaço cotidiano como objetos históricos.

O mesmo acontece com memoriais. Fleischman, em sua dissertação sobre a materialidade óssea da violência do Khmer Vermelho, conta como essa memória exposta como objeto histórico se integra ao cotidiano. Enquanto o pesquisador observava os crânios expostos no memorial do templo *Wat Samrong Knong*, vinte crianças começaram a brincar no espaço, correndo e escalando os terraços. O memorial ficava localizado ao lado de uma escola primária e nos intervalos era usado como parque. Nessa interação corriqueira com o espaço e com os objetos contidos nele, não havia medo ou tristeza em relação aos restos mortais, apesar de as crianças acharem que o lugar era povoado por fantasmas. Naquela idade, eles não aprendiam sobre o Khmer Vermelho, mas tinham curiosidade sobre o que aconteceu. Há, então, uma relação afetiva com o espaço e uma presentificação que não significa o memorial como histórico para as crianças (FLEISCHMAN, 2017, p. 240). Ou seja, mesmo que todos os grandes memoriais performem funções pedagógicas, com combinações de textos, fotografias, mapas, diagramas e linhas do tempo, sendo a forma mais difundida de documentação em países industriais (e externamente financiadas em países em desenvolvimento) (CLARK, 2009, p. 167), eles ainda compõem uma paisagem e se integram a cotidianos, com seu uso variando para além daquilo que fora planejado, mas ainda potente em sua possibilidade de afetação, ainda que em latência, naquilo que se pretende.

A educação a partir da experiência, do contato com a materialidade e da presença dos lastros da atrocidade, não implica na comunicação eficaz e no consenso de sentidos. No depoimento dos jovens estudantes no vídeo do DC-Cam, é notável a diferença de expressões de um que fala sobre a curiosidade em relação ao número de vítimas, para outro que conta sobre familiares que morreram naquele lugar, para outra ainda que não menciona um histórico familiar, mas que já havia participado de atividades do tribunal internacional que julgou os crimes do Khmer Vermelho. As respostas variam de acordo com a relação pregressa com o

tema, de uma abertura anterior que constrói inferências e sentidos sobre a experiência no âmbito escolar. É o trabalho de ensino que pode tentar criar um consenso, ainda que com alguma variação na interpretação daquela intensificação de passado, sobre o significado daquela experiência escolar com a história da nação.

Com efeito, mais de 80% dos jovens obtinham informações sobre o KR de familiares e amigos, o que não era surpreendente, uma vez que o currículo escolar era vago e a cobertura sobre o tema na mídia, apesar de ter aumentado com a instauração do ECCC, acontecia raramente antes disso (PHAM et al., 2019, p. 135). Münyas argumenta, no entanto, que a educação formal sobre o genocídio contribui para uma liberação da geração mais nova de sentimentos de ódio e medo, uma vez que ajuda os jovens a localizarem a experiência da atrocidade em enquadramentos históricos, sociais e morais (MÜNYAS, 2008, p. 420).

Se a recuperação de imagens, documentos e testemunhos são exemplos importantes de vestígios para o fazer historiográfico, uma forma de entender essa importância pode se dar a partir de dados de segunda e terceira gerações, filhos e netos dos sobreviventes do domínio do Khmer Vermelho. Eles ainda são afetados pela história, memória e memorialização do genocídio transmitidas a eles, seja através dos relatos das famílias, de um currículo escolar superficial sobre o tema, da cobertura midiática dos tribunais de justiça transicional, seja da cultura na qual estão inseridos, moldada por aqueles eventos.

### **Educação e poder: destruição e construção**

Podemos argumentar que algumas críticas sobre representações erradas do holocausto – e, aplicando essas críticas a este trabalho, do genocídio perpetrado pelo KV – poderiam universalizar o ocorrido, tirando-o do contexto de perseguição a judeus, no caso alemão, ocultando o grupo. Perspectivas comparativas multidisciplinares, que acabam acontecendo aqui sob a justificativa de construção de um processo inferencial, podem trivializar um processo de genocídio específico (DY, 2015, p. 55). Entretanto, é nessa aproximação que conseguimos uma abertura estética, além de exemplos próximos de determinados usos de políticas de justiça, memória e, como se segue, de educação. Isso não implica em comparações entre as duas realidades. Ademais, é na descrição de um contexto conhecido que fica mais claro o quanto o destaque de determinados elementos pressupõe que outros fiquem na sombra, noção que não pode ser excluída de qualquer trabalho de enquadramento. Por isso, trataremos o caso da educação brasileira sobre o período ditatorial.

No Brasil, desde 1998, nos Parâmetros Curriculares Nacionais do terceiro e quarto ciclos

do Ensino Fundamental de História, sob os estudos de cidadania e cultura no mundo contemporâneo, era posto como diretriz o ensino das ditaduras e a supressão de direitos políticos e civis (Estado Novo e governo militar após 1964). O processo para lidar e compreender esta memória passou por diversas mudanças. Durante o período de 1964 a 1985, o período ditatorial era visto como revolução; dos anos 90 até o começo dos anos 2010, a ditadura era vista como responsabilidade única dos militares; e, atualmente, os livros que integram o Programa Nacional do Livro Didático oscilam entre a concepção de que tivemos uma ditadura essencialmente militar e a de que houve participação de militares e civis, portanto, uma ditadura civil-militar. A educação não deixa de ser uma ferramenta de poder que trabalha, neste campo, com a dicotomia entre memória e esquecimento, sendo, portanto, um instrumento de poder.

Diferentemente do que podemos ver com exemplos mais recentes em relação ao tribunal ou a algumas iniciativas do DC-Cam, o ensino ou a criação de objetos históricos, apesar de poder ser instrumento para a prevenção de crimes contra a humanidade, também pode, em sociedades pós-conflito, ser mecanismo para gerar suporte a quem ocupa o poder, destacando a figura do inimigo, por exemplo (MÜNYAS, 2008, p. 423). Neste contexto, podemos pensar a relação entre educação e poder a partir da dicotomia entre construção e destruição. A dimensão destrutiva das instituições de educação sob o KR é sempre muito ressaltada, porém não existe um vazio de projeto de poder em setor tão importante quanto esse.

Em 1955, o comprometimento do inspetor nacional de educação primária, Chet Chhem, era que o povo fosse educado para serem “bons cidadãos”, o que poderia significar muitas coisas, inclusive pertencimento a uma comunidade imaginada do estado-nação. Mas também, no contexto da época, poderia significar ser moderno, ou seja, ter atitudes modernas, ética de trabalho moderna, habilidades modernas: um comprometimento com os objetivos econômicos e aspirações políticas de uma nação moderna em que a educação se torna um ponto chave na construção da modernização do país (AYRES, 2000, p. 442).

Em 1969, antes da insurgência mais significativa do KR, o sistema educacional do Camboja era composto de 5.275 escolas primárias, 146 secundárias e nove institutos de ensino superior, uma estrutura resultado de uma massiva expansão desenhada pelo chefe de estado, o príncipe Norodom Sihanouk, entre os anos 50 e 60, como um investimento na manutenção da independência em relação à França. A formação de mão de obra visava à ocupação por cambojanos de postos econômicos, políticos e técnicos que antes pertenciam a franceses (CLAYTON, 1998, p. 6).

Enquanto a ruptura desta política foi a partir da destruição de instituições escolares na

segunda metade dos anos 70, outro paradigma foi construído, um em que a educação estava conectada ao trabalho manual e desenvolvimento rural ao invés do serviço civil. As diretrizes educacionais foram delineadas no Planejamento de Quatro Anos para Construir Socialismo em Todos os Campos, de 1976, mas apesar disso, havia pouca consistência na prática nacionalmente (CLAYTON, 1998, p. 10). Parceiros internacionais, ignorantes sobre a violência instituída, eram convidados pelo ministério de relações exteriores para ensinar técnicas de reconstrução da infraestrutura (ferrovias, diques, redes elétricas), em um ensino que privilegiava as comunidades de base anteriores ao regime. Enquanto isso, cambojanos eram ensinados a se investir de raiva contra a classe opressora (HINTON, 2000, p. 33), com cantos de exaltação do partido, seções de doutrinação e de auto-crítica e propagandas nos canais de radiofusão.

Ainda que possamos argumentar uma sequência dos ideais modernos de perfectibilidade por parte do Khmer Vermelho, há uma diferença na lógica de desenvolvimentismo do governo anterior e posterior. A definição de desenvolvimentismo do Banco Mundial é direta: o comprometimento com a educação é uma celebração da teoria de capital humano, que abrange principalmente a noção de desenvolvimento de recursos humanos. Segundo Ayres, podemos argumentar que o desenvolvimentismo é tomado enquanto um processo e um resultado evolucionista, universalista, eurocêntrico, ocidentalista e que nega a historicidade (AYRES, 2000, p. 446). Ou seja, o desenvolvimentismo ignora fatores histórico-culturais locais que afetariam o processo desenvolvimentista

Num contexto tão diverso de ideologias quanto o do passado recente do Camboja, governado como monarquia, republicanismo, comunismo e pluralismo, essa agenda de modernização e desenvolvimentismo prometeu crescimento econômico e expectativa de mobilidade social, além de mais oportunidades de participar do processo político (AYRES, 2000, p. 457). Por outro lado, a construção do estado-nação tem se preocupado com o reforço de sua legitimidade. O estudo de diversos materiais escolares produzidos para o currículo formal desde 1979 mostra que todos eles mencionam os gloriosos eventos do regime governante e os malfeitos do regime derrotado (DY, 2013, p. 9), o que demonstra não apenas uma reorganização da lógica de ensino, como também do ensino como ferramenta de destruição e construção de legitimidade – assim como podia ser encontrado nos poucos materiais educativos que sobraram do período do KV.

Nesse cenário de desenvolvimentismo e busca por legitimidade, está a crescente priorização por parte da população cambojana por melhoria econômica, criação de empregos e redução da pobreza (83% dos entrevistados na pesquisa de Pham et. al. em 2008 e 98% em

2010), em contraste com uma também majoritária, mas decrescente vontade de saber mais sobre o regime do Khmer Vermelho (estáveis 85% entre aqueles que não viveram durante o regime e 74% em 2008 e 67% em 2010 entre aqueles que viveram sob o DK) (PHAM et al., 2019, p. 136). Isso mostra que a preocupação com a história está presente – mais em uma população mais jovem em comparação com a mais velha que talvez não tenha esperança nas lembranças – tanto quanto as condições econômicas exaltadas nos discursos desenvolvimentistas (para os quais a educação é um meio de obtenção de sucesso).

Essas políticas, no entanto, dão suporte à melhoria da cobertura educacional mais ampla. De acordo com o censo de 2019, em relação ao censo anterior, conduzido em 2008, houve um aumento de 10 pontos percentuais na taxa de literacia da população, que subiu de 78,4% para 88,5%. Esse aumento é ainda mais perceptível dentro de um recorte de gênero – houve um crescimento de 13,1% na taxa de literacia das mulheres, em comparação com 7,1% no percentual de homens letrados, demonstrando um crescimento do acesso das mulheres à educação. Com o envelhecimento da população após o fim do regime genocida, o aumento da literacia é ainda maior se pegarmos a parcela da população mais velha. Em 2008, 53,4% das pessoas acima de 60 anos (com 31 anos ou mais no fim do domínio do Khmer Vermelho) eram letradas. Já em 2019, esse percentual aumentou para 75,2% (em relação a pessoas que tinham 20 anos ou mais no fim do regime) (CAMBODIA, 2020).

Voltando-nos especificamente para o ensino do genocídio, contemporaneamente, de acordo com a pesquisa de 2015 de Kamboly Dy (DY, 2015, p. 283–286), ele é moldado entre iniciativas locais e discursos globais em três facetas: as iniciativas de ONGs, as políticas governamentais com seus conflitos mais amplos e o fluxo de práticas globais. Restrições políticas e influências internacionais ainda competem pela escolha de como cambojanos escolhem lembrar seu passado. O DC-Cam tem uma centralidade nesse processo de treinamento de professores nacionalmente sobre o ensino do Kampuchea Democrático, uma vez que, mesmo não sendo uma entidade governamental, conta com apoio do governo e construiu uma grande rede local e internacionalmente. Com efeito, somente professores que frequentaram o treinamento do DC-Cam se debruçam sobre o ensino e a integração da história do KR ao currículo geral; aqueles que não foram treinados, não conseguem fazer essa integração ou não sabem quais materiais usar. Essa integração depende, neste caso, fortemente do desejo do professor de ensinar essa história (DY, 2013, p. 10). Ademais, essa rede molda o trabalho, os objetivos, as missões e os valores do centro que, por sua vez, moldam políticas nacionais e a agenda de atores internacionais interessados. Entretanto, o

centro de documentação tende a evitar a dominância internacional.

Iniciativas locais às vezes questionam os limites não apenas de conceitos globais, mas também os conteúdos e a pedagogia do ensino do genocídio no Camboja, apesar de influências e fluxos globais de determinadas práticas serem inevitáveis e inegavelmente úteis. Em alguns casos, o DC-Cam excluiu algumas noções globais ou pelo menos aplicou-as em iniciativas locais. Como a instituição dominante trabalhando no campo da educação sobre o genocídio no Camboja, e um mediador em processos de vernacularização, a posição do centro e sua escolha por adotar parceiros, modelos e conceitos globais específicos molda como a juventude cambojana é educada e como o país escolhe lembrar seu passado genocida<sup>59</sup> (DY, 2015, p. 286).

É importante ressaltar que a mediação de discursos globais, dos quais os enquadramentos de vítima e de cura fazem parte<sup>60</sup>, não é acriticamente assimilada pelos órgãos responsáveis por delinear esse ensino. Já numa educação do genocídio para pessoas que não estão em um país de conflito ou pós-conflito (ainda que processos de genocídio possam estar ocorrendo de forma silenciada), essa discussão se torna uma forma de sensibilização histórica, ainda mais em países com heranças coloniais violentas. Abrir-se esteticamente às manifestações memoriais de uma realidade distante deixa mais latente as memórias e os esquecimentos, construções e desconstruções próximos, que no cotidiano podem não ganhar força de aparecimento – e, portanto, também se configura como uma questão de aprendizado – ainda que isso não signifique necessariamente o reconhecimento imediato da ocorrência da atrocidade no momento em que ela esteja de fato acontecendo.

#### 4.3 UMA QUESTÃO DE JUSTIÇA: SENTIMENTOS, REIVINDICAÇÕES E SENTIDOS NO BRASIL E NO CAMBOJA

##### **Uma palavra que demanda justiça**

O termo genocídio, em khmer, é *Brolaiy Pouch Sas*. *Brolaiy* significa, de acordo com o dicionário escrito em 1960 pelo patriarca supremo Chuon Nath, "a destruição do universo, a

---

<sup>59</sup> Tradução própria para o original: *local initiatives sometimes question the boundaries of not only global concepts, but also the contents and pedagogy of teaching genocide in Cambodia, although global influences and global flows of certain practices have been inevitable and undeniably useful. In some cases, DC-Cam has ruled out certain global notions or has at least vested itself in local initiatives. As the dominant institution working in the field of genocide education in Cambodia, and an intermediary vernacularizer in the vernacularization processes, DC-Cam's position and choice to adopt a particular global partner, concept or model has shaped the way genocide education is implemented in Cambodia, how the young Cambodians are educated, and how Cambodia chooses to remember its genocidal past* (DY, 2015, p. 286).

<sup>60</sup> Ver seção 2.1.

destruição da vida; *Pouch* seria a genealogia, raça, família; Sas, religião ou nacionalidade diferentes – a ideia de alteridade está implícita aqui. Mesmo o Camboja sendo aderente da Comissão de Genocídio da ONU, a tradução oficial do termo para khmer não foi feita até o início dos anos 80 e o conhecimento e a assimilação da palavra não foram imediatos para se referir à tragédia, mesmo por pessoas em posição de poder. No entanto, a expressão que tinha a conotação da destruição na definição do PRK do domínio do KR, ganhou popularidade e virou um consenso entre jovens estudantes e a população em geral ainda nos anos 80.

O termo genocídio, portanto, para se referir às execuções em massa no KD, foi inspirado pelos vietnamitas, popularizado pelo PRK, legalizado pelo Tribunal Popular Revolucionário, legitimado pelo uso popular, controverso no âmbito dos atores internacionais e debatido dentro da academia<sup>61</sup> (DY, 2009, p. 130).

Por interferência dos Estados Unidos, no entanto, que viram no Khmer Vermelho um aliado contra o avanço comunista no sudeste asiático no contexto da Guerra Fria, o termo ficou excluído dos Acordos de Paz de Paris de 1993, que punha fim à guerra civil entre o governo cambojano e o Khmer Vermelho. Há uma contradição entre os EUA terem o KV como inimigo durante a gestão da República Popular do Kampuchea (RPK), de Lon Nol, e o apoio posterior ao fim do regime. Mas, principalmente, considerando a influência em programas educativos, documentais e de assistência ao ECCC atualmente, é principalmente contraditória a condição de espectador dos EUA enquanto ocorria o genocídio. E essas inconscistências podem ser acompanhadas pela mobilização da palavra genocídio.

O uso desta palavra no Camboja, a interpretação e a ação sobre ela por mecanismos internacionais no decorrer do tempo possuem variações de sentidos que não implicam apenas projetos políticos, mas também numa interpretação e possibilidade de comunicação de um período histórico. Por isso, essa pesquisa também teria que abordá-la a partir de diferentes enquadramentos a fim de criar um sentido para o que estamos estudando. Nessa comunicação primariamente inferencial e interacional, a linguagem, que, como mediador de uma relação do indivíduo com o mundo ao seu redor, orienta uma forma de enxergar o fenômeno, permite que referências que aparecem possam ser completamente alheias ao contexto asiático. Portanto, farei aqui uma digressão sobre o aspecto estético que se impõe presente ao aproximar o uso da

---

<sup>61</sup> Tradução livre do original: *The use of the term genocide in the context of the KR mass atrocities was originally inspired by Vietnamese, popularized by the PRK, legalized by the People's Revolutionary Tribunal, legitimized by Cambodian popular uses, politicized by political interpretations, controversial among the international political stakeholders, and debated within the academic sphere* (DY, 2009, p. 130). Ver sobre o Tribunal Popular Revolucionário no Apêndice A e na seção 4.3.



palavra em uma experiência pessoal (e coletiva).

Durante a confecção deste trabalho, o cenário sanitário de crise frente à pandemia do novo coronavírus criou uma afetação que implicou no conteúdo presente na dissertação: se utilizamos a cartografia como método, se estudamos dispositivos memorialísticos interacionais, e se a comunicação é inferencial, não havia como não trazer a realidade brasileira para o estudo de um período de genocídio, considerando que esta palavra estava sendo reivindicada aqui. Ainda que os contextos sejam completamente diferentes, é relevante do ponto de vista comunicacional esta comparação do que se pode exprimir ao usar uma linguagem (ou uma palavra) para se referir à atrocidade.

Chegamos no dia 02 de novembro de 2021 a 608.071 mortos por covid-19 no Brasil. Esse número é tão grande que torna difícil compreendê-lo pelo que ele representa: vidas de pessoas. Pais e mães, filhos e filhas, trabalhadores, amigos. Pessoas que viveram no coletivo, que tiveram impacto e presença na vida de outrem. Para investigar as “ações e omissões do Governo Federal no enfrentamento da Pandemia de Covid-19”, foi instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), cujo relatório final, publicado no dia 26 de outubro de 2021, pede o indiciamento de 78 pessoas e atribui nove crimes ao então presidente da república Jair Bolsonaro, a saber: epidemia com resultado de morte; infração de medida sanitária preventiva; charlatanismo; incitação a crime; falsificação de documento particular; emprego irregular de verbas públicas; prevaricação; crimes contra a humanidade (extermínio, perseguição e outros atos desumanos), previstos no Tratado de Roma; e crimes de responsabilidade (por violação de direito social e incompatibilidade com dignidade, honra e decoro do cargo) (BRASIL, 2021).

Dessas acusações, uma que suscitou debate mais acalorado nas redes foi a de crimes contra a humanidade, como se essa acusação fosse um abrandamento do crime que internautas esperavam ver imputado: o de genocídio. Com efeito, as *hashtags* #BolsonaroGenocida e #BolsonaroGenocidaSim ganharam força em março de 2021 após aglomerações de Jair Bolsonaro sem máscara e depois que o youtuber Felipe Neto foi intimado a depor para justificar uma postagem no Twitter chamando atenção para o caráter “genocida” do governo em relação à gestão da pandemia, no período com 2.842 mortes diárias pelo vírus. Com a aprovação do relatório final da CPI, essa *hashtag* voltou a se popularizar. No entanto, cabe ressaltar a definição de genocídio, cunhada em 1944 por Raphael Lemkin para tipificar os crimes cometidos pelos nazistas contra os judeus no âmbito da Segunda Guerra Mundial. Genocídio seria então a

destruição de uma nação ou de um grupo étnico. Essa nova palavra, cunhada pelo autor para denotar uma prática antiga em seu estágio atual, é formada pelo Grego antigo *genos* (raça, tribo) e pelo Latim *cide* (matar) (...). Em geral, genocídio não significa necessariamente a destruição imediata de uma nação, a não ser quando consumada pela matança de todos os seus membros. Quer exprimir um plano coordenado de diferentes ações que convergem à destruição de alicerces essenciais da vida de grupos nacionais, com o objetivo de eliminar os próprios grupos. Os objetivos desse plano seriam a desintegração das instituições políticas e sociais, cultura, idioma, sentimentos nacionais, religião e a economia de grupos nacionais, bem como a destruição da segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade, e até mesmo das vidas dos indivíduos que pertencem a tal agrupamento (CAMPOS, 2008, p. 92).

Segundo a Convenção para Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, promulgada em 1948, na III Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, genocídio é um crime contra o Direito Internacional, que pode ser cometido em tempos de paz ou guerra, no qual se enquadrariam:

- matar membros do grupo [étnico, racial ou religioso];
- causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- submeter intencionalmente o grupo a condição de existência capaz de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;
- adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo;
- efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.<sup>62</sup>

A visão sobre genocídio, diferentemente da forma como foi majoritariamente mobilizada nas redes sociais, poderia ser impetrada ao Governo Federal em relação à população indígena, como foi reconhecido pelo Senado Federal.

Denúncias sobre a ocorrência de genocídio contra povos indígenas começaram a surgir ainda em 2019, para a incredulidade de muitos. Afinal, é comum o uso de hipóboles em disputas políticas. Mas fatos novos, documentos e pareceres trazidos à atenção da Comissão Parlamentar de Inquérito durante a pandemia constituem indícios fortes de que crimes contra a humanidade estejam, de fato, em curso (BRASIL, 2021, p. 525).

Um exemplo seria o Projeto de Lei 1142/2020, que reconhece os povos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais como “grupos de extrema vulnerabilidade” durante a pandemia, sancionado com trechos do texto vetados pelo presidente. Os vetos eximiram de obrigação o Governo Federal de fornecer “acesso a água potável”, distribuição de cestas

---

<sup>62</sup> Convenção para prevenção e punição do crime de genocídio, promovida pela ONU em 1948. Disponível em: <https://www.un.org/en/genocideprevention/international-law.shtml>. Último acesso em 09/10/2020.

básicas e “distribuição gratuita de materiais de higiene, limpeza e de desinfecção para as aldeias”, além de “oferta emergencial de leitos hospitalares<sup>63</sup> e de terapia intensiva”, e da obrigação de comprar “ventiladores e máquinas de oxigenação sanguínea” para essas comunidades.

Além deste PL, outras ações sistemáticas levaram a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) a apresentar uma denúncia contra o chefe de estado no Tribunal Penal Internacional de Haia por crimes contra a humanidade e genocídio. O acervo protocolado é composto por denúncias de lideranças e organizações indígenas, documentos oficiais, pesquisas acadêmicas e notas técnicas, elencando ações que vão desde a explícita recusa em demarcar novas terras, até a aprovação de projetos de lei, decretos e portarias que tentam legalizar as atividades invasoras, estimulando conflitos. O objetivo é comprovar o planejamento e a execução de uma política anti-indígena explícita e intencional encabeçada por Bolsonaro.

O desencontro entre a urgente questão indígena que poderia ser caracterizada como genocídio e a opinião popular que mobiliza a palavra para descrever a experiência geral dos brasileiros com a gestão da pandemia aponta para uma polissemia da palavra, que ora pertence ao contexto jurídico em que foi cunhada, representando a perseguição a um grupo, ora representa uma experiência intensa de agonia e impossibilidade frente ao contexto mais amplo da pandemia. No segundo caso, mais que comunicar uma experiência – ainda mais em um contexto de desigualdade extrema e de diversidade de crenças, especialmente entre apoiadores e opositores do governo de Jair Bolsonaro –, o uso de uma palavra disputada, mas cunhada dentro do Direito, exprime um desejo de justiça, uma justiça de responsabilização.

É possível argumentar, nessa visão mais ampla do genocídio da população brasileira a partir do conceito de auto-genocídio para tratar de assassinatos em massa em que tanto os executores como as vítimas são membros do mesmo grupo. Adverte, porém, Alicia Gil que:

Na minha opinião, o termo autogenocídio não pode ser aceito senão em um sentido técnico. A matança massiva de pessoas pertencentes a uma mesma nacionalidade poderá constituir crimes contra a humanidade, mas não genocídio, a não ser que a intenção seja o extermínio deste grupo nacional (GIL Apud CAMPOS, 2008, p. 93).

Quando aproximamos o caso brasileiro, percebemos as narrativas e reivindicações de noções de justiça que podem aparecer, e que ensejam iniciativas institucionais e

---

<sup>63</sup> Fonte: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-17/crise-do-coronavirus-poe-a-prova-gargalo-de-utis-no-sus.html>. Último acesso em 06 de maio de 2022.

governamentais para lidar com elas. Há diversas possibilidades e noções de justiça que podem ser exigidas ou pensadas, sendo a responsabilização uma penalização, punição do indivíduo ou indivíduos considerados culpados pelo crime; a reparação, ações para mitigar os efeitos de tais crimes, como, por exemplo, o pagamento de pensão para pessoas que perderam familiares que proviam durante a pandemia; e a reconciliação sendo um conjunto de práticas que lidam com conceitos adjacentes, como harmonia, respeito entre grupos, coesão social, coexistência e paz. Esses elementos reforçam positivamente um ao outro, estabelecendo momentum para uma mudança social e para a criação de novas normas nas identidades e relações entre grupos (MCKONE, 2015, p. 5).

A profusão de sentidos se força, deslocando a palavra do campo jurídico para o campo social para exprimir um desejo de justiça, como se necessariamente algo amplamente reconhecido como genocídio não pudesse ser perdoado e, principalmente, não pudesse ser esquecido. No entanto, é no Direito, nos tribunais internacionais ou outros órgãos de justiça que esse consenso pode ser atingido, criando um impasse por uma palavra não pelo seu significado nos acordos internacionais, mas pelo sentimento que ela exprime. Se, por um lado, um processo ainda em curso mobiliza percepções polarizantes e uma profusão de sentidos, por outro, olhando um processo que já decantou, é possível pensar nos apagamentos e silenciamentos.

Embora as situações dos Guarani e Kaiowa e de outros povos fossem reiteradamente denunciadas pelo movimento indígena, por antropólogos e indigenistas, o contexto de violação sistemática dos direitos indígenas durante o regime militar era praticamente desconhecido pela maior parte da sociedade. A inclusão da temática no rol de questões tratadas pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) deslindou um cenário de horror. A comissão estimou que ao menos 8.350 indígenas foram mortos no período 1946-1988 por ação direta ou omissão de agentes do Estado (ALARCON, 2018, p. 29).

De novo, as vítimas do processo de genocídio seriam populações indígenas brasileiras, e o perpetrador, o governo (“também militar”<sup>64</sup>) durante a ditadura. Por exemplo,

---

<sup>64</sup> Apesar de o Governo do ex-militar ser civil, e não civil-militar como durante a ditadura, mais militares compõe a administração que em alguns períodos de 1964 a 1985. O número de militares como ministros no governo de Jair Bolsonaro é superior aos de Emílio Garrastazu Médici, Ernesto Geisel e João Figueiredo, empata com Costa e Silva, mas ainda está atrás de Castelo Branco, que tinha doze militares como ministros. Além disso, o Palácio do Planalto conta com cargos de destaque ocupados por egressos das Forças Armadas, como o vice-presidente Hamilton Mourão, general da reserva, além do porta-voz da Presidência, Otávio do Rêgo Barros, também general da reserva. Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51646346#:~:text=O%20n%C3%BAmero%20de%20militares%20como%20ministros%20no%20governo.de%200seus%20minist%C3%A9rios%20sete%20nomes%20das%20For%C3%A7as%20Armadas>. Último acesso em 18 de abril de 2022.

no levantamento realizado pela Funai em 1972 havia cerca de 3 mil indígenas do povo Kiña (Waimiri-Atroari), cujo território se estende pelos estados do Amazonas e de Roraima. Em 1983, em recenseamento feito pelo antropólogo Stephen Baines, o total era de 332 pessoas, das quais 216 tinham menos de 20 anos de idade. Segundo estimativas do relatório final da CNV, 2.650 pessoas da etnia Waimiri-Atroari foram mortas durante o regime militar em decorrência de ações diretas e indiretas de agentes governamentais. “O genocídio foi perpetrado para abrir o território Waimiri-Atroari a três projetos de ‘desenvolvimento’”, como a construção da BR-174; a exploração de jazidas pela Mineração Taboca; e a construção da usina hidrelétrica de Balbina (ALARCON, 2018, p. 34).

A memória do período difundida passa pela censura e pela repressão – ainda que essas características possam aparecer em disputa –, mas o caráter genocida em relação a populações indígenas é apagado e esquecido quando pensamos na construção de um sentido comum para o regime militar, e agora também para a pandemia. Ainda hoje, usar o termo genocídio choca e gera repúdio e provoca a disputa por essa memória por parte do exército brasileiro<sup>65</sup>, mesmo diante do que foi apurado pela Comissão Nacional da Verdade. Essa ferramenta de aparição e construção pública da memória, que, nesse sentido, pode ser comparada ao ECCC, aconteceu de 2012 a 2014, ou seja, assim como no Camboja, iniciou-se exatamente 27 anos após o fim do regime cuja memória pretende resgatar – porém sem poderes jurídicos. De acordo com Sanglard e Neves (2016), no relatório final da CNV, estão incluídas ações e providências propositivas de um exercício de esquecer memórias e lembrar esquecimentos.

Estão entre tais recomendações, que visam não ao mero apagamento de rastros, mas à superação de vícios e injustiças herdados do regime ditatorial: a proibição de comemorações relativas ao golpe militar de 1964; a supressão de referências à doutrina de segurança nacional nos processos de formação e capacitação de efetivos das Forças Armadas e dos órgãos de segurança pública; a exclusão das vítimas de perseguição política dos bancos de registros criminais; a revogação da Lei de Segurança Nacional; a desmilitarização das polícias militares; a extinção dos órgãos estaduais da Justiça Militar; a retirada da legislação de referências discriminatórias da homossexualidade; a eliminação do eufemismo “auto de resistência” nos registros de lesões e mortes decorrentes de operações policiais; a substituição de nomes de logradouros e prédios públicos que homenageiem acusados de violação (SANGLARD; NEVES, 2016, p. 6).

Apesar da profusão de publicações nos mais diversos tipos de mídia, não foi provocada a comoção pública: os apontamentos da comissão ainda não foram realizados e a discussão se

---

<sup>65</sup> O termo genocídio usado sobre o regime militar em relação à população indígena que gerou repercussão foi dito pelo ministro do Supremo Tribunal Federal Gilmar Mendes. Fonte: [https://www.youtube.com/watch?v=ay5OcNgZWAQ&ab\\_channel=UOL](https://www.youtube.com/watch?v=ay5OcNgZWAQ&ab_channel=UOL). Último acesso em 18 de abril de 2022.

dissipou após a entrega do relatório final da CNV (SANGLARD, 2017). A violência dos órgãos de segurança pública contemporâneos, com detenções arbitrárias, torturas e execuções, entre outros crimes, também é retomada no documento como consequência das violações de direitos humanos não punidas ou denunciadas adequadamente. Não havendo responsabilização, criaram-se condições para sua perpetuação (BRASIL, 2014, p. 964). Cabe salientar a não revisão da Lei da Anistia, o “silêncio, justificativas de ausência e negativas mal-educadas”<sup>66</sup> de agentes da repressão chamados para depor na Comissão e a manutenção do não reconhecimento do período de 1964-1985 como ditadura pelo Exército brasileiro como vestígios de uma memória que se arrasta e permanece, ainda que em conflito.

Uma das consequências mais flagrantes deste cenário da não transformação com a CNV é, em 2019, depois de mais de uma década, a comemoração do “momento cívico-militar” pelo Exército Brasileiro, seguindo a determinação do então presidente Jair Bolsonaro. O ex-ministro da educação do mesmo governo, Ricardo Vélez Rodrigues, afirma sua visão de que não houve ditadura, “mas um regime democrático de força”, como foi amplamente noticiado pela mídia brasileira<sup>67</sup>. Ao fim, a memória fraca sobre o período permite a polarização de sentidos, e aqueles sobre quem poderia-se dizer que foram vítimas de genocídio são negligenciados e na disputa pelo termo.

Tentar apontar e destacar essa atmosfera do passado entra como um enquadramento de referência de uma emergência da palavra genocídio. A abertura estética às disputas de linguagem, aos mecanismos de memória e às tentativas de justiça às quais estamos mais familiarizados se forçam quando encaramos um processo comunicacional midiático que se apresenta sobre o genocídio cambojano (ainda que a distância não permita trazer detalhes de diferentes grupos étnicos naquele processo). E esse caráter estético vem a partir de sentimentos de necessidade de justiça, independentemente do país com que estamos lidando. Enquanto no Brasil, essa reposta em relação ao regime militar iniciado em 64 veio com a CNV de 2014, no Camboja, também quase três décadas após o fim período violento em questão, inicia-se seu tribunal internacional que atua em diversas frentes, tanto de

---

<sup>66</sup> A notícia com esta declaração pode ser lida no site oficial da CNV, disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/outros-destaques/535-cnv-colhe-depoimentos-de-quatro-agentes-da-repressao-em-brasilia.html>. Acesso em 10 de junho de 2021.

<sup>67</sup> Como demonstrado pelas notícias veiculadas na Folha de S. Paulo, no Valor Econômico e no portal R7, disponíveis, respectivamente, nos links: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/04/livros-didaticos-vaonegar-golpe-militar-e-ditadura-diz-ministro-da-educacao.shtml> ; <https://valor.globo.com/politica/noticia/2019/04/03/vez-quer-alterar-livros-didaticos-para-resgatar-visao-sobre-golpe.ghtml> ; <https://noticias.r7.com/educacao/em-mais-uma-polemica-vez-rodriguez-nega-ditadura-no-brasil-04042019> . Último acesso em 25 de julho de 2021

responsabilização e punição, quanto de reconciliação, sobre a qual já vimos alguns dos programas, como a peça *Breaking the Silence*, na seção 3.3. Essa complexidade mostra também uma diferença entre o tratamento da responsabilização nos dois casos, que, segundo Hamber, deve ser enquadrada como um processo amplo, contínuo e de longo prazo, e não como uma empreitada solitária definida ou restrita a um período histórico específico (HAMBER, 2015).

Nesse sentido, comissões da verdade atuam como uma reconciliação que reconheça as injustiças, mantenha a anisita, mas promova um corte no tempo para que o passado não assombre o presente, ou seja, transforma o passado irrevogável em passado irreversível (BERVERNAGE Apud VASCONCELOS, 2013). No entanto, anistia e amnésia local são duas faces da mesma moeda, uma vez que esses processos podem formalizar versões particulares da verdade (PHAM, 2019). Existe, porém, mais dilemas nesta busca por justiça.

### **Os dilemas da justiça transicional**

Quando tratamos de períodos de violência, a gestão da memória e as tentativas de obtenção de justiça ganham uma capacidade presentificante intensa, criam uma atmosfera que opera no limiar da produção de justiça e da rememoração da injustiça. Este é o dilema da justiça transicional, que se encontra entre o dever de memória e o direito ao esquecimento.

O Conselho de Segurança da ONU argumenta que estratégias de justiça transicional devem ser holísticas e incorporar uma gama eclética de mecanismos de forma integrada. Dentro deste conceito, está a noção de que processos de justiça transicional podem ser úteis para a sociedade ou o coletivo, assim como atender às necessidades das vítimas, como reconhecimento, verdade e justiça (HAMBER, 2015, p. 6). Este não foi o caso na primeira tentativa de justiça, ainda em 1979, com o julgamento de Pol Pot e Ieng Sary *in absentia*<sup>68</sup>. Para Chandler, a iniciativa veio como uma forma de evitar a condenação de um grande número de cambojanos pelas ações do Khmer Vermelho após o conflito com o Vietnã, como acontece muitas vezes com medidas de retribuição, inclusive para estimular defecção de membros do KR (CHANDLER, 2008). Julgamentos costumam ser restritos à alta cúpula do regime genocida, enquanto comissões da verdade geram reconhecimento dos demais crimes, mas também anistiam perpetradores do baixo escalão, estimulando uma coesão social.

O tribunal foi o primeiro no mundo com réus acusados de genocídio, ainda que a

---

<sup>68</sup> Ver Apêndice A.

definição do termo usada fosse bem mais abrangente que a descrita na Convenção de Genocídio da ONU (FAWTHROP; JARVIS, 2004). Com duração de apenas cinco dias, o processo mostrava a justiça dos vitoriosos combinada ao desejo de expressar sua raiva e luto por parte das testemunhas dos crimes do regime. Já cobrimos neste trabalho diversas políticas de memória subsequentes que visavam simultaneamente à demonização do Khmer Vermelho e à reabsorção de seus quadros, ao esquecimento e à ruptura com o passado trágico. Um exemplo foi que, após a deserção de Nuon Chea e Khieu Samphan em 1998, próximo ao período eleitoral, o primeiro ministro Hun Sen declarou que eles deveriam ser recebidos com um buquê de flores, e não com prisões e algemas, “além do mais, o país deveria cavar um buraco, enterrar o passado e olhar para a frente, para o século XXI com um olhar limpo” (HINTON, 2014, p. 162). Hun Sen e seus colegas resistiram às pressões de estabelecer um tribunal porque suspeitavam que um corpo internacional poderia estender as acusações para além de um punhado de figuras seniores (CHANDLER, 2008).

De acordo com a linha do tempo oferecida no site das *Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia* (ECCC)<sup>69</sup>, porém, foi no ano anterior a esta declaração que foi solicitado auxílio por parte da monarquia para o estabelecimento de um novo tribunal. Apenas em 2006, os juízes nacionais e internacionais foram juramentados, e iniciaram-se as atividades. Cabe ressaltar que o tribunal tem como intuito o julgamento da alta cúpula do regime do KV. Até hoje, de acordo com informações do site do ECCC, nove pessoas foram ou estão sendo julgadas. A saber: Kaing Guek Eav, codinome Duch (condenado no Caso 001); Khieu Samphan e Nuon Chea (condenados no Caso 002/01 e 002-02); Ieng Sary, Ieng Thirith (acusados no Caso 002, encerrado após suas mortes); Meas Muth (acusado no Caso 003), Yim Tith (acusado no caso Caso 004), Ao An (Caso 004/02) e Im Chaem (Caso 004/01 dispensado pela corte). Como podemos perceber com o julgamento de Khieu Samphan e Nuon Chea, após a instauração do tribunal (posterior à dissolução do Khmer Vermelho, quando o grupo deixou de ser um problema político), houve uma mudança de paradigma em relação ao perdão e à anistia irrestrita de membros da alta cúpula do regime.

O tribunal condenou três homens por crimes contra a humanidade, graves violações da Convenção de Genebra, além de assassinato, tortura e perseguição religiosa, em descumprimento do Código Criminal Cambojano de 1956. Nuom Chea e Khieu Samphan, condenados, também foram indiciados por regulação de casamentos e crimes de genocídio

---

<sup>69</sup> Ver Anexo 2 para a comparação de linhas do tempo oferecidas por diferentes sites que lidam com a memória do Camboja.



contra minorias étnicas e religiosas, como os Cham muçulmanos, monges budistas, cristãos e vietnamitas (MCCAFFRIE et al., 2018, p. 3). O processo, que envolvia o depoimento de diversos membros do KV, fez com que diversas famílias descobrissem o que aconteceu com seus membros capturados pelos soldados, a forma como foram assassinados.

O julgamento sobre os crimes do Khmer Vermelho ainda está sendo conduzido, mas, ao pensar na história de guerras do Camboja, as ferramentas de morte se estendem para além da atividade do grupo. Elas são usadas sobre o povo pelos Estados Unidos, pelos vietnamitas, pelos próprios cambojanos de diferentes ideologias. Ao tornar o Khmer Vermelho como o monstro, “o mal”, existe a possibilidade de que a complexidade do cenário não seja vista, de que os contextos que ajudaram na construção das dinâmicas do país, seja no governo do CPK, seja fora dele, não recebam a devida atenção. No fim, há o receio de que a memória criada a partir de eventos traumáticos, ainda que cumpra sua função de reconciliar um povo com sua história, não cumpra com a tão difundida máxima em contextos de genocídio: “lembrar para não repetir”. A construção da paz se torna um desafio extremamente complexo do qual o registro da memória e suas performances fazem parte.

Em seu livro *Man or Monster?*, escrito sobre o julgamento de Duch, figura central na gestão do S-21, Hinton elabora sobre os enquadramentos (do original *frames*) que podem estar presentes tanto como consequência, mas também como causa de diversas situações de violência potenciais ou em andamento, juntamente com articulações superficiais do outro (HINTON, 2016, p. 35). Hinton aponta a rapidez com que a palavra monstro apareceu associada com Duch a partir da organização de seu julgamento, segundo o pesquisador, sendo intuído que todas as coisas horríveis feitas foram conduzidas com prazer. O pesquisador reflete sobre o conceito de banalidade do mal, de Hannah Arendt, em que ela aponta que explicações reducionistas nos afastam de outros fatores críticos. Arendt mostra que a grande falha de Eichmann, *SS-Obersturmbannführer* da Alemanha Nazista, não era ser um monstro antissemita, mas simplesmente a ausência do pensar, ou a falha em pensar, característica que cunhou o termo. Hinton complementa, como argumento que encerra o primeiro capítulo de seu livro, para sugerir que a “banalidade do mal”:

não é apenas uma falha em pensar em circunstâncias excepcionais, mas parte de nosso pensamento diário. Em particular, as maneiras cotidianas de simplificar e categorizar o mundo para navegar pela complexidade – particularmente representações de nós e eles, eu e o outro – são paralelas diretamente a uma dinâmica chave no processo genocida. (...) Nossos enquadramentos e entendimentos demandam reflexão, pois de outra forma passam tão “naturais” quanto o grafite [em que se lia a palavra “mal” na imagem de Duch em exposição no museu] revelou. Nesse sentido, o “não pensar” é um desafio constante, uma parte inevitável das

formas cotidianas de pensar, enquadrar e articular o mundo. Como pensamos, então, há uma necessidade de refletir criticamente sobre como estamos enquadrando, incluindo enquadramentos sugerindo interpretações de si e do outro<sup>70</sup>.

O Camboja não viu o retorno da violência em massa, mas o processo de reconciliação precisa lidar com a supressão da compreensão e com o processamento das violências sofridas sob o KV no passado. Segundo o estudo de 2011 de Laura McGrew, cambojanos atingiram um nível de coexistência superficial, mas se mantêm distantes da confiança e interdependência que caracteriza uma sociedade coesa (MCGREW, 2011). Apesar de o propósito inicial do ECCC ser a punição dos líderes do KR, o perdão foi amplamente citado como um dos desdobramentos desejados, como um componente de reconciliação, na pesquisa que resultou no artigo *“Perspectives on memory, forgiveness and reconciliation in Cambodia’s post-Khmer Rouge society”*. No mesmo trabalho, a maioria dos entrevistados no ano de 2008 definiam reconciliação como a ausência de violência e conflito (56%). Já em 2010, os entrevistados caracterizavam o processo como unidade e coexistência (54%), comunicação e compreensão em relação ao outro (38%), gentileza e compaixão (27%). Apenas 8% definiram reconciliação como perdão e cerca de 5% como ausência de vingança (PHAM et al., 2019). Para o grupo de pesquisadores, foi notável também o crescimento do desejo de vingança, principalmente entre civis envolvidos nas atividades do tribunal.

Como um esforço de criação de consenso em meio à bagunça do passado, é necessário criar um ambiente construtivo de abertura social e política para que vozes diferentes e até mesmo divergentes se aproximem e a restauração possa acontecer (HAMBER, 2015, p. 18). Alguns desses esforços, como a turnê de *Breaking the Silence* e o curso para professores de história sobre o ensino do genocídio já foram abordados. Uma rede institucional complexa em um processo longo de iniciativas multidisciplinares faz parte das medidas restaurativas para reconciliação, e, dentro delas, estão os projetos de sensibilização do tribunal.

Um deles, a Turnê pelo ECCC e Educação sobre o Genocídio (ETGE), contou um o depoimento de um homem que atuou como guarda no S-21. Hinton conta sobre a experiência,

---

<sup>70</sup> Tradução própria para o original: “is not just a failure to think in exceptional circumstances but part of our everyday thinking. In particular, the everyday ways we simplify and categorize the world in order to navigate complexity—particularly renderings of us and them, self and other—directly parallels a key dynamic in the genocidal process. (...) Our framings and understandings demand reflection, since they otherwise pass as “natural” as the graffiti [em que se lia a palavra “evil”] on Duch’s image revealed. In this sense, the “failure to think” is a constant challenge, an inevitable part of the everyday ways we think about, frame, and articulate the world. As we think, then, there is a need to critically reflect about how we are framing, including framings suggesting interpretations of self and other” (HINTON, 2016, p. 31).

e ressalta como o envolvimento nas atividades diretamente tem um impacto forte nas pessoas, uma vez que as humaniza.

Não foi um processo simples. Senti a tensão entre Norng Chanphal e Him Huy e me perguntei se era possível para uma criança sobrevivente do S-21, cuja mãe e pai foram mortos na prisão, se dar bem, talvez até perdoar, o ex-quadro que pode ter supervisionado o transporte quando ela foi executada. No almoço do dia anterior, sentei-me a uma mesa ao lado de Him Huy e Norng Chanphal. Ninguém falava (...). Quando perguntei a Chhang sobre o relacionamento deles, ele observou que agora “eles dividem cerveja e cigarros e sempre querem ficar no mesmo quarto quando viajam conosco [para projetos]”. Ele acrescentou: “O caminho cambojano de reconciliação é pela ação, não pelo diálogo”, e é sempre profundamente pessoal<sup>71</sup>. (HINTON, 2018, p. 194).

Na cultura cambojana, orientada por crenças budistas, o perdão pode coexistir com o desejo de vingança ou com um entendimento de justiça que envolve desventuras na vida atual ou na vida seguinte de pessoas que cometem atos maus. É possível perdoar e ao mesmo tempo esperar que a justiça chegue aos perpetradores, não necessariamente por meio do tribunal. Mas é na coexistência em busca de um sentido comum que as partes inicialmente opostas conseguem se encontrar, afinal, há modos de aplacar um karma ruim. Raiva e desejo de vingança podem também estar associados a sintomas de estresse pós-traumático e deficiências funcionais (SONIS et al., 2009, p. 528), mas, novamente, as atividades em tribunais podem atenuar esses sintomas ao facilitar sentimentos de justiça que reduziriam o desejo de vingança, como também poderiam intensificá-los ao “retraumatizar” sobreviventes. Uma vez estabelecidos, estes conceitos de trauma trazem legitimidade para as demandas políticas por reparação e reconhecimento, a partir da apreensão de que eventos de violência de inúmeros tipos causam no indivíduo sofrimento psíquico duradouro (VAZ; SANTOS, 2017).

Nesse sentido, ocorrem “terapias testemunhais” como parte do processo de justiça do ECCC. Elas preveem a restauração de dignidade de vítimas a partir do reconhecimento público de seu sofrimento. Na cerimônia, os testemunhos escritos sob supervisão de psicólogos são abençoados por um monge em um ritual e devolvidos ao sobrevivente, para

---

<sup>71</sup> Tradução própria para o original: It was not a straightforward process. I sensed tension between Norng Chanphal and Him Huy and wondered if it was possible for a child survivor of S- 21 whose mother and father had been killed at the prison to get along with, perhaps even forgive, the former cadre who may have overseen the transport when she was executed. At lunch the day before, I had sat at a table next to Him Huy and Norng Chanphal. No one spoke (...) When I asked Chhang about their relationship, he noted that now “they share beer and cigarettes and always want to stay in the same room when they travel with us [for projects].” He added, “The Cambodian way of reconciliation is by action, not dialogue” and is always deeply personal. (HINTON, 2018, p. 194).

usar como quiser. A partir desse processo, diversas pessoas se habilitaram para participar dos julgamentos como testemunhas. As mensagens divulgadas pelo site do tribunal exaltam o potencial “curativo” da fala e a crença espiritual de que a busca por justiça dessa forma alivia os espíritos das vítimas do regime. Outra iniciativa de sensibilização, de acordo com o release de imprensa do ECCC de 5 de maio 2022, foi o *workshop* sobre “Vítimas e a divulgação Relatório Consultivo sobre Atividades Relacionadas às Vítimas”, que contou com a presença ativa de 19 participantes civis e sobreviventes do DK. Os participantes compartilharam suas visões sobre o processo de justiça e cobraram de ministérios e organizações internacionais mais suporte ao envelhecimento de vítimas sobreviventes nos anos seguintes, e mais iniciativas de compartilhamento de suas experiências como prevenção de novas atrocidades.

Diversas outras iniciativas do tribunal se aproximam da percepção de justiça como uma ferramenta para se fazer justiça. As disputas na esfera pública pela fala, busca da verdade, perdão e reconciliação como instrumentos de cura são parte essencial do tribunal, que não se restringe aos julgamentos e, quando os executa, é com a integração de grupos civis para que o processo ocorra junto aos movimentos coletivos, e não ao largo dos sentidos populares relacionados à violência sofrida. Mesmo assim, o dilema da justiça transicional persiste, mas é na abertura ao diálogo, onde pouco ou nada existia antes, que o ECCC tenta construir um futuro de paz.

Porque erros ou ofuscações provocam vinganças irrevogáveis, a comunicação, neste caso, não pode ser apenas institucional, mas transversal.

Transversalidade, na acepção inicial que Guattari (2004) dá a esse conceito, é o movimento de abertura comunicacional, de desestabilização dos eixos dominantes de organização da comunicação nas instituições: o eixo vertical de hierarquização da comunicação entre os diferentes e o eixo horizontal de homogeneização da comunicação entre os iguais. Traçar a transversal é, no que diz respeito aos modos de dizer, tomar a palavra em sua força de criação de outros sentidos, é afirmar o protagonismo de quem fala e a função performativa e autopoietica das práticas narrativas (KASTRUP, 2015, p. 155).

É na construção de sentidos no espaço público – e no seu reconhecimento pelas instituições responsáveis – que se faz a construção de justiça. E é na construção de um passado que se vê justificado no presente, que se busca a abertura para um futuro de paz. Nesse sentido, as memórias midiáticas expostas neste trabalho se encontram em um mapa que, inevitavelmente, por se tratarem de lembranças da atrocidade e suas consequências, não podem ser lidas em outra gramática que não a de justiça, em seu sentido mais amplo.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS – A COMUNICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DA ATROCIDADE NA CONSTRUÇÃO DA PAZ

Cedo ou tarde, na vida, cada um de nós se dá conta de que a felicidade completa é irrealizável; poucos, porém, atentam para a reflexão oposta: que também é irrealizável a infelicidade completa. Os motivos que se opõem à realização de ambos os estados-limite são da mesma natureza; eles vêm de nossa condição humana, que é contra qualquer "infinito". Assim, opõe-se a esta realização o insuficiente conhecimento do futuro, chamado de esperança no primeiro caso e de dúvida quanto ao amanhã, no segundo (LEVI, 1988, p. 15)

Neste trajeto cartográfico sobre o genocídio, tentei escapar dos limites acontecimentais que buscam dar conta do porquê de a tragédia ter ocorrido ou das fronteiras temporais ou geográficas que a delimitam. Pelo contrário, saltam nos sobrevoos pelos materiais levantados o que fica: a memória, os sentimentos, as destruições, as reconstruções; as criações de um passado, de um presente e de um futuro. A confecção deste trabalho foi feita como um exercício de tatear no escuro, descrevendo, desenhando e organizando a paisagem a partir de esbarrões. Por isso mesmo, tem na abrangência sua característica principal, em detrimento de detalhamento e aprofundamento de cada uma das seções destacadas, levando em conta as particularidades dos formatos de cada elemento do *corpus* empírico. O movimento de abertura, no entanto, não poderia ser diferente. É resultado do contato com a atrocidade, da busca por elementos que enriqueçam o percurso cartográfico e deem a ele não a credibilidade, mas a verossimilhança necessária para que possamos atingir e sermos atingidos por essa história, para que ela possa ocupar essas páginas e ser comunicada.

Entre as categorias em que dividi o *corpus* durante o pouso sobre ele estão: trabalhos acadêmicos da historiografia e antropologia sobre o período do KD; testemunhos gravados e disponibilizados sem edições em iniciativas de história oral; produções artísticas em diferentes mídias e a partir de diferentes enquadramentos; e um apanhado de políticas públicas na área memorialística, educativa e de justiça. Em outro contexto de tempo, fôlego e possibilidade, sinto que seria extremamente pertinente levantar em diferentes capítulos também o jornalismo, a religião e as manifestações populares em redes sociais. O primeiro item, sendo um oferecimento de fonte de leitura do mundo, de recuperação e de atualização da história que reflete também linhas editoriais de empresas de comunicação e sua organização em uma sociedade liberal; o segundo, sendo uma lente transcendental para olhar a tragédia (uma lente que produz gramáticas e se altera em processos de conversão para atenuar a

dimensão da atrocidade a partir da adoção de novas crenças e linguagens); e o terceiro tópico sendo uma pesquisa de campo sobre os discursos na esfera pública digital em relação ao Khmer Vermelho e às ferramentas de memória, justiça e reconciliação utilizadas para lidar com o genocídio perpetrado pelo grupo, afinal, “como atores sociais, os meios de comunicação produzem subjetividades e, muitas vezes, ensinam como as pessoas devem se comportar, além de, por vezes, se colocarem no lugar do poder público e do estado” (TRISTÃO, 2017, p. 27).

A justiça como marcador na produção de gramáticas interacionais, apesar de ser contemplada apenas no final deste trabalho, transborda diante do regime estético e ético que guia este texto. Comunicar a atrocidade passa, invariavelmente, pela exploração, estímulo ou desejo de justiça e de reparação. A guerra (o genocídio, a atrocidade, a tragédia, aqui como sinônimos para o período estudado que se estende para além do domínio do Khmer Vermelho) é uma palavra intangível e, podemos argumentar, estéril de experiência comunicável. Entretanto, nos esforços e necessidades de publicização das memórias dos esquecidos da história, encontramos uma tenacidade criativa, que não só inicia um processo comunicacional a partir de uma produção de gramáticas para dar conta do que foi vivido e de suas repercussões, como também se valem dos sentimentos humanos (nada lineares e constantes em suas aparições e afetações) tanto da frustração quanto da esperança, do desamparo e do desejo, do ódio e do amor, da resignação e da raiva, do cansaço da responsabilidade, dos esquecimentos e das lembranças. Nesse sentido, a paz, assim como a guerra, também é uma palavra intangível, porque é nessa ebulição de sentimentos, junto a mecanismos institucionais, estatais ou independentes, que ela pode surgir.

Segundo Hamber, criar um significado a partir de um passado traumático é um ponto crítico na reconciliação com o legado da violência que ocorre em um movimento e uma tarefa tanto individual quanto social. Os mecanismos múltiplos que retomam o passado através do desenvolvimento de narrativas coerentes, ainda que não existam em consenso, podem ser úteis na criação de sentidos para vítimas e para a sociedade em geral, e é nessa miríade de possibilidades que encontramos os museus, os arquivos, os tribunais, os projetos de ONGs e de pesquisadores, o compartilhamento de histórias orais, os filmes, as peças e outras formas de expressar um desejo compartilhado de dar contexto ao que aconteceu – e à vida que se refaz diante disso (HAMBER, 2015, p. 10).

O jogo de enquadramentos memoriais não passa ao largo das disputas por legitimidade governamental e, é necessário ressaltar, muito menos está distante da dinâmica política

internacional. Grandes atores geopolíticos podem exportar uma linguagem para lidar com os problemas sociais subsequentes, podem eximir-se de um papel humanitário, podem financiar projetos arquivísticos e de pesquisa dando voz a uma história hegemônica, ou mesmo estimular conflitos lucrativos.

Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 1990, p. 426).

Atuando nessa dinâmica entre memória e esquecimento, estão os circuitos sociais mediados, afinal, neles encontramos as mediações comunicativas da sociedade em suas diversas frentes (BRAGA, 2012, p. 51). A partir dos conteúdos mediados organizados nesse circuito social, aos quais pudemos ter acesso apesar de toda a distância geográfica e temporal, somos impelidos a uma continuidade dessa comunicação iniciada pelas vítimas de primeira geração e das seguintes, ou mesmo pelos historiadores em seu trabalho a partir do lastro sentimental, documental e material da tragédia. Por nosso lado, partimos das inferências e das interações para dar sequência ao que podemos compreender. Ao trazer a experiência comunicada nas mídiatizações presentificantes, buscamos integrar o estranho ao familiar, alargando o que poderia construir o limite do real e do possível: tentando criar um sentido para o absurdo, um mundo que caiba em nossas referências e percepções junto ao que nos está sendo contado.

Em se tratando de memória da violência, o jargão “nunca mais” herdado do pós-segunda guerra e das violências nazistas e replicado em diversos outros contextos de violência de Estado, como na Comissão Nacional da Verdade no Brasil, reaparece como um comprometimento moral de países e pessoas com o combate à repetição do genocídio – uma das respostas mais imediatas quando temos contato com a atrocidade. Clark argumenta que o slogan é vago. Nunca mais devemos ser vítimas? Nunca mais devemos sucumbir a um exército? Nunca mais devemos dar suporte a governos antidemocráticos? Nunca mais devemos nos manter desarmados e indefesos? Nunca mais assistiremos ao desenrolar de uma tragédia à distância? (CLARK, 2009, p. 180). Além disso, esse compromisso não dá presença à experiência da violência (e nem conseguiria sozinho), e parece ecoar sem a sensibilização necessária. A memória e a justiça tornam-se então também um problema de comunicação e um problema de consenso, já que são difusos o sentido e os caminhos do que se quer evitar. Este dilema da construção da paz se estende uma vez que o fim da violência não encerra o



sofrimento, que estruturas de poder se perpetuam, que a memória continua em disputa, que mecanismos de justiça não conseguem dar conta de todo o dissenso produzido em situações limites.

...existem experiências históricas que, ao longo do tempo, foram enriquecidas, refutadas ou ampliadas e que só puderam ser realizadas porque as histórias individuais e a história como um todo estão impregnadas de padrões interpretativos que remetem à ideia de uma justiça possível. Independentemente de ter sido compreendida de modos tão diversos ao longo da história, ela é uma condição necessária, embora insuficiente, para permitir a experiência do que é a história (KOSELLECK, 2014, p. 324).

No meio tempo, temos as performances de memória, ancoradas na experiência, em circulação no espaço midiático, expondo gramáticas desejosas que reforçam uma identidade de vítima através do ressentimento, ou abraçam um discurso de cura com o perdão e com a redenção. Mais do que colocar-nos à disposição dos afetos que pedem passagem com a leitura das descrições históricas ou das memórias traumáticas, é por essas gramáticas e tantas outras que o sentido de genocídio vai sendo moldado e um mapa de sentimentos e sentidos vai sendo criado em um processo em que, através das singularidades, o coletivo se faz presente.

Esse coletivo diz respeito também às mobilizações de uma experiência do genocídio no Brasil, em que a raiva, a frustração, a desesperança e o medo são forçados diante da má gestão de saúde durante uma pandemia global – sentimentos que se forçam sobre este trabalho de certa forma devido à sua presença constante nos espaços virtuais e físicos frequentados durante a pesquisa. Essa interferência, no entanto, é bem-vinda, considerando o trabalho inferencial destacado neste texto. Infelizmente, como ocorreu no Brasil no seu período de repressão, os esquecimentos e apagamentos de discursos no espaço público costumam afetar mais fortemente as populações que realmente sofrem o genocídio, em seu sentido jurídico. Em relação às vítimas, o desejo por justiça e verdade, que pode inclusive impactar a saúde mental dos afetados, na verdade, ocorre em processos incompletos, contestados, negociados, renegociados ao longo do tempo e de diferentes contextos políticos que rearranjam os aparecimentos memorialísticos (HAMBER, 2015, p. 9).

Esses aparecimentos constituem uma base estética da política pois são as “lutas para transpor a barreira entre linguagens e mundos, na reivindicação de acesso à linguagem comum e ao discurso na comunidade, provocando uma ruptura das leis naturais de gravitação dos corpos sociais” (MARQUES, 2011). Neste movimento, sem ação, não há mudança; sem fala, não há memória das ações; e sem o poder, que assegura a existência do domínio público, o espaço da aparência, originado da ação e da fala, “desaparecerá como ato e palavras vivos”

(MAGALHÃES, 2009).

O que não é mediatizado na dissertação, o que foi vivido pessoalmente, é uma porta de entrada. É a afetação inicial diante de uma atmosfera, e ainda assim este encontro tinha como intuito a mediatização do depoimento coletado. Mas depois disso há um outro longo e maleável caminho a ser percorrido, não apenas para a construção de sentido, mas para que possamos dar uma resposta para o sentimento que é encarar a tragédia, uma resposta de justiça, no sentido de fugir do espírito de conformidade que se instaura diante de algo que pode parecer distante e restrito a um passado inacessível e que, por isso mesmo, parece existir apenas como passado, sem presentificações para além das memórias em exibição no espaço público.

Nesse contexto, o compromisso de evitar a repetição do genocídio também fica latente em sua polissemia: uma posição facilmente esvaziada em sua ocorrência que não encontra necessariamente presença na forma de meios materiais de prevenção – que muitas vezes são complexos demais para se ajustarem a produtos facilmente divulgáveis, em que há apenas a exposição da memória traumática. Isso porque a prevenção pode ter que prescindir de uma mudança nos atores relevantes que podem estar direta ou indiretamente conectados com a tragédia, e ainda serem relevantes em um cenário atual. De qualquer forma, a expressão “nunca mais” espera uma construção de futuro, apesar de não nos dar pistas de como chegar lá.

Trata-se da presença de algum horizonte de futuro, sem o que o trabalho de habitar o mundo em cenários de devastação ou mesmo de grande indefinição torna-se impossível. O futuro, porém, não se traduz necessariamente em um plano ou projeto, mas talvez possa ser mais bem compreendido como decorrência do “caráter elusivo do cotidiano”, esta capacidade de imaginar antes mesmo de ver que nos anima a sustentar a vida em momentos de atordoamento (VIANNA, 2020, p. 13).

A busca pela continuação desse diálogo após o contato estético com a atrocidade, portanto, deve se transformar em uma projeção, ou melhor, uma construção de futuro de paz que deve habitar o cotidiano.

## REFERÊNCIAS

- ALARCON, D. Povos indígenas foram vítimas de genocídio na Ditadura Militar. **Revista Adusp**, v. 62, p. 29–37, 2018.
- ALVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. DA (Eds.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015. p. 131–149.
- ARAÚJO, M. P. N.; SANTOS, M. S. DOS. História, memória e esquecimento: Implicações políticas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 79, n. 79, p. 95–111, 1 dez. 2007.
- ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. 1ª Edição ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AYRES, D. M. Tradition, Modernity, and the Development of Education in Cambodia. **Comparative Education Review**, v. 44, n. 4, p. 440–463, nov. 2000.
- BARBOSA, M. Meios de Comunicação: lugar de memória ou na história? **Revista Contracampo**, v. 35, n. 1, p. 06, 2016.
- BARTOLOMEU, A. K. C. Do vestígio ao avesso da Imagem. **Devires: Cinema e Humanidades**, v. 13, n. 2, p. 30–107, 2016.
- BEECH, H. Imigrantes deportados dos EUA para o Camboja relatam problemas de adaptação. **Estadão**, 15 mar. 2018.
- BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas vol 1: Magia e Técnica, Arte e Política**. 3ª edição ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BEVERNAGE, B. **History, memory, and state-sponsored violence: Time and justice**. [s.l.] Routledge, 2012.
- BRACCHI, D. Exposição e significação: uma análise sobre os retratos de prisioneiros do Camboja. **Significação: Revista de Cultura Audiovisual**, v. 43, n. 45, p. 83–95, 2016.
- BRAGA, J. L. Comunicação, disciplina indiciária. **Matrizes**, v. 1, n. 2, p. 73–88, 2008.
- BRAGA, J. L. Circuitos versus campos sociais. **Mediação & midiatização**, p. 29–52, 2012.
- BRAGA, J. L. O que é comunicação ? **Líbero**, v. 19, n. 38, p. 15–20, 2016.
- BRAGA, J. L. Dispositivos Interacionais. In: **Matrizes interacionais: a comunicação constrói a sociedade**. Campina Grande: EDUEPB, 2017. p. 16–41.
- BRASIL. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade v.1**. Brasília: [s.n.].
- BRASIL. **Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia**. Brasília: [s.n.].
- BRUCK, M. S.; VARGAS, H. NARRATIVAS DA MEMÓRIA COMO DISPOSITIVO: A Sirene e a luta contra o esquecimento da tragédia do Fundão. **XXVIII Encontro Anual da Compós**, p. 18, 2019.
- CAMBODIA, K. OF. **General Population Census of the Kingdom of Cambodia 2019 Final Census**

**Results.** Cambodia: [s.n.].

CAMPOS, P. **UNTAC E A MANUTENÇÃO DA PAZ NO CAMBOJA: história, estrutura institucional e resultados.** [s.l.] Universidade Federal de Uberlândia, 2019.

CAMPOS, R. R. O genocídio e a sua punição pelos tribunais internacionais. **Revista de Informação Legislativa**, v. 45, n. 178, p. 91–103, 2008.

CHANDLER, D. Cambodia Deals with its Past: Collective Memory, Demonisation and Induced Amnesia. **Totalitarian Movements and Political Religions**, v. 9, n. 2–3, p. 355–369, 2008.

CHANDLER, D. **Peacebuilding.** Londres: Palgrave Macmillan, 2017.

CLARK, L. B. Coming To Terms With Trauma Tourism. **Performance Paradigm**, v. 5, n. 2, p. 162–184, 2009.

CLAYTON, T. Building the New Cambodia: Educational Destruction and Construction under the Khmer Rouge, 1975-1979. **History of Education Quarterly**, v. 38, n. 1, p. 1–16, 1998.

COMOLLI, J. Como filmar o inimigo? In: **Ver e poder - A inocência perdida: cinema, televisão, ficção, documentário.** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008. p. 121–134.

COPELAND, C. Madness and Mayhem. **Afterimage**, v. 39, n. 1–2, p. 43–46, 1 jul. 2011.

COUTINHO, E. **Cabra Marcado Para Morrer** Brasil Gaumont do Brasil, , 1984.

DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, n. 37, p. 9–41, 2011.

DAS, V. **Vida e Palavras A Violência e sua Descida ao Ordinário.** São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DIDI-HUBERMAN, G. **Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz.** Londres: The University of Chicago Press, 2008.

DY, K. Teaching Genocide in Cambodia: Challenges, Analyses, and Recommendations. **Human Rights Education in Asian Schools**, v. 12, p. 129–147, 2009.

DY, K. Challenges of Teaching Genocide in Cambodian Secondary Schools. **Policy and Practice: Pedagogy about the Holocaust and Genocide Papers**, v. 0, n. 4, p. 1–10, 2013.

DY, K. **Genocide Education in Cambodia: Local Initiatives, Global Connections.** [s.l.] State University of New Jersey, 2015.

ESSLIN, M. **O teatro do absurdo.** Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FAGIOLI, J. Exílio e interrupção: as diferentes condições da retomada dos arquivos nos cinemas de Patricio Guzmán e Eduardo Coutinho. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 30, n. 3, p. 107–130, 2020.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. **The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood.** 1ª ed. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

FAWTHROP, T.; JARVIS, H. **Getting Away With Genocide? Elusive Justice and the Khmer**

**Rouge Tribunal.** Londres: Pluto Press, 2004.

FILHO, J. C. Dilemas estéticos e hermenêuticos da comunicação. **Logos 31 Comunicação e Filosofia**, v. 17, n. 2, p. 19–29, 2009.

FLEISCHMAN, J. M. **Remains of Khmer Rouge Violence: The Materiality of Bones as Scientific Evidence and Affective Agents of Memory.** [s.l.] Michigan State University, 2017.

FRISCH, M. A história pública não é uma via de mão única, ou, De Shared Authority à cozinha digital, e vice-versa. In: MAUAD, A. M.; ALMEIDA, J. R. DE; SANTHIAGO, R. (Eds.). **História Pública no Brasil: sentidos e itinerários.** São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 57–70.

GINZBURG, C. Mitos, Emblemas, Sinais Morfologia E História. In: **Mitos, Emblemas, Sinais Morfologia E História.** 2ª edição ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143–179.

GRANHOLM, K. **The Tuol Sleng Photograph Collection: Varying Contexts of Cambodia's Tragic Memory.** Disponível em: <<https://kgranholm.wordpress.com/portfolio/the-tuol-sleng-photograph-collection/>>. Acesso em: 26 abr. 2022.

GUIMARÃES, C. A experiência estética e a vida ordinária. **e-compós**, v. 1, p. 1–13, 2004.

GUMBRECHT, H. U. **Produção de presença: O que o sentido não consegue transmitir.** Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC Rio, 2010a.

GUMBRECHT, H. U. Uma rápida emergência do “clima de latência”. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 11, n. 21, p. 303–317, 2010b.

GUMBRECHT, H. U. Nosso amplo presente. **Revista Redescrições**, v. 4, n. 1, p. 81–94, 2012.

HAMBER, B. Dealing with Painful Memories and Violent Pasts: Towards a Framework for Contextual Understanding. In: AUSTIN, B.; FISCHER, M. (Eds.). **Transforming War-related Identities.** Berlin: Berghof Foundation, 2015.

HINTON, A. L. Revenge in the Pol Pot Period. **Searching for the Truth**, p. 32–34, dez. 2000.

HINTON, A. L. **Why did they kill: Cambodia in the shadow of genocide.** Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 2005.

HINTON, A. L. Genocide and the Politics of Memory in Cambodia. In: HINTON, A. L.; LA POINTE, T.; IRVIN-ERICKSON, D. (Eds.). **Hidden Genocides: Power, Knowledge, Memory.** New Jersey: Rutgers University Press, 2014.

HINTON, A. L. **Man or Monster? The Trial of a Khmer Rouge Torturer.** Durham e Londres: Duke University Press, 2016.

HINTON, A. L. **The Justice Facade: Trials of Transition in Cambodia.** 1ª ed. New York: Oxford University Press, 2018.

HUGHES, R. Remembering May 20 - Day of Anger. **Searching for the Truth**, p. 39–42, dez. 2000.

HUGHES, R. Nationalism and memory at the Tuol Sleng Museum of Genocide Crimes, Phnom Penh, Cambodia. In: **Contested Pasts: The politics of memory.** [s.l.] Routledge, 2003. p. 175–192.

HUYSSSEN, A. **Seduzidos pela Memória: Arquitetura, Monumentos, Mídia.** 2ª Edição ed. Rio de

Janeiro: Aeroplano Editora, 2000.

ITO, T. C. O testemunho do inimigo. **Significação: Revista de Cultura Audiovisual**, v. 46, n. 51, p. 96–113, 2019.

KASTRUP, V. O FUNCIONAMENTO DA ATENÇÃO NO TRABALHO DO CARTÓGRAFO. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. DA (Eds.). . **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015. p. 31–51.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC Rio, 2006.

KOSELLECK, R. **Estratos do Tempo: Estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC Rio, 2014.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEMOS JR., U.; GOSCIOLA, V. A condição da vítima no documentário: reflexões sobre a memória e a performance da violência. **Lumina**, v. 12, n. 3, p. 167–185, 2018.

LEVI, P. **É isto um Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAGALHÃES, T. C. DE. Somos do mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Eds.). . **Hannah Arendt - Entre Passado e Futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2009. p. 73–88.

MANNA, N.; LAGE, I. Uma “catástrofe do tempo”: narrativa e historicidade pelas Vozes de Tchernóbil. **Galáxia (São Paulo)**, n. spe1, p. 34–46, 2019.

MARQUES, Â. C. S. Comunicação, estética e política: a partilha do sensível promovida pelo dissenso, pela resistência e pela comunidade. **Galáxia**, n. 22, p. 25–39, 2011.

MARSHALL, G. N. et al. 2 Decades After Resettlement in the United States. **JAMA**, v. 294, n. 5, p. 571–579, 2005.

MAY, S.; SUDDH, P. Beyond Words: An Interview with Soth Polin. **Manoa**, v. 16, n. 1, p. 9–20, 2004.

MCCAFFRIE, C. et al. “ **So We Can Know What Happened** ”: **The Educational Potential of the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia**. California: WSD Handa Center for Human Rights and International Justice, 2018.

MCGREW, L. Pathways to Reconciliation in Cambodia. **Peace Review**, v. 23, n. 4, p. 514–521, 2011.

MCKONE, K. **Reconciliation in Practice**. Washington: Peaceworks No. 111, 2015.

MESQUITA, C. C. Entre agora e outrora: a escrita da história no cinema de Eduardo Coutinho. **Galáxia (São Paulo)**, n. 31, p. 54–65, 2016.

MONTAÑO, E. Places of memory: Is the concept applicable to the analysis of memorial struggles? The case of Uruguay and its recent past. **Cuadernos del CLAEH**, v. 4, n. se, p. 87–109, 2008.

MÜNYAS, B. Genocide in the minds of Cambodian youth: transmitting (hi)stories of genocide to

second and third generations in Cambodia. **Journal of Genocide Research**, v. 10, n. 3, p. 413–439, 2008.

NIEBAUER, A. Book review: Archiving the Unspeakable: Silence, Memory, and the Photographic Record in Cambodia. **Memory Studies**, v. 11, n. 1, p. 121–123, 2018.

NORA, P. **Realms of Memory: The construction of the French past**. New York: Columbia University Press, 1996.

PAGLIARINI, J. Histórias de municípios narradas nos seus sites oficiais: a História Pública e seu potencial para a pesquisa histórica. **Tempo e Argumento**, v. 9, n. 20, p. 247–266, 2017.

PANH, R. **S-21: A Máquina de Morte do Khmer Vermelho** França/ Camboja, 2003.

PANH, R. **Duch: le maître des forges de l'enfer** França/ Camboja, 2012.

PANH, R. **The Elimination: A Survivor of the Khmer Rouge Confronts his Past and the Commandant of the Killing Fields** Londres Clerkenwell Press, , 2013.

PANH, R. **A Imagem que Falta** França/ Camboja, 2014.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. DE. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. DA (Eds.). . **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015a. p. 17–31.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. DE. Por uma Política da Narratividade. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. DA (Eds.). . **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015b. p. 150–171.

PHAM, M. T.; LEE, J. H. X. Creating Peace Through Cambodian American Literature. **Peace Review**, v. 23, n. 4, p. 498–505, 2011.

PHAM, P. N. et al. Perspectives on memory, forgiveness and reconciliation in Cambodia's post-Khmer Rouge society. **International Review of the Red Cross**, v. 101, n. 910, p. 125–149, 2019.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

POLLAK, M. Memória e identidade Social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992.

POOLE, P. A. Cambodia 1975: The Grunk Regime. **Asian Survey**, v. 16, n. 1, p. 23–30, 1976.

PROJECT, T. S. C. O. H. **After the rain, the birds sing** Estados Unidos The Stockton Cambodian Oral History Project, 2014. Disponível em: <[https://vimeo.com/84744831?embedded=true&source=vimeo\\_logo&owner=12717765](https://vimeo.com/84744831?embedded=true&source=vimeo_logo&owner=12717765)>

RANGEL, M. DE M. História E Stimmung a Partir De Walter Benjamin: Sobre Algumas Possibilidades Ético-Políticas Da Historiografia. **Cadernos Walter Benjamin**, v. 17, p. 165–178, 2016a.

RANGEL, M. DE M. Melancolia e história em Walter Benjamin. **Ensaio Filosóficos**, v. XIV, n. 8, p. 126–137, 2016b.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental: Transformações Contemporâneas do Desejo**. 2ª edição ed. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2011.

ROSÁRIO, N. M. DO; AGUIAR, L. M. Pluralidade metodológica: a cartografia aplicada às pesquisas de audiovisual. **Revista Comunicação**, v. 10, n. 1, p. 1262–1275, 2012.

SANGLARD, F. N. **COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE: uma política de memória e (também) de comunicação**. XXVI Encontro Anual da Compós. **Anais...**São Paulo: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2017

SANGLARD, F. N.; NEVES, T. **MEMÓRIA E ESQUECIMENTO NA CNV : um estudo sobre a (res) significação da ditadura**. XXV Encontro Anual da Compós. **Anais...**Goiânia: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2016

SANTOS, L. G. S. DOS. **O KHMER VERMELHO E O CINEMA DE RITHY PANH: uma análise das relações entre cinema, memória e identidade social**. [s.l.] Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018.

SEEL, M. **Estética del aparecer**. 1ª Edição ed. Buenos Aires: Conocimiento, 2010.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica**, v. 20, n. 1, p. 65–82, 2008.

SILVA, R. H. A. DA et al. Dispositivos de memória e narrativas do espaço urbano: cartografias flutuantes no tempo e espaço. **E-Compós**, v. 11, n. 1, p. 17, 2008.

SOKSREINITH, T. Overcoming Challenges and Barriers, Cambodian Refugees “Accomplished So Much”. **Voa News**, 20 jun. 2021.

SONIS, J. et al. Probable Posttraumatic Stress Disorder and Disability in Cambodia: Associations With Perceived Justice, Desire for Revenge, and Attitudes Toward the Khmer Rouge Trials. **American Medical Association**, v. 302, n. 5, p. 527–536, 2009.

TELLES, V. DA S. ESPAÇO PÚBLICO E ESPAÇO PRIVADO NA CONSTITUIÇÃO DO SOCIAL: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. **Tempo Social**, v. 2, n. 1, p. 23–48, 1990.

TØNNESSON, S. TØNNESSON, S. National divisions in Indochina’s decolonization. In: **Decolonization: Perspectives from Now and Then (Rewriting Histories)**. Londres: Routledge, 2004. p. 253–277.

TRISTÃO, M. B. **MEDO E VIOLÊNCIA : discursos do poder As narrativas sobre o Rio de Janeiro nas páginas de O Globo ( 2002-2010 )**. [s.l.] Universidade Federal Fluminense, 2017.

TYNER, J. A. et al. An Empirical Analysis of Arrests and Executions at S-21 Security-Center During the Cambodian Genocide. **Genocide Studies International**, v. 10, n. 2, p. 268–286, 2016.

UNG, L. **Primeiro eles mataram meu pai**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

VASCONCELOS, J. A. O passado irrevogável na justiça de transição. **Historia da Historiografia**, v. 11, p. 305–311, 2013.

VAZ, P.; SANTOS, A. Trauma, identidade e testemunho: deslocamentos conceituais e a construção da subjetividade contemporânea. p. 1–21, 2017.

VIANNA, A. Vida, palavras e alguns outros traçados: lendo Veena Das. **Mana**, v. 26, n. 3, p. 1–20, 2020.



VIOLI, P. Trauma site museums and politics of memory: Tuol sleng, villa grimaldi and the bologna ustica museum. **Theory, Culture and Society**, v. 29, n. 1, p. 36–75, 2012.

ZAMPIROLI, O. Em meio a sonhos e normas: amor, família e futuro entre três mulheres trans/travestis. In: RANGEL, E.; FERNANDES, C.; LIMA, F. (Eds.). . **(Des)Prazer da norma**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2018. p. 412.

## APÊNDICE A - Preâmbulo histórico

Quando pensamos na história do Camboja, dois principais pontos são lembrados ao redor do mundo: a pujança do templo Angkor Wat, considerado pela UNESCO como um Patrimônio da Humanidade, e o horror do genocídio conduzido pelo Khmer Vermelho. Na imaginação, ambos os casos aparecem como pontos, informações estáticas, desconsiderando, por exemplo, que a construção desse conjunto de templos que na verdade era uma cidade específica se deu dentro de um sítio de pelo menos 1000km<sup>2</sup>, erguidos no período do Império Khmer, que compreende do século IX ao século XV<sup>72</sup>. As atividades exercidas neste espaço mudaram ao longo do tempo; o centro político e religioso foi deslocado eventualmente; as construções foram engolidas pela floresta, redescobertas séculos depois e, hoje, este espaço é o principal ponto turístico do país. Ao tentarmos trazer essa temporalidade complexa para o segundo exemplo, aparecem perguntas como “quando de fato um genocídio começa?” e “o que resta quando ele ‘acaba’?”.

Nesta seção, tentaremos trazer informações de trabalhos historiográficos sobre o período recente no Camboja, criando um traçado de conflitos, relações com países vizinhos e dinâmicas de organização política que ajudam a esclarecer as memórias com as quais trabalharemos nos demais capítulos desta dissertação, e possivelmente ratificar seus erros (LE GOFF, 1990, p. 29). Não tentaremos, no entanto, responder a essas perguntas, que se inclinariam mais para um diálogo filosófico acerca dos acontecimentos históricos.

Podemos começar uma breve e superficial história dos conflitos na região a partir do domínio francês iniciado em 1863, com o Tratado da Amizade. O acordo previa a proteção francesa, considerando as disputas territoriais históricas na região que hoje compreende o Camboja, Laos, Vietnã e, às vezes, Tailândia e Myanmar em troca de exploração de madeira e mineração, embarcação de navios de guerra e soldados, e prática de comércio no Estado do Camboja. Apesar de seus habitantes não se considerarem indochineses, essa região passou a ser conhecida como Indochina.

Assim, para formar a Indochina, a França dividiu as terras dos Vietnãs étnicos [aqueles que descendiam dos povos vietnamitas, sem uma conotação nacionalista] em três. Por sua vez, a região do Império Khmer foi separada em duas – uma delas pode se chamar de Camboja e a outra pequena parte integrou-se à Cochinchina.

---

72 Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/6945574.stm>. Último acesso em 01 de outubro 2020.

Houve também a separação dos principados dos povos de Lao, sendo que duas pequenas partes foram integradas à Tailândia, e a outra também se juntou à Cochinchina. Para atingir seus objetivos econômicos e desestimular uma identidade própria desses grupos, os colonizadores franceses encorajaram a migração dos vietnamitas e de alguns chineses para Laos e Camboja (CAMPOS, 2019, p. 42).

O alívio do autoritarismo imperialista e da humilhação dos habitantes da colônia veio com a ocupação japonesa, durante a Segunda Guerra Mundial, e, mesmo a região estando sob controle japonês em uma relação de metrópole-colônia, essa ocupação foi catalisadora de um processo independentista na região, que no Camboja se manifestou como um pedido real ao governo japonês para se obter a independência, que foi temporariamente atendido (TØNNESSON, 2004, p. 260).

Com o fim da Segunda Guerra e a impossibilidade de manutenção de um governo estável sem ajuda internacional na conflituosa Indochina, Camboja e Laos voltaram a ser colônias. Ou seja, o processo de descolonização não conseguiu suprir as condições para a independência, apontadas por Tønnesson como sendo a) ter um governo local que responda pela população; b) ter delimitada junto a antiga metrópole a extensão territorial; c) transferir o poder formalmente para haver um governo soberano; d) receber reconhecimento internacional e eventualmente se tornar membro das Nações Unidas (TØNNESSON, 2004, p. 253).

Após o fim do domínio francês na região da Indochina, que por 90 anos efetivamente incorporou aos valores tradicionais locais ideias da modernidade europeia (AYRES, 2000, p. 457), em 1953, houve o reconhecimento da divisão entre os países independentes Camboja, Vietnã e Laos. O Vietnã ficou dividido entre o sul capitalista e o norte comunista, sob influência americana e soviética, respectivamente, no contexto da Guerra Fria. Com ataques militares feitos com intuito de dominação do Sul, houve intervenção direta de tropas americanas em 1964, dando início à Guerra do Vietnã.

Com o conflito escalando, o Camboja virou um destino para vietnamitas que fugiam da guerra, o que acarretou no início de bombardeios americanos no Camboja. Estima-se que 540 mil toneladas de bombas tenham sido lançadas sobre o país entre 1964 e 1975. Nesse contexto, em 1970, acontece o golpe de estado do Marechal Lon Nol, antigo primeiro-ministro e aliado dos Estados Unidos, sobre o príncipe Norodom Sihanouk, alinhado ao Vietnã do Norte. Como reação, o monarca, em exílio, forma o Governo Real de União Nacional do Camboja (GRUNK), em parceria com o CPK, Partido Comunista do Kampuchea, também conhecido como Khmer Vermelho (KV) (POOLE, 1976), grupo que existia desde os anos 40 para combater a colonização francesa no sudeste asiático.

A insatisfação com o governo de Lon Nol, que em 1972 proclamou-se presidente da República Khmer, foi despertada tanto pelos sentimentos nacionalistas da recente independência, quanto pelo apoio ao antigo governante e pelas péssimas condições do país, o que ajudou o poder do Khmer Vermelho a expandir seu domínio durante a guerra civil que já vinha desde o governo monárquico:

A safra de arroz fora aniquilada. Mais de 3 milhões de cambojanos haviam sido desalojados, acarretando um inchaço na população da capital de 600 mil para mais de 2 milhões de pessoas em 1975. As privações diárias eram tamanhas que os cambojanos naturalmente preferiam a ideia do KV à realidade de Lon Nol. Ademais, a maioria supunha que os excessos do KV eram produto do calor da batalha, e não resultado de ideologia ou perversidade nata (POWER Apud SANTOS, 2018, p. 20).

Com a escalada da guerra civil, Lon Nol de fato perdeu influência e poder sobre as áreas rurais do país, controlando apenas os centros urbanos. O avanço inexorável do CPK ganhou mais força com a derrota dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã e a saída dos militares americanos do território Cambojano, o que culminou, em 17 de abril de 1975, no domínio da capital Phnom Penh pelo Grunk/ Khmer Vermelho e o consequente término da guerra civil. Não sem indícios anteriores, o príncipe continuou sendo utilizado apenas de nome decorativo para o partido.

Príncipe Sihanouk, chefe de estado decorativo do GRUNK, continuou em Pequim por cerca de três semanas após o domínio de Phnom Penh. Sua assessoria de imprensa informou posteriormente que ele estava furioso por não ter sido informado oficialmente da vitória (POOLE, 1976, p. 28)<sup>73</sup>.

Imediatamente após a tomada de poder, as ações de domínio começaram a ser postas em prática, a partir de noções modernas de aperfeiçoamento, fazendo através da força a imposição dos valores do regime e a transformação em uma sociedade agrária coletivizada em um experimento de engenharia social. Aqueles que não conseguissem se adequar, demonstrando um apego ao passado através de reclamações, erros no trabalho ou falta de entusiasmos com a “revolução”, eram vistos como se tivessem a “doença da memória” (*memory sickness, comngii satiaramma*) (HINTON, 2016, p. 19).

Entre as ferramentas para atingir os objetivos e implementar a visão da sociedade perfeita, estão a proibição da religião; suspensão da moeda; a perseguição de membros do governo anterior; a desativação de escolas; a separação de famílias; a proibição de determinadas palavras; a obrigação de assistir e ouvir as propagandas do partido; a destruição

---

73 Tradução própria para o original: “*Prince Sihanouk, figurehead chief of state of GRUNK, remained in Peking (Pequim) for about three weeks after the leftist seizure of Phnom Penh. His press aide said later that he was furious when the leftists did not inform him officially of their victory*” (POOLE, 1976, p. 28).

de produções artísticas anteriores; combate à individualidade e, finalmente, a tortura e execução como forma de fazer valer as novas regras. Todas as músicas feitas ou cantadas e produções exibidas precisavam exaltar o Angkar, a organização que estava no controle, e a “revolução”. Todo o afeto e dedicação não seria para o seio familiar, mas para o Angkar e a “revolução”. Estima-se que cerca de duas milhões de pessoas, mais que um quinto da população de cerca de 8 milhões de pessoas na época, sucumbiram sob o aparato militar, o que mostra a crueldade e também a “eficiência” dos dispositivos de morte para extinguir o pensamento contrário e destruir qualquer resquício de influência capitalista ocidental. Mesmo pintores ou escultores que não executasse satisfatoriamente seu trabalho de reprodução da imagem dos líderes poderiam ser executados. Com o campesinato expropriado, houve a criação de unidades coletivas de produção organizada e trabalho forçado, matando muitas pessoas por doença, exaustão e fome.

Com efeito, segundo o diretor do centro de detenção S-21 condenado posteriormente por crimes contra a humanidade, Duch, tornar-se um “inimigo” era o suficiente para a condenação à morte, o que se traduzia na destruição da pessoa; e a doutrinação passava pela construção da população da cidade como inimigos, como se os jovens em quem se estimulava a fúria de classes fossem páginas pobres e vazias em que seria fácil inscrever os ensinamentos da “revolução” que levariam à mudança no país (CLAYTON, 1998). A palavra Kamtech, usada para representar a punição por meio da destruição, significa destruir e apagar qualquer vestígio, reduzir a pó. Sem notícias da pessoa, sem corpo, sem cerimônia, sem luto, sem culpa ou acusação, sem nome, imagem, corpo (PANH, 2012). Segundo o documentarista Rithy Panh, Kamtech era a linguagem da atrocidade, e não encontrava em sua tradução nos tribunais (“*to crush*”, esmagar) um sentido justo, já que não exprimia o apagamento completo, mesmo da própria morte (PANH, 2012). Para Panh, esse era o segredo por trás da duração do terror sem que houvesse revoltas. As roupas de sua irmã Bophana, que faleceu durante o regime, eram espólios de guerra e foram distribuídas assim que ela havia sido levada para o S-21, e assim sua morte deixou de ter presença, perde sua tangibilidade (PANH, 2013, p. 150). Sem a tangibilidade, levava-se a história e reprimia-se a possibilidade de rebelião, tanto pelo medo, quanto pela ausência de um vislumbre de sucesso.

A partir de 1976, essas atividades são conduzidas sem o príncipe Sihanouk, que renuncia, sendo o Grunk então dissolvido. É a partir daí que há o estabelecimento do Kampuchea Democrático, como foi chamado o país sob o comando do KV, período que se estendeu até janeiro de 1979 sob a liderança do ditador Pol Pot. No Plano de Quatro Anos, de

1976, era contado como o Camboja havia passado por eras de escravidão, feudalismo e capitalismo, todas elas caracterizadas pela exploração e uma luta de classes que falhara em razão da falta de uma linha política “clara e correta” para as massas (HINTON, 2005, p. 49). Efetivamente, os mais pobres de uma população já empobrecida melhoraram sua qualidade de vida sob o Khmer Democrático por terem sido favorecidos pelo regime, sem que isso implique em uma participação na violência do processo, ainda que essas pessoas não atraíam a simpatia dos demais cambojanos atualmente

É preciso ressaltar também que quase todas as pessoas que publicaram suas memórias sobre o período potencial antes de 1975 à pequena burguesia cambojana (CHANDLER, 2008, p. 358), uma vez que o refúgio e o exílio podiam fornecer a distância necessária para transformar a experiência em palavras e eram concedidos mais facilmente a quem teve acesso a educação previamente.

O próprio Pol Pot fala sobre o que se pretendia criar no Camboja em uma visita a jornalistas Iuguslavos em março de 1978:

Nós estamos construindo socialismo sem um modelo. Nós não queremos copiar ninguém; usaremos a experiência que ganhamos na luta pela liberação. Não há escolas, faculdades ou universidades do modo tradicional, apesar de elas existirem antes da liberação, porque nós queremos nos afastar de todos os vestígios do passado. Não há dinheiro ou comércio, porque o Estado é responsável por prover todos os cidadãos... Nós evacuamos as cidades; realocamos os habitantes em áreas rurais em que as condições de vida poderiam ser providas para esse segmento do novo Camboja. A área rural deve ser o centro das atenções da nossa revolução, e as pessoas decidirão o destino das cidades.<sup>74</sup> (CLAYTON, 1998, p. 3).

Naquele cenário, pessoas poderiam ser simultaneamente vítimas, perpetradoras e espectadoras, sendo membros do Khmer Rouge ou não. Pode-se argumentar que a falta de um reconhecimento oficial e um trabalho acerca desses diferentes papéis teve um impacto negativo nas possibilidades de reconciliação. (PHAM et al., 2019, p. 130)

O fim do regime se deu com um conflito de soldados vietnamitas em conjunto com uma resistência cambojana, em resposta a uma tentativa do regime de expansão na fronteira com o Vietnã. A ocupação pelo país vizinho que se estabeleceu durou ainda muito tempo,

---

<sup>74</sup> Tradução própria para o original: “*We are building socialism without a model. We do not wish to copy anyone; we shall use the experience gained in the course of the liberation struggle. There are no schools, faculties or universities in the traditional sense, although they did exist in our country prior to liberation, because we wish to do away with all vestiges of the past. There is no money, no commerce, as the state takes care of provisioning all its citizens... We evacuated the cities; we resettled the inhabitants in the rural areas where the living conditions could be provided for this segment of the new Cambodia. The countryside should be the focus of attention for our revolution, and the people will decide the fate of the cities*” (CLAYTON, 1998, p. 3).

fazendo com que diversas iniciativas do partido que tomou o poder, o People's Revolutionary Kampuchea (PRK), tivessem o intuito de confirmar sua legitimidade enquanto enfrentava problemas econômicos, organizacionais e sociais. A aproximação dos vietnamitas com o PRK era tal que permitia o apontamento de líderes dentro do governo.

Entre esses mecanismos para criar uma memória que demonizasse o Khmer Vermelho (o que não era muito difícil, tendo em vista as ações do grupo) para construir legitimidade, estavam a criação de Tuol Sleng quase imediatamente, ou seja, a transformação da prisão S-21, um dos 200 centros de seguranças estabelecidos no Kampuchea Democrático, em um museu que retratasse a crueldade da tortura e a frequência de execuções e a arbitrariedade cruel do regime. Os números oficiais mostram que 12.273 homens, mulheres e crianças foram presos, dos quais 179, que se sabe hoje, sobreviveram. Apesar de os números serem surpreendentes, Tyner afirma que outros dados exagerados foram repercutidos em diversos trabalhos acadêmicos sem o devido trabalho de análise empírica: mais de 20.000 presos e apenas 7 sobreviventes ao encarceramento no S-21 (TYNER et al, 2016, p.269), alimentando o discurso de demonização, que dificultaria posteriormente uma reconciliação do país com sua história e seu povo.

Apesar do golpe bem-vindo contra o Khmer Vermelho e dos esforços em se apropriar da memória da guerra, ainda havia um sentimento de suspeição por diversos motivos. Primeiramente, pela proximidade com o país visto como um inimigo histórico do Camboja que almejava seu território; em segundo lugar, pelo seu caráter comunista ("similar" ao Kampuchea Democrático); em terceiro, pela participação de oficiais com altos cargos do KV em sua composição, como Heng Samrin e Hun Sen (HINTON, 2016, p. 24); em quarto, pela oposição militar sofrida pelo Kampuchea Democrático por resistências armadas não comunistas financiadas pela Associação das Nações do Sudeste Asiático (ASEAN), China e Estados Unidos; e, em quinto lugar, pela hostilidade internacional e as consequentes sanções de assistência desenvolvimentista impostas tanto contra o Vietnã quanto contra o novo regime, depois de considerá-los como invasores de um estado soberano (AYRES, 2000, p. 451–452).

Neste contexto de Guerra Fria, a instabilidade política e o isolamento internacional continuaram com o Camboja ligado ao bloco soviético pelo Vietnã. Revitalizados pelo apoio anticomunista da Tailândia, China e Estados Unidos, o Khmer Rouge se aproveitou do medo gerado por este cenário, tendo em Ieng Sery seu representante, negando as acusações de genocídio e afirmando que em toda Camboja, talvez alguns milhares haviam sido mortos e,

pelo contrário, quem estava cometendo genocídio contra a raça e a nação cambojana, eram os vietnamitas. Os Estados Unidos e outras potências ocidentais em suas atividades diplomáticas frequentemente evitavam o uso da palavra “genocídio” quando se referiam ao Khmer Vermelho, sendo que o grupo ainda detinha o assento do país nas Nações Unidas, criando um contexto em que o KV possuía legitimidade internacional e o PRK estava diplomaticamente isolado, sem possibilidade de recebimento de auxílios internacionais para a reconstrução do país (HINTON, 2016, p. 25).

Outro mecanismo utilizado para fomentar discursos demonizantes e legitimar grupos no poder foi o estabelecimento do “*Tivear chang kamhoeng*” ou Dia do ódio (Dia de agarrar à raiva, da tradução direta do inglês). Instaurada no dia 20 de maio<sup>75</sup>, dia em que, em 1976, foi declarada a coletivização agrária nacional do Camboja, a data é dedicada ao reavivamento e fortalecimento das emoções dos cambojanos acerca do DK, ou do “regime do Pol Pot”. Este feriado era marcado por cerimônias, encenações, discursos oficiais e compartilhamento de memórias, com grandes nuances religiosas e culturais, em uma comemoração contra uma ameaça ainda presente. Durante o PRK e o SOC, qualquer espaço que tenha testemunhado torturas, assassinatos, enterros ou trabalho forçado era apropriado para a comemoração. Este Dia não era apenas um dia para lembrar, mas para carregar as fortes emoções que ele causava para o projeto de reconstrução da sociedade (HUGHES, 2000). Depois do Acordo de Paz de Paris, de 1991, a celebração deixou de ser promovida oficialmente pelo governo, mas ainda hoje ocorre sob o nome de Dia da Lembrança.

---

<sup>75</sup> Existem controvérsias em relação ao motivo da escolha da data.



CAMBODIA KHMER ROUGE

## Cambodia marks genocide atrocities on Day of Remembrance

efe-epa | Bangkok | 20 May 2019



Figura 18 - Artigo sobre a comemoração do Dia da Lembrança, em 2019. Fonte: Agência EFE<sup>76</sup>

Além da comemoração e do museu, mantido praticamente idêntico a quando funcionava como prisão, em agosto de 1979, houve uma tentativa de fomarlizar a ruptura do regime a partir de um instrumento de justiça, um tribunal que condenou pelo crime de genocídio o ditador Pol Pot e seu ministro das relações exteriores, Ieng Sary, *in absentia*, à morte.

<sup>76</sup> Artigo disponível no link <https://www.efe.com/efe/english/world/cambodia-marks-genocide-atrocities-on-day-of-remembrance/50000262-3980430>. Último acesso em 19 de julho de 2022.

### Rules

1. That the accused Pol Pot, alias Saloth Sar, and Ieng Sary are guilty of the crime of "genocide".
2. That the accused Pol Pot, alias Saloth Sar, and Ieng Sary be condemned to death in absentia.
3. That all the properties of the accused Pol Pot and Ieng Sary be confiscated.
4. That all the pieces of evidence in the case be handed over to the Ministry of Internal Affairs and the Ministry of National Defence.

/...

Figura 19: Trecho da transcrição em inglês do julgamento do tribunal popular revolucionário, anexo página 30

Ademais, aspectos de espetáculo dos procedimentos do tribunal, o absurdo da “defesa” e a ausência de um judiciário legítimo no PRK, assim como uma animosidade ocidental generalizada em relação ao Vietnã em 1979 foram combinados por muitos anos para impedir as evidências apresentadas no julgamento de ganharem tração fora do PRK. (...) [No entanto,] o tribunal serviu como um template para Hun Sem em suas negociações com as Nações Unidas e outras nos anos 90 para estabelecer um tribunal internacional (CHANDLER, 2008, p. 360)<sup>77</sup>.

As execuções ou mesmo prisões nunca chegaram a acontecer; o assento do Camboja na ONU continuou sendo ocupado pelo Khmer Vermelho até 1982 e mesmo posteriormente, com o apoio dos Estados Unidos, mas juntamente com um governo de coalizão. Desde 1979, os conflitos com a resistência do Khmer Vermelho e a ocupação vietnamita continuaram, cessando em 1989 com a retirada das tropas do Vietnã do território cambojano. Com as relações entre China e União Soviética melhorando, os dois poderes comunistas começaram a diminuir seus apoios (a China ao Khmer Vermelho e a União Soviética ao PRK). Em 1989, o PRK foi renomeado de Estado do Camboja (SOC, da sigla em inglês). O Estado do Camboja privatizou vários setores estatais e permitiu que as pessoas fossem proprietárias de suas terras. No entanto, o SOC era basicamente uma nova face do PRK, com os mesmos aparatos estatais que se adaptaram à nova economia internacional e aos ambientes políticos que emergiram após o colapso da União Soviética, acomodando, portanto, políticas econômicas liberais para

---

<sup>77</sup> Tradução própria para o trecho: “Moreover, show trial aspects of the proceedings, the absurdity of the ‘defence’ and the absence of a genuine judiciary in the PRK, as well as generalised western animosity toward Vietnam in 1979, combined for many years to keep the evidence presented at the trial from gaining traction outside the PRK. [However] the trial has served as a template for Hun Sen in his protracted negotiations with the UN and others in the 1990s regarding an international tribunal” (CHANDLER, 2008, p. 360).

atrair apoio internacional. (DY, 2015, p. 140–141)

Em 1991 foi assinado o Acordo de Paz de Paris que, para ter o apoio do KV e da China, não mencionou genocídio ou crimes contra a humanidade, mas somente que o Camboja não retornaria a “políticas e práticas do passado” (CHANDLER, 2008, p. 364). Perguntado sobre as sentenças de morte pronunciadas contra Ieng Sary e Pol Pot, Hun Sen, então líder do partido Khmer’s People Revolutionary Party (KPRP, chamado de Cambodian’s People Party, ou CPP, depois de 1991), em uma coletiva de imprensa em Phnom Penh, respondeu que o governo dele não sabia se os vereditos do tribunal ainda estariam válidos depois da assinatura dos tratados de paz, mas enfatizou que “as Convenções das Nações Unidas sobre Genocídio não podem ser substituídas pelo tratado de paz... Agora, eu tenho muita vontade de implementar essa convenção”<sup>78</sup> (FAWTHROP; JARVIS, 2004, p. 103).

Em 1992, o príncipe Norodom Sihanouk entrou novamente no país e foi estabelecida a Autoridade Provisória das Nações Unidas no Camboja (UNTAC), que supervisionou o governo transicional. Apesar de estarem estabelecidas no acordo de paz, Hun Sen resistiu a tentativas de inclusão do Khmer Vermelho no governo, que foi voltando à formação de guerrilha e perdendo proeminência até sua dissolução total em 2003, segundo as Nações Unidas<sup>79</sup>. Eles estavam enfraquecidos pelas garantias de anistia pelos crimes cometidos entre 1975 e 1979, inclusive para quem detia altos cargos no Kampuchea Democrático (PHAM et al., 2019).

Um dos pontos que podem ter ajudado nessa decadência, além da abertura do país e a saída do antigo ministro das relações exteriores, Ieng Sary, em 1996, foi a “pressa”, após quase 20 anos do fim do regime, por medidas que trouxessem justiça. Em concomitância com a criação de narrativas que buscam fixar e isolar ao máximo a figura do regime totalitário no lugar de monstro, trazendo para representá-lo um punhado de nomes, uma política de reconciliação nacional também se tornou vigente, dando anistia a todos aqueles que não fossem líderes do Kampuchea Democrático. Essa foi a diretriz do Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia (ECCC)<sup>80</sup>, um tribunal cambojano que recebe assistência internacional solicitado em 1997, mas cujas atividades se iniciaram somente em 2006 (ver na seção 4.3).

---

78 Tradução própria para o original: “*the UN conventions on genocide cannot be overridden by the Paris Peace [Agreements].... Right now I wish very much to implement that UN convention*”.

79 Informação presente na publicação em: <https://www.un.org/en/chronicle/article/spectre-khmer-rouge-over-cambodia>. Último acesso em 09/10/2020.

80 Website da instituição: [www.eccc.gov.kh](http://www.eccc.gov.kh). Último acesso em 09 de outubro 2020.

A história política se mantém conturbada até os dias atuais, com o poder de Hun Sen se estendendo até os dias de hoje, cada vez mais antidemocrático<sup>81</sup>. Nas eleições de 2018, a prisão e exílio de dirigentes do principal partido de oposição reacendeu as acusações sobre os rumos do país. No entanto, com a continuidade das atividades do ECCC, a sombra do Khmer Vermelho parece estar sendo deixada para trás – se não na memória, pelo menos nos setores institucionais do país.

O Estado do Camboja passou, nas últimas 6 décadas, por diferentes regimes políticos: foi de monarquia à república, passou por duas versões extremamente diferentes de comunismo e, pelo menos no papel, para uma democracia liberal baseada na pluralidade. A formulação de cada regime político se deu com a promulgação de uma nova constituição e, portanto, com a mudança das regras que regeriam a nação cambojana, o que pode parecer um processo repetitivo, com a sucessiva mudança brutal das elites que governam o país, mas é preciso perceber um jeito Khmer que marcou essas alterações, que é resultados de todas as interações e conflitos com outras nações desde a época do império Angkor (AYRES, 2000, p. 455).

Existe um longo esforço de acadêmicos de diversos campos do conhecimento de recuperar e refletir sobre períodos especialmente violentos como esse, mas, ao fazer isso, temos que ter em mente o cuidado para não banalizarmos também nosso olhar e nosso enquadramento sobre esses eventos ou o enquadramento dos que produziram determinados objetos históricos e memorialísticos de que faremos uso. Como um trabalho que trata essencialmente da memória do genocídio, é imperativo que após um preâmbulo histórico para familiarizar o leitor com uma realidade internacional pouco conhecida pelos brasileiros, os limites, congruências e diferenças entre história e memória da atrocidade sejam explorados.

## ANEXO 1 – Entrevistas

Entrevista realizada com o casal cambojano, à época da gravação, em 2016, com S.P e B.P., ele com 60 anos e ela com 57 anos, respectivamente. A conversa aconteceu intercâmbio na

---

81 Como mostrado no documentário “*Cambodia’s descent into dictatorship under the Hun Sen regime*”, produzido pela Four Corners, em 2018, um cidadão foi preso devido a um comentário crítico ao governo no Facebook e, junto às prisões arbitrárias, acontecia perseguição política a partidos de oposição por ser um ano de eleições, que acabaram levando à manutenção de Hun Sen, primeiro ministro há mais de trinta anos. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=svN4Xx7KUEw&ab\\_channel=ABCNewsIn-depth](https://www.youtube.com/watch?v=svN4Xx7KUEw&ab_channel=ABCNewsIn-depth), último acesso em 11 de abril de 2022.

Universidade de Flinders, na Austrália, foi conduzida pela filha (C.P.), nascida no país, e gira em torno das vivências do Khmer Vermelho e suas repercussões em suas vidas. Elas foram transcritas integralmente, sem correções gramaticais. A escolha pelo anonimato veio do próprio casal. Essa conversa foi transcrita originalmente no trabalho de conclusão de curso de Santos (SANTOS, 2018), responsável pela captação de áudio da entrevista, enquanto eu atuava como cinegrafista.

**C.P.: Well, what about from when you were very, very young, maybe when you were a very small kid?**

B.P.: My father, he was a professor and we grew up in a good family, educated. I start school when I was 6 years old. My people, during that time, about that age, all I can remember is study, study, study, not much play, right? And in my family, in my country, people when they want to be educated the family must have enough money to put the children to school. And some people, most of the people, how can I say? They hungry so much for study, but they don't have a fortune to do it, you know, because the family is poor and the parent not have money to send the children to school. But my family, I'm lucky, because my father he's working for government and something like that.

**C.P.: Ok. Was there anything you like to do as a child?**

B.P.: Well, compare that time and what I see the children now, it's so much different. My time, that time, like I told you, study not much play. I don't have time for play, you know. All study, study. Children here, I can see they have more for fun, they can go out, they can go to see a movie, they have television at home, but my time, not much for that. Just concentrate hard for study.

**C.P.: Did you have many friends growing up?**

B.P.: Uhm, It's a lot of different from here too, I want to tell you. Because my father is very strictly, my family very strictly rule in a family. Like, he not allow children, he not allow is upon me to play too much, not have much friend. Because he's thinking it might full of friend to losing, forgot to study, right? All I know is Saturday, Sunday, stay home, read the book and then I never had a chance to go to see the movie, like the kids here. If someone asking me: did you know the movie, what sort of movie? I said no, because I'm not allowed to. But, I don't feel like that time, I don't feel like I want it. Because maybe I grow in the situation and I used to it, you know. When I see the children here have a lot of freedom, like go to see movie, going out, have friend, a lot of fun, put it this way, right? So much different.

**C.P.: So, this was all of the things that happened before the war came. I know it's very sensitive subject to talk about but I very much like to know when the Khmer Rouge came along was the new sudden? What did you and your family do when they came about?**

B.P.: I think I remember at that time I only finished Primary School and then the Khmer would coming, occupy the country, communist, you would say and for me, I remember that time I think I about 12 years old and I'm still kind of like mommy - baby, you know, like I want to stay with my mom, I want to stay with my family, something like that. But Khmer would come, it's so much different. They not allowed the small children to stay with their parent. They had to separate me from my mom. For me, I have a habit of, when it's raining, I scared of thunder. I don't like to see, I don't like to hear, I will go under the blanket or my mom cuddle me, something like that. But when Khmer would come, they separate me from my mom to live in a group with a lot of children, small, small children. Like 10, 12 years old, you know. And working very, very hard, like a farmer in a rice field. And we experienced live in the town; we eat rice, but we don't know what the rice, how they grow the rice. During communist, they let us do that. And we had not experience with that, plus we still young and we still like live in the family. But at the time, no, we live in a group. In a group, you have to cook yourself, to find the food yourself, learn how to survive. And working very hard. Wake up 3 o'clock in morning and no one let us come to visit. My mom, you know, my dad, uhm, sorry. Yeah, very sad.

**C.P.: How long did you survive during the war before you came to the refugee camps?**

B.P.: Around nearly 4 year, I think. I can't remember. Nearly 4 year. And I'm going to say something a little bit more, uhm, I don't know if you would like to hear this or not. (interruption) During the communist time, the children ... and some people they don't believe the story, it's just a story people tell. But read my line, I'm in there, I go through that story by myself, with myself, you know. No food to eat, we grow rice, we're not allowed to eat rice. We grow potato, we are not allowed to eat potato. It like they want to kill us in a cool way, right?

They separate us from my parent, I miss my mom so much. I didn't know at the time. I had to run, I ask my team leader, I said —please, can I go home to see my mom? I heard that my mom is sick. They said —you can go, but you have to get up at least 2 o'clock, because we start at 3 o'clock in the morning. I said —yeah, I will. You know, in that jungle, there's a lot of nasty animal, tiger, or something. And some people said that when you walk across that jungle it is a ghost haunting. People were scared. But at that time, because I missed my parents so

much, because we never see our parent so long, I run the night time. I am not scared of the ghost, not scared of the nasty animal at all. I come home, I see my mom seat on a hammock, you know, she's very skinny, like a monkey, because no food to eat. And I heard a lot of dog barking and I said, I asked my mom "mom, how come in this really now, at the night time, a lot of dog barking? ". My mom tell me that each night they come to collect people who in the list. And my family, was in that situation too, but it's not time to go yet. And my mom said if happen, she don't want me to be there, she want me to go somewhere else, you know. I said "mom, what they done to the people when they take it? ". Mom said "they kill, and our family would be one of them too, dear". That time, my mom said, "go to sleep, forget about it. When this time come, we can't help". I put my hand under the hammock, I feel something very pointing hit the hammock, I asked my mom —mom, what is that is so hard like a wood? My mom, she smiles at me and said "it's a monkey, darling". I said "I don't see any monkeys". She have no food to eat, so skinny and a bottom part when you sit on the hammock, it pointing, you know. It's like a monkey bone, you know. And I feel so sad to see my mom like that, to see her like a monkey. At 2 o'clock I get up and run by to where I used to live, you know. And yeah, that's the part that I want to say. I think that time I am around 12, but my people are small, still like small kid, you know.

**C.P.: So, were there any surviving relatives or friends that you managed to stay in contact with?**

B.P.: In my country, because during that time my dad he is some kind, he work on government and have very good pay. But my mom, she have I think it's 13 children. Twin, one twin and then only one son, the rest all girl. But during communist time, we separate each other, so, some of them be seen, some of them die. So, at the moment we only have like 6 person in my family, 6 children in my family. The rest of them all die.

**C.P.: Where are the 6 surviving?**

B.P.: They live in USA and 3 live in Australia.

**C.P.: When you escaped, where did you go to?**

B.P.: When the Vietnamese communist come to occupy my country, then we have a gap, we can escape during that time, right? We walking about one day across the border, across the big jungle, from Cambodia to Thailand. And in that time, there's a lot of mine, you know mine? Yeah? We have to follow each other step, because if we miss one step, when the border, you can step on the mine. You can see a lot of people die there, because they step on the mine. Very dangerous. We lucky, we okay, and then we come to live in Thailand camp. We, how can I say?

They make a camp in Thailand border.

**C.P.: When you were surviving in the Thailand camp, what did you do that for the time?**

B.P.: When I come to live in Thailand camp, it's better but it's, how can I say, it's not like a freedom, we can go anywhere. We only on limit things like the food, they give it to us, we don't allowed to have a market, or sell, or anything. You just live in the camp. You know how I live in the camp? They give us water, they give us rice, things like that. But a very good one is they have school for children. They have school for children, they have childcare, they have a lot of things. And I, at that time, when I was young, I always want to be somebody, you know. I remember my dad asked me what I want to be; I like to be a book writer and a lawyer. That's my goal. Because in my family they all educate and we always have goal in mind to want to be somebody, right? I always want to be a book writer because I had my uncle and he is a, something like that. But, I can't, because I just only finish Primary School, because the war coming. When I go to that camp, they interview people to be a kindergarten teacher and one of my friends said: "you want to try? ". I said "I don't know, because I'm not high educate". And then they testing me, they call how can I say, they do the test and then I pass the test, and then they training us about I think 6 month, something like that. They teach us about like Psychology, how to look after children, something like that, a lot of things. And then I become a kindergarten teacher at that time, you know.

**C.P.: How old were you when you became a kindergarten teacher?**

B.P.: Very young teacher. In that time no one have, except that age, I think about 17. The supervisor, or the... how can I say... they said they take a risk to accept me but, because I pass all the tests, when I was young I was very smart at study Mathematics, writing essay, I am very good at it. I never got complaints for my dad or teacher. I always have number one, number two at least. Sometime, when my teacher not around, they are busy meeting, I because my country at the time they don't study English, study French, they said I was like somebody in charge in the class, but because I'm small, I'm the second one.

I'm smart. At that time, I'm very good at Mathematics and writing essay. A very good one. Then, I pass all the tests and they said they take a risk to accept me. So they take me, put 15 children in my class because they thinking very young teacher, how can she manage to look after children? But I love children and because I used to be through some things and I know what children need. Can you imagine I had 30 children in my class? And all children liked me, they loved me because I can make them happy; I understand children so much and they really



love me. And then that's time when they tried to interviewed more teachers, they thinking, even young sometimes can do it, you know? I become a very young teacher, at that time, 17.

**C.P.: When you were in the Thai refugee camp, how did you meet your husband?**

B.P.: My husband he is much more study than me. He nearly finished university when he lived in Cambodia. He was also a teacher too. But he teach children. He is not like me, right? He is more educated than me. And I met him through that. And we got married.

**C.P.: How old were you both when you met each other?**

B.P.: I think about 18. One day I was in the kindergarten and I met him. He was a teacher, but a different, I don't know how to say in English, but teaching children in High School.

**C.P.: Did you find the conditions in the Thai refugee camp a lot better than how they were when you were surviving during the war?**

B.P.: Comparing the life in communist I live in Pol Pot it's much better, but it's not like a happy, happy place for us, because we live there, we were not allowed to go out, we only stay in the camp. We only eat the food that they give us. If you want to eat something else you can't, because there is no market, there is no money, we only eat food the they provide for us. That's all. But we patient, because in our goal, we hope that one day we live better. Never lost hope.

**C.P.: So, in what year and how old were you when you ended up going to Australia?**

B.P.: I think I came to Australia when I was 19 or 20, I forgot. I come on 1983. I think I about 19 years old. We've been waiting. We had separate our family when we lived in the camp, because we had too much person in the family, so they had to make two family. So half of them, they go to USA. And when my sister got to USA they tried to sponsor me from the camp to go to USA too. But when I got married I had a family, when my brother got married, he had a family. So we become big family. So, we fail. Then we decided to come to Australia.

Then we do the test, then we passed and come to Australia. Live here was a lot of difference. For us it's like hell and heaven. (Cough). Some people said we are so, so lucky to be in Australia, and I'm very happy and I am very happy for that too. I'm glad that I'm very patient for that to stay in the camp. Some people they can't stand they run back to the country, but for me no. (cough) Even hard, I said "I will never go back to my country because I'm scared of communist".

**C.P.: Have you ever gone back to Cambodia at all?**

B.P.: Sometime I did go back to Cambodia. I did. Very sad when I go there, because it

brings all the bad memories. We used to have a house, a land, a nice family in the town. When you go to see that place, you don't see any other family. They all gone, they all die. On my mom's side, we had big family. I asked my mom to go back to her village where her parents live. All the friends, all her neighbors, her mother, her father, were killed in the big dam for 80 people, 80 people, even small kids, they killed too. That's why before I always said "mom, you want to go back to visit Cambodia? ", mom said "No. I'd rather gone other country". I said "why mom? ". She not tell me, until I go there I know why she doesn't want to go. Because she feel sad to see, you know, all her parent and family died, all the sad story.

**C.P.: What are your thoughts for war?**

B.P.: Very bad, I think. You know, I said I'm very lucky for my children are born here, because they will never hungry and they will never hear of the gun shooting and killing in the war, like my time. They are very, I think, all the children born here are very, very lucky. You go to school, you have everything. Up there, children very hungry for study but you don't have a fortune to lose. So, only people who work in the government, only people who has more money. Then, they can send children to school. Not like here, everyone can come to school.

**C.P.: How did you go about raising the family here?**

B.P.: Well, sometimes I was thinking, I want to say like, people always wish, people always have goals in mind, want to be somebody, want to be happy in life. But some people say when they wish, the wish come true. For myself, I don't think my wish come true. Because my goal is gone now. I want to be a book writer, I want to be a good lawyer, because when I young, but now I know myself, I am nobody, I just a poor, poor farmer's wife. Working in the farm, very hard, very hard. So, I just want to say that the country is good, but I just say with my life is not good, because my dream not come true the way I want it to be, right? And I hope that my children not like the same, like me.

**C.P.: Anything else would you like to share?**

B.P.: I want to say here they have very good school, they support all the children. I can see everything is so easy, they have everything. The children have a lot of, a lot of opportunity to become somebody. So, do not let it go, because it's so important for your life, on your future. I miss it. Sometimes, I remember when I just come to Australia, I 19 years old. My husband, he tell me to go back to school, because he know me, I am very smart at study. But that time, I already have children. One, my first child. And I said no, I have to work, because we need money. If at that time, I am patient and I try hard to study, yeah, from that time now I would become somebody. So now, I miss that time. I was thinking, if I can turn back time, I might go

back to school. I don't want my children to miss like me, because time not waiting.

\* \* \*

**C.P.: I'd like you to tell me a bit about yourself, who you are, what your childhood was like and ...**

S.P.: For my family, a little bit different from your mom. We live, you know, very far from each other. Your mom live in capital city, in Phnom Penh, but, for me and my family, we live close to the border of Thai, because our family live there for a long time. And for my parent, my daddy, the Thai and the Cambodian border still can go, you know, across to each other. My dad went to study in Thailand camp. No, not in Thailand camp, in Thai country. And at that time, he nearly time for him to become a teacher also, but in the border, you know. And after that, the border close, so my dad had to move from Thai country to live in Cambodia. So, everything is change. My family had to work at a farm, growing something like mango and a lot of thing. And growing tobacco, also. And at that time, you still study at the primary school. But, at the same time, one of my friend, you know, he want to live in Cambodia, he run across the border of Cambodia and Thai.

He come to live in Cambodia. But, at that time, the Cambodian government catch him, because he, you know, outlaw, they not allowed him to come to Cambodia. And then, they catch him to put into jail. At that time, my dad and my parent had to sell a lot of thing, like at the farm or something else, to help his friend, who escaped from Thai to live in Cambodia. Then, we moved from there to live in a Pailin. Pailin is close to Thai border also. That place, you know, we got a lot thing like sapphire, ruby, a lot of thing. And my dad work on that too. And when I study at Primary School in Pailin for, I think around 6 year and then I pass to High School, far away from Pailin about 83km.

At that time, I had to live in the temple, Buddhist temple, with the monk, because I have no family in Battambang town, because at that time my family is poor, because he spent a lot of money to help his friend and then, we are poor now. My dad and my mom still work at the farm and I go to study in Battambang Province, live in the Buddha temple, you know. We study at High School until 1975, the communist come to take over the country. And then, after that, every school, every college and university had to close. All the students and the people had to evacuate from the town and the city to rice field, to work very hard over there. And every town and the city like ghost town, because no people in there. The communist force them to live in

the rice field. And some of them ... no rice field, they had to go to live in the jungle, you know, full of dangerous thing, like tiger, like snake, cobra, everywhere. (cough) Excuse me. That is the main thing that I want to tell.

**C.P.: Did you have many friends growing up?**

S.P.: Yeah, I got. I got a lot of friends but we live separately, you know. In the Pol Pot regime, they separate the children, the boy live with the boy, the girl with the girl, the small kid live with the small kid group and it is really hard over there. And, for the food, if we have a bowl of food, only the water in there, just about 20 or 30 grain of rice. And people starving and they died by starving and some of them died by disease, sickness, you know, everyday.

**C.P.: Well, I heard there was a lot of torture and things like that happening...**

S.P.: Yeah. The group of the boy, some of my friends that can't stand the regime, they tried to escape from the place where I will, from the Thai border. And, after that, the Khmer soldier found them, you know, they were chasing them along the way from the Thai border and then they catch them from the Thai border. Some of them they killed along the Thai border and some of them they tied them up and then bring them back to the group of the boy and the girl where we live. And then they killed them, they hit them by the, you know, the long thing, you know, a lot of thing.

They hit them and sometime they carry them by the rice field and then they pull them and kill it, you know. And the rest of us, when we saw that situation, we also scared and afraid of that, you know. Every night and every day we only think tomorrow we will die, tomorrow we will die. You know, because, you never know, you know. Especially when they know you are the member of the government, the former government or something like that, or the Monarchy, the king before. All the teacher, the professor, all the soldier, all the student, they would kill you. Sometimes they put you in the prison and then they ask you like this, like that and then you, you know, said the wrong question of what they want to know, they kill straight away, you know. It's like that.

**C.P.: They killed people because they wore glasses to, right?**

S.P.: Yeah, I would like to tell you about that too. When they see the people, you know, wearing glasses, they think "oh, those ones is the educated people, they have high knowledge or something like that, you know, they are smart or something like that". So, they kill you straight away, some of them. Some of them want to hide something and then, they don't tell the truth. They say "oh, we are the farmer. I work as a farmer". And then they can stay alive, because, you know, the Pol Pot soldier they don't know sure about that. So, they keep them for a while.

But, after that, if they found them, still, you know, still unlucky.

**C.P.: How long did you survive during the war before you went to the refugee camp?**

S.P.: Well, after 1979, after the Vietnamese come to occupy the country, and then we survived from the time until now, until 1979, we escape to the Thai border and across the jungle, there were a lot of land mine, and it's really hard. For me, after my parent die in the Khmer Rouge regime, my last brother die in the Khmer Rouge regime, I still got one sister and 2 brother. The brother, one of my brother, he can't walk. When we escaped, we escaped through the jungle, and the water about this deep, you know. And he was, you know, on my shoulder. Very hard. When we escaped closed to Thai border, we saw probably, you know, the Thai border was a good camp for us. But when we get there, at the night time we can't see anything. And in the morning, with the sunrise, and then we see only the soldier. No longer the border and the tree like us too. It was raining and we stand under the rain. It's really hard.

**C.P.: I see you've brought some photos with you. Would you mind showing us? This is my photo when I was young (showing pictures of brothers, father, uncle). So, were there any surviving relative or friends that you've managed to stay in contact at all?**

S.P.: In here, I have no relatives. But in America on my mom's side and my dad's side I've got a lot over there. Last time I contacted 4 or 5 families were there. Some of them were in Canada and Washington.

**C.P.: When you managed to escape the war, where did you go to?**

S.P.: At that time we live separately between my sister and my brother. We lived different places. One of my sisters and my last brother live close to the Thai border. At that time I go to take my sister from the border, the opposite way of the Khmer Rouge, who travel from Cambodia to Thai border. For me, my sister and my brother, we go opposite way. At that time, if we are not smart, the Khmer rouge soldier know us want to escape from the border into Cambodia, they will kill us straight away. At that time, me and my sister, when we see the Khmer Rouge soldier along the way, we go to the forest alongside the road, we hiding our brother and sister over there until they pass where we stay and then we try to run to Cambodia again.

**C.P.: When you escaped from the war and you reached the Thai border, what did you do over there?**

S.P.: You mean in the Thailand camp? When we escaped from Cambodia to live in the Thai border, I was a teacher because I think in the Pol Pot regime a lot of teacher already died,

so I know myself. I'm not a teacher, but I love my people, I like to teach them the knowledge that I have when I was studying I like to share with my people, that's why I want to be a teacher.

**C.P.: How did you become a teacher at the Thai camp?**

S.P.: I had to do the test (to be a teacher). There was the one responsible for the education and then I applied for that and they did the test. I had to train about psychology to teach the children and then I pass. Then they sent me to teach them, like your mom also.

**C.P.: How did you meet your wife?**

S.P.: Just meet, meet her in the camp. You know, when we work close to each other. I work at KDC. KDC mean, K mean Kamput, the name of the camp, of Cambodian camp in Thailand. DC mean like Education Center, something. We work at the Kamput Education Center. B. was at the pre-school, as the kindergarten teacher. And then we met each other and then we get married.

**C.P.: I see. What made you fall in love with her?**

S.P.: How can I tell? Well, you know, when we work close together and I see your mom was a good teacher, she has very good habit, you know, as a Cambodian girl, you know. She always has respect to everyone, and it made me love her. Because, as a Cambodian, I like, like that. (cough)

**C.P.: Describing the conditions, did you prefer living in the Thai camps in comparison to your experiences in the war?**

S.P.: Yeah, I think it's better than live in war. Because when we live in the war, we always worried about our life, almost every day. We don't know when we'll die, you know. Especially in the Khmer Rouge regime, like I told you. We always think that tomorrow we die, tomorrow we die. Because we don't know when, you know, if they know us as a member of the previous government or something like that, they would kill you straight away. But in the camp, a little bit easier. Only, the main thing, we can't go anywhere, we live like in prison, also. But it's better. At the day time, the UNSA member they come to take care of all of us. But at the night time, they removed from the camp, you know. And, at the night time, that is a time from all Cambodian to wait. Live there, you know, all we are afraid. Because we don't know what happened. Because the Thai soldier they are very bad. I shouldn't say this. When they see pretty girls, some of them they rape them without warning. And even their parents, to protect them, their parents got trouble also. They smack them, they hit them until they collapse sometime.

**C.P.: How did you come do Australia?**

S.P.: We had to do the test. We apply many way. Some of them they apply as soldier, Khmer soldier, something like that. But some of them, they apply, they want to be something, they want to come to Australia to serve the community or something like that. As this, as that. For me, I applied as a singer for the khmer community. And they said for me to come. I think it's all right. Because we can serve the community and sometime we can have fun also. But for me, not just a singer in the Khmer community in Australia. When I was at high school, in the capital city in Cambodia, they wanted to choose me to work as a singer over there also. But at the time, on 1973 my dad said no, I want you to be something. At that time I wanted to study about the medical, my dad wanted to send me to french country to study medical, to do something good there. But after I stayed until 1979 and then the communist take over and I'm unlucky for that. Everything had to finish. Australian, when you do test, when they think you are suitable they bring you to Australia. When they think you are suitable, you can come.

**C.P.: Was it different for you?**

S.P.: It's a very completely different. When we entered in the airplane, at that time nearly sunrise in the morning, the airplane was coming down a little bit and a little bit to the airport and we can see everything in NSW and we think —this is the heaven for us. Because it's completely different from when we lived in the Khmer rouge regime. We were so happy, I can't be here.

**C.P.: Was it difficult for you to communicate with people in Australia at first?**

S.P.: It's a little bit hard, because I work as a farmer. I changed jobs very often. The first time a little bit hard because our english is not very good and when we talk to each other or talk to australian people sometimes they understand us, sometimes they don't understand. Because english that we can speak to everyone nowadays we just studied by ourselves. Try to study in the dictionary, try to study with the english book. Learn by myself, nobody teach us. That's really hard. It is a struggle But even with the struggle we are still try hard to resurge.

**C.P.: Is it hard not coming back to Australia?**

S.P.: It's not hard. When we see our family we are happy. Yeah. It's better. If to visit, I can probably go, but I'm still scared. Because the Khmer government nowadays, before they were members of the communist also. And they still rule the country a little bit clumsy. I shouldn't say that but I think that the party that not like their party, some of them they catch them to put into prison. And some of them, they don't like it. I think in this country the government help a lot the people, specially the students. But in Cambodia it is completely different. Sometimes they have to go to another country, like Thailand, like Korea, somewhere

around the world to work there really hard and you stay far away from your parents. You never have time to take care of them. That's why I say that Australia is the best. I don't know for other people, but for me it's the best, because the government care about people, support the students, everything. If people have no work to do they have unemployed benefit to support them. But in Cambodia no. that's why I think that Australia is the best.

**C.P.: How's Cambodia today?**

S.P.: In Cambodia everything is developing. But something else is destroyed by the government, like the jungle, the forest, or something like that they destroyed them all. Almost all. And they have something like a building or something like that in that capital city. But they destroyed a lot of things also. Cambodia before was a lot of forest but now was destroyed a lot also. By Vietnamese, by China, something like that because they cut the tree to sell to Vietnam, to China. A lot of thing. And about the mine also, like gold mine or sapphire mine. They take almost all. Specially in my home town now is all almost gone.

**C.P.: What did you want to be different in your life?**

S.P.: The specific thing, you know, for my life, I think is the completely different when I live in Cambodia and when I live in Australia. In Australia is very good for me and my family. But in Cambodia. If your family is not rich people, your life is very hard. Can't send children to school or anything. And the children had to walk along the street and sometime they had to pick up rubbish to sell, an old bottle that somebody throw away, they collected to sell for money to live. You can't go to school. But for rich people they are lucky. I mean, if we are talking about the government it's completely different. Here the government is good, but in Cambodia they can't just leave their party, their family only.

I still miss them, some of my friend. They still live in Cambodia. They have no luck like me, they can't come to Australia. Some of them they come to the border but they can't come to Australia like me. They had to go back. And some of them they came to Thailand but they can't stand living there and they came back. Bad luck for them. But life is completely different for us in here. I miss... everybody miss their parents. But how can you do, because the communist regime rules like that and made them die. I lost my last brother, my mother and my father. Because we are starving. Had no food to eat. At the moment. Even though they died, I would only pray to God, I don't mind which god, Jesus, Buddha, if they can save my parents' spirit to be born and have a good future in the future. I would love that. And I still want to see my Mom and Dad. But how can I do?

**C.P.: Would you like to share anything else?**



S.P.: The last moment I just want to tell the people that live in Australia, especially the young. You and your friend that is still studying in university, some that are studying in primary school. They should think about the best thing, that the government support them. They have to try very hard for their study. Because I think they are so lucky. Not like me when I was young. I told previously. When I go to study, I had to study Buddhist Temple. And one that had the food was the monk. If the monk had no food, I had no food also. See? That's why I think that all of you are so lucky. Don't let the situation pass away. You have to try very hard for your future. And for all the Australian people also.

## ANEXO 2 – Linhas do tempo

### *Timeline de acordo com diferentes fontes*

Fontes	Datas		
<b>khmerrougehistory.org</b>		<b>ECCC</b>	<b>Why did they kill (HINTON, 2005)</b>
	c. 842 - c. 1431		Período Angkor
	a partir de 1863		Período colonial francês
“Nascimento de Pol Pot”	19 abr 1925		
“Comunismo no Camboja”	1940		
	1941-1945		Ocupação Japonesa
Pol Pot estuda tecnologia de rádio na França. “Pol Pot se juntou a uma unidade secreta chamada Movimento Marxista junto a pessoas, que mais tarde se tornaram figuras influentes durante o regime do KV”.	1949 - 1953		
Um novo partido comunista, o Partido Revolucionário do Povo Cambojano, foi formado com a ajuda do Partido Comunista Vietnamita para lutar contra as políticas e a liderança do Príncipe Norodom Sihanouk.	1951		Estabelecimento do Khmer People’s Revolutionary Party (KPRP)
	1953		Independência (governo de Sihanouk)
A Primeira Guerra da Indochina terminou e a França retirou suas forças da Indochina. Naquela época, as forças vietnamitas (Viet Minh) também se retiraram do Camboja.	1954		
O Partido Popular Revolucionário Khmer foi renomeado como Partido dos Trabalhadores Cambojanos. Pol Pot era a terceira pessoa no Comitê Central do partido.	1960		Congresso do Workers Party of Kampuchea
	1962		Início da Guerra do Vietnã
Pol Pot foi eleito secretário do Partido dos	1963		

Trabalhadores Cambojanos, e Nuon Chea, o "segundo irmão mais velho", continuou vice-secretário do partido.			
Os líderes do Partido Trabalhista cambojano pediram uma luta armada secreta, enfatizando a necessidade de "autodeterminação". A ideologia do Khmer Vermelho começou a se formar. A repressão de Norodom Sihanouk pressionou por mais forças do Khmer Vermelho Cada vez mais porque professores e alunos deixaram a cidade para se juntar ao movimento Khmer Vermelho no campo.	<b>1964-1965</b>		
Pol Pot mudou o nome do partido para Partido Comunista do Kampuchea. Os principais membros do partido são: Pol Pot, Nuon Chea, Ieng Sary, Vorn Vet e Son Sen. A sede do Partido Comunista de Kampuchea está localizada na província de Ratanakkiri.	<b>1966</b>		
	<b>mai- jun 1967</b>		Rebelião de Samlaut (início do conflito armado)
Khmer Vermelho lançou um levante nacional em todo o Camboja e ganhou o apoio do Vietnã.	<b>1968</b>		
O general Lon Nol e seus aliados americanos organizaram um golpe para destituir Norodom Sihanouk do cargo de chefe de estado. Dezenas de milhares de cambojanos se recusaram a apoiar o novo regime e se juntaram ao Khmer Vermelho para trazer o príncipe Norodom Sihanouk de volta ao poder.	<b>03/1970</b>		Sihanouk deposto (começa a República Khmer)
A República Khmer, um regime pró(apoiado pelo)-EUA e um governo militar liderado por Lon Nol e o Príncipe Sisowath Sirikmatak, foi oficialmente declarada. O regime tem demonstrado ditadura e corrupção em todo o país.	<b>11/1970</b>		
Os quadros e conselheiros militares do Partido Comunista do Vietnã, que ajudaram o Khmer Vermelho na luta contra as forças da República Khmer, foram removidos do Camboja após a transferência de deveres e responsabilidades essenciais para o Partido Comunista do Kampuchea.	<b>1972</b>		
O governo da República Khmer Krom com a ajuda dos Estados Unidos lançou cerca de meio milhão de toneladas de bombas em território cambojano, matando até 300.000 pessoas. O bombardeio irritou o regime de Lon Nol e o encorajou a aderir ao movimento Khmer	<b>jan-ago 1973</b>		Bombardeio americano intenso

Vermelho.			
O Congresso dos EUA suspendeu a ajuda ao Camboja. O Khmer Vermelho libertou muitas áreas em todo o país.	<b>jun 1973</b>		
<p>O Khmer Vermelho venceu e entrou em Phnom Penh. O exército do Khmer Vermelho recebeu uma recepção calorosa das pessoas que moravam na cidade e estavam cansadas da guerra.</p> <p>Horas depois, o KV anunciou que todas as pessoas, incluindo crianças, idosos e doentes, deveriam deixar Phnom Penh. Muitas pessoas morreram na evacuação forçada ou foram mortas pelo Khmer Vermelho caso se recusassem a sair.</p>	<b>17/04/1975</b>	Liderado por Pol Pot, o Khmer Vermelho toma o poder. Estima-se que mais de 1.7 milhões de pessoas morreram até a derrubada do regime, em 07/01/1979	Khmer Vermelho toma o poder (estabelecimento do Kampuchea Democrático)
O Khmer Vermelho convidou o rei Norodom Sihanouk, que viveu Deportação na Coreia do Norte para voltar para casa. Em seu retorno, o príncipe Norodom Sihanouk parou na China, um país que apoiava o movimento Khmer Vermelho. No início de setembro, ele e sua esposa chegaram ao Camboja, recebidos e protegidos por membros do Governo de Unidade Nacional do Camboja, o governo no exílio formado por ele após o golpe de 1970.	<b>jul-set 1975</b>		
O Partido Comunista do Kampuchea declarou oficialmente a Constituição do Kampuchea Democrático. "Plano de quatro anos" é lançado pela primeira vez. O plano prevê a mobilização de todos os ativos privados para a propriedade coletiva e prioriza o cultivo de arroz. Pol Pot, o "primeiro irmão mais velho", era o primeiro-ministro.	<b>1976</b>		Explosões em Siem Riep; Decisão partidária de esmagar inimigos (segunda onda de matança). <i>Revolutionary Flags</i> anuncia data de fundação do CPK
Conflitos internos sob o regime do KV levaram a expurgos crescentes. Muitos membros da liderança se tornaram inimigos. Posteriormente, muitos prisioneiros que foram detidos em Tuol Sleng (S-21) também eram do quadro do Khmer Vermelho.	<b>1977</b>		Escalada das prisões, expurgo de intelectuais moderados,
Pol Pot viaja para China e Coreia do Norte Durante apenas uma visita oficial ao exterior para aumentar a ajuda militar, o treinamento e outras formas de assistência. A China deu total apoio ao Kampuchea Democrático.	<b>set - out 1977</b>		Escalada do conflito militar com o Vietnã. Discurso de Pol Pot anunciando a existência do partido
Depois que o Camboja lançou uma ofensiva ao longo da fronteira vietnamita no início de 1977, pelo menos 50.000 soldados vietnamitas invadiram o leste do Camboja para emitir um alerta. Quando o exército vietnamita voltou ao seu país, alguns soldados cambojanos foram	<b>dez 1977</b>		

levados, incluindo Quadros do KV, que fugiram para o Vietnã com medo de serem expurgados. As tensões militares entre os dois países continuam aumentando.			
Cerca de 100.000 pessoas foram mortas em expurgos na Zona Leste. Muitos quadros do Khmer Vermelho fugiram para o Vietnã, onde receberam treinamento e apoio material.	<b>1978</b>		
As tropas vietnamitas e a Frente Unida Cambojana para Salvação Nacional, formada por ex-quadros do KV da Zona Leste e o povo cambojano no Vietnã, lutaram no Camboja. O sucesso do Exército vietnamita e da Frente Unida Cambojana para a Salvação Nacional depende de uma grande força do exército e técnicas de ataque de artilharia pesada	<b>dez 1978</b>		Invasão Vietnamita
As tropas vietnamitas atacaram Phnom Penh e ajudaram a estabelecer um novo regime chamado "República Popular do Kampuchea". As forças do Khmer Vermelho fugiram para a fronteira com a Tailândia, onde todas as forças do Khmer Vermelho começaram outra campanha revolucionária.	<b>jan 1979</b>		Fundação da República do Kampuchea (PRK)
O Tribunal Revolucionário do Povo Cambojano foi realizado no Teatro Chaktomuk em Phnom Penh. O tribunal condenou Pol Pot e Ieng Sary por genocídio. Ambos foram condenados à morte à revelia.	<b>15 ago 1979</b>	O Tribunal Revolucionário do Povo condena Ieng Sary e Pol Pot <i>in absentia</i> por genocídio. Esse tribunal não é reconhecido pela comunidade internacional.	
As forças restantes do KV formaram o Exército Nacional do Kampuchea Democrático. A estratégia do grupo é matar o exército vietnamita. Os guerrilheiros repetidamente invadiram escritórios, redes de comunicação, estradas e ferrovias em todo o país e buscaram o apoio da população para obter acesso a recursos, mas não obtiveram sucesso em buscar apoio público.	<b>dez 1979</b>		
O Khmer Vermelho aliou-se ao príncipe Norodom Sihanouk e ao líder não comunista Son San para formar um governo de coalizão tripartite. Em Phnom Penh, o Vietnã ajudou a formar um novo governo, a República Popular do Kampuchea, liderado por Heng Samrin, um ex-quadro do Khmer Vermelho que fugiu para o Vietnã em 1978.	<b>1982</b>		
	<b>1989</b>		Retirada das tropas

			Vietnamitas
Dezenove governos assinaram um acordo de paz que marca o fim oficial da guerra entre o Camboja e o Vietnã. Nos termos desse acordo, as Nações Unidas têm uma missão especial no Camboja chamada UNTAC. A missão continuou até 1993 para concluir o cessar-fogo e preparar uma nova constituição e eleições no Camboja	<b>out 1991</b>		Acordo de Paz de Paris
O ex-chefe de estado e líder do Kampuchea Democrático retornou a Phnom Penh após o tratado de paz da ONU, mas Khieu Samphan foi imediatamente espancado por cambojanos furiosos e gritou: "Assassinos" e "Mate monstros". Khieu Samphan e outros quadros do Khmer Vermelho foram resgatados por soldados e policiais e evacuados para Bangkok.	<b>nov 1991</b>		
A Autoridade de Transição das Nações Unidas no Camboja (UNTAC) realizou eleições de 23 a 28 de maio. Cerca de 90 por cento dos eleitores elegíveis foram às urnas, apesar da interferência das forças do Khmer Vermelho para impedir as pessoas de votar. Esse processo estabeleceu a democracia dentro da estrutura de uma monarquia constitucional, e Norodom Sihanouk subiu ao trono. O príncipe Norodom Ranariddh é o primeiro primeiro-ministro, enquanto Samdech Hun Sen é o segundo.	<b>1993</b>		Eleição da UNTAC (estabelecimento do Royal Government of Cambodia)
	<b>1996</b>		Ieng Sary defects
Conflitos internos causaram divisões dentro das forças remanescentes e leais do Khmer Vermelho. Pol Pot foi preso por ex-quadros do Khmer Vermelho e levado a julgamento. Pol Pot foi condenado à prisão domiciliar perpétua.	<b>1997</b>	O Governo Real do Camboja (GRC) requisitou às Nações Unidas ajuda para organizar um tribunal para os crimes do Khmer Vermelho.	hun Sen coup
Pol Pot morreu aos 72 anos na floresta onde estava escondido em Anlong Veng. Pol Pot foi deposto como líder do Khmer Vermelho. Poucos dias após a morte de Pol Pot, seu corpo foi cremado	<b>15 abr 1998</b>		morte do Pol Pot
	<b>1998</b>		Eleição. Encerramento do movimento Khmer Vermelho (depois da deserção de Khieu Samphan e Nuon Chea)
	<b>15/03/1999</b>	Proposta das Nações Unidas para um	

		tribunal ad-hoc fora do Camboja com base em outros tribunais. O GRC recusa e continuam as negociações.	
	<b>10/08/2001</b>	A lei para o estabelecimento do ECCC é promulgada, mas ainda não há acordo entre as Nações Unidas e o GRC.	
	<b>08/02/2002</b>	As Nações Unidas se retiram das negociações.	
Um acordo entre o Governo Real do Camboja e as Nações Unidas chegou ao estágio de criação de uma lei para julgar e processar líderes do Khmer Vermelho. O acordo foi ratificado um ano depois.	<b>06/06/2003</b>	Assinatura do acordo entre Nações Unidas e o GRC.	Resolução sobre o tribunal aberta na ONU. Eleições.
	<b>27/10/2004</b>	Emenda da Lei do ECCC a partir do acordo e fundação do tribunal	
	<b>18/01/2006</b>	Cessão do espaço nas Forças Armadas Reais do Camboja para o ECCC.	
Juízes e co-promotores nacionais e internacionais prestaram juramento no tribunal do Khmer Vermelho, ou "Câmaras Extraordinárias nos Tribunais do Camboja (ECCC)".	<b>03/07/2006</b>	Juízes nacionais e internacionais juramentados.	
O tribunal do Khmer Vermelho condenou Kaing Guek Eav, conhecido como Camarada Duch, por crimes contra a humanidade e o sentenciou a 35 anos de prisão. Duch é o diretor do Departamento de Segurança do S-21 em Phnom Penh. Duch foi posteriormente condenado à prisão perpétua.	<b>26 jul 2006</b>		
	<b>12/06/2007</b>	Regras internas estabelecidas, tornando o tribunal totalmente operacional.	
	<b>17/02/2009</b>	Início do julgamento Case 001	

	<b>15/09/2010</b>	Indiciamento dos quatro acusados de crimes contra humanidade no Caso 002	
(ECCC) condenaram Nuon Chea, ex-secretário adjunto do Partido Comunista de Kampuchea, e Khieu Samphan, ex-chefe de estado do regime do Khmer Vermelho, por crimes contra a humanidade e condenados à prisão perpétua .	<b>07 ago 2009</b>		
Ieng Thirith, um quadro sênior do KV, que foi considerada "a primeira mulher no regime", morreu aos 83 anos na província de Pailin. Embora a causa da morte de Ieng Thirith não tenha sido tornada pública, ela sofre de demência há muitos anos. Em 2011, a condição médica de Ieng Thirith levou as Câmaras Extraordinárias nos Tribunais do Camboja a rejeitar seu caso por ser insuficiente para comparecer ao julgamento.	<b>22 ago 2015</b>		

Fontes: Khmer Rouge History<sup>82</sup>, ECCC<sup>83</sup> e o livro *Why did they kill* (HINTON, 2005)

<sup>82</sup> Disponível no link <http://www.khmerrougehistory.org/timeline/>. Último acesso em 30 de agosto de 2022. Tradução pelo Google Tradutor.

<sup>83</sup> Disponível no link: <https://eccc.gov.kh/en/keyevents>. Último acesso em 30 de agosto de 2022.