

## ARTIGOS

### TESTEMUNHO E A POLÍTICA DA MEMÓRIA: O TEMPO DEPOIS DAS CATÁSTROFES

Márcio Seligmann-Silva\*

#### Resumo

O trabalho enfoca diferentes aspectos do conceito de testemunho. Ele parte da noção de testemunho (*martus, martur-*) tal como ela pode ser lida na *Orestéia* de Ésquilo, no autor de *Ad Herennium*, em Freud e, criticamente, em Walter Benjamin. Aqui encontramos o testemunho como *testis*, atestação da “verdade” via visualidade. O segundo modelo de testemunho estudado é mais “auricular”, centra-se no próprio evento do testemunhar e trata dos seus limites e da sua necessidade. Apresentam-se ainda as diferenças entre a noção de testemunho, no contexto dos estudos da Shoah e, por outro lado, dentro da teoria da literatura de “testimonio” na Hispano-América.

#### Palavras-chave

Testemunho; *testis, superstes*; Jean Norton Cru; Shoah.

#### Abstract

*The paper deals with different aspects of testimony. It starts with the notion of witnessing (martus, martur-) as we can read in Aeschylus Oresteia, the Rhetorica ad Herennium, Freud and, in a critical way, in Walter Benjamin. Here we are confronted with testimony as testis (to testify in Latin), to witness based on vision. The second model of testimony analyzed here is more “auricular” and deals with its limits and necessity, containing the testimonial act in its core. The text still deals with the differences between the concept of testimony as it appears in the Shoah-Studies and in Hispano-American “testimonio”.*

#### Key-words

*Testimony; testis; superstes; Jean Norton Cru; Shoah.*

*Prometeu : Falar-te disso é doloroso para mim,  
mas calar-me também me causa muitas dores.*  
Ésquilo<sup>1</sup>

O testemunho tem sido um tema que tem despertado a atenção de estudiosos através de diferentes campos do conhecimento. Começando pela Teologia, que estuda o testemunho como afirmação e revelação da fé,<sup>2</sup> passando pelos estudos jurídicos (que nas últimas décadas desenvolveu uma área que, para além das técnicas de entrevista das testemunhas e dos réus, estuda criticamente a própria possibilidade do testemunho),<sup>3</sup> chegamos ao campo da Psicologia, que estuda o tema polémico da *recovered memory*, aborda o testemunho do ponto de vista comportamental e da narrativa da situação traumática,<sup>4</sup> como também dentro da Psicologia Social, com seus estudos de histórias de vida e de comunidades.<sup>5</sup> A Psicanálise é toda baseada na situação dialógica da clínica, que tem o testemunho no seu centro.<sup>6</sup> Além desses campos, não podemos esquecer do papel central da Etnologia, que desenvolveu técnicas de entrevista com os informantes e uma vasta bibliografia sobre a relação entre o etnólogo e as fontes vivas de suas pesquisas, o mesmo valendo para o novo campo da História oral e da Historiografia, de um modo geral, que tem debatido sua relação (tensa) com os testemunhos históricos e ao longo do século XX se redescobriu como filha de Mnemosyne, a Memória.<sup>7</sup> Na Filosofia, o testemunho tem um valor, tanto na teoria da percepção como no estudo dos atos de linguagem testemunhais, entre muitas outras abordagens, inspiradas por autores como Walter Benjamin, Lévinas e Paul Ricoeur.<sup>8</sup> Finalmente, na Literatura e nos Estudos Literários, o conceito de testemunho tem servido para se repensar vários *leitmotive* desse vasto campo, como o próprio estatuto do literário, as fronteiras entre a ficção e o factual, a relação entre literatura e ética etc.<sup>9</sup> O mesmo vale para a Teoria das Artes e a teoria Estética, na sua constante busca de reflexão sobre os limites de seu objeto.<sup>10</sup> No que se segue, tentarei apresentar algumas dessas questões, focando nos estudos literários. Para introduzir o tema, iniciaremos com uma passagem pelas tragédias gregas. A partir daí tentaremos uma primeira *mise au point* do que está em jogo no conceito de testemunho, com auxílio de W. Benjamin, Freud e Benveniste. Após apresentar em linhas gerais duas grandes áreas de estudos do conceito nas últimas décadas, a saber, os estudos sobre a Shoah e os dedicados ao “testimonio” hispano-americano, fecho esta apresentação com uma reflexão sobre o testemunho como uma categoria que pode nos ajudar a pensar uma virada de paradigma que vem ocorrendo no campo das artes e da literatura.

Eumênides ou a cumplicidade entre a lei, o testemunho e o estado de exceção

Com o perdão do lugar-comum, permitam-me, portanto, começar pelo começo. Também a *protocena* do testemunho pode ser encontrada na Grécia. Quase tudo, afinal de contas – e isto é outro lugar-comum –, já estava lá. Não tentarei, portanto, evitar esta “*Urquelle*”... com todas as armadilhas que a cercam. Porque, se é verdade que certas estruturas podem ser vistas – ou simplesmente projetadas – nas tragédias, também não podemos deixar de lado as diferenças históricas. No que segue, destacaremos mais essas diferenças, mas antes penetremos na nossa primeira estação lembrando de algumas passagens de Ésquilo.

Para tratar da figura do testemunho, é conveniente não esquecer de sua relação como que umbilical com a cena jurídica. Ésquilo, como é conhecido, apresentou o que pode ser tratado como sendo o primeiro tribunal “humano”, a sua primeira encenação, na tragédia *Eumênides*, a terceira da trilogia que narra a história dos Atreus. Em *Agamêmnon*, a primeira tragédia desse ciclo, Agamêmnon, o pai de Orestes e Electra, é assassinado pela sua esposa, Clitemnestra, com a cumplicidade de seu amante, Egisto; nas *Coéforas*, Orestes e sua irmã Electra vingam-se matando a mãe. Esta peça se fecha com Orestes vendo a imagem das Fúrias, com seus cabelos de serpentes e sangue correndo de seus olhos, perseguindo-o e clamando por vingança. *Eumênides*,<sup>11</sup> a tragédia que nos interessa aqui, abre-se apresentando Orestes, depois de muitas viagens, em sua fuga desesperada, quando chega ao templo de Apolo em Delfos. Nesse momento, de modo significativo, as Fúrias dormem. Apolo surge e ordena que Hermes, “O condutor”, guie Orestes até o templo de Atena, na Acrópole, onde ele deverá ser julgado e assim se livrar de seu sofrimento. Em seguida, o fantasma de Clitemnestra desperta as Fúrias e as envia atrás de Orestes. Atenas, após receber Orestes e as Fúrias e se informar do conflito, chama doze jurados para formar o primeiro tribunal que trataria de um homicídio, como ela mesmo o afirma (E. 900-4 [681-4]). Esse gesto, de certo modo, apresenta o tribunal como um reflexo do mundo divino, já que, mais adiante, Apolo recorda a figura de Ixion, o primeiro assassino, que teria recebido sua purificação por meio do próprio Pai (*patêr*, E. 953s. [717s.]), Zeus. O resultado do julgamento de Orestes é conhecido: após o empate, o voto de Minerva/Atena decide a favor de Orestes. As Fúrias são pacificadas com presentes de Atena e Orestes pode voltar a Argos e ser o rei. O *plot* da peça apresenta justamente essa pacificação, esse acordo, ou compromisso, para usar uma expressão cara a Freud, entre as violentas Fúrias, representantes dos deuses ctônicos antigos, a violência sob a forma feminina e sua justiça feita com sangue (arrancando os *olhos* ou *castrando*; E. 244ss. [187 ss.]; 336 [252s.]), que nega a instituição do tribunal (E. 467 ss.[359ss.]), e, por outro lado, os deuses olímpicos, representantes da nova ordem e das novas instituições. A peça é um largo elogio da instituição do tribunal do

Areópago, que era presidido pelo arconte rei. Mais importante ainda, o compromisso enenado na tragédia não implica o abandono da violência e da lógica da vingança; muito pelo contrário, a violência é reconhecida como sendo parte da estrutura jurídica. A tragédia indica de modo inequívoco que, sem o medo e a potencial punição, não pode haver sistema jurídico: a reverência ao governo e às leis só existe com o terror como garantia. Eis as palavras de Atenas:

Prestai atenção ao que instauro aqui, atenienses, convocados por mim mesma para julgar pela primeira vez um homem, autor de um crime em que foi derramado sangue. A partir deste dia e para todo o sempre o povo que já teve como rei Egeu terá a incumbência de manter intactas as normas adotadas neste tribunal na colina de Ares [...] Sobre esta elevação digo que a Reverência e o Temor, seu irmão, seja durante o dia, seja de noite, evitarão que os cidadãos cometam crimes, a não ser que eles prefiram aniquilar as leis feitas para seu bem (quem poluir com lodo ou com eflúvios turvos as fontes claras, não terá onde beber). Nem opressão, nem anarquia: eis o lema que os cidadãos devem seguir e respeitar. Não lhes convém tampouco expulsar da cidade todo o Temor; se nada tiver a temer, que homem cumprirá aqui seus deveres? (E. 900-30 [681-99])

Podemos ler aqui aquilo que já foi denominado, por Marcel Mauss e outros autores, ambigüidade do sacro. A tragédia apresenta o rito jurídico de reintegração daquele que estava proscrito, fora da lei, o *homo sacer*, Orestes, que passa pela *kátharsis* de seu ser poluído. Nesse ritual “de civilização/purificação”, a ambigüidade é reinstaurada e reafirmada. Na tragédia ocorre uma reversão da posição de Orestes, que pode voltar ao trono após deixar a condição de *homo sacer*. O trono é o outro pólo da lei, que lhe é ao mesmo tempo externo e interno. Orestes passa, para recordar a diferença estabelecida por Benveniste, da qualidade de *sacer* para a de *sanctus*.<sup>12</sup> Assim como o banido (*sacer*) é um fora-da-lei, o rei (*sanctus*) está acima desta. A purgação de Orestes, ou seja, sua dura viagem fugindo das Fúrias, que para Apolo significaria sua longa despoluição, e portanto deveria qualificá-lo para uma reintegração e superação de seu banimento, não é reconhecida pelas Fúrias. Para elas não existe perdão ou esquecimento do mal: elas representam a pura força da memória do mal (*kakôn te mnêmones semnai*, E. 503 [383]) e do desejo de vingança. A *kátharsis* trágica das paixões negativas não significa, tampouco, sua eliminação, mas a *mise en scène* das mesmas como uma espécie de *memento*. As Fúrias, que são transformadas por Atena em Eumênides, *as benévolas*, por meio de seu pacto com elas, são incorporadas à lei, que mantém a lógica da espectralidade do passado em seu elemento terrorífico. Isso também é importante para o que segue.

Mas vejamos o que ocorre no julgamento de Orestes destacando a recorrência dos termos que evocam o testemunho. Atena chama os jurados diante da divisão aparentemente irreconciliável dos dois partidos (E. 618 ss. [470ss.]): a situação arquetípica da cena do

tribunal e das tragédias, como depois Eurípides a exploraria. O julgamento depende da instituição do testemunho. Assim, o coro das Fúrias diz que vai se apresentar como testemunha contra Orestes para vingá-lo:

(...) se um mortal nos mostra suas mãos imaculadas, nunca o atingirá nosso rancor [*mênis*] e sua vida inteira passará isenta de todos os sofrimentos. Mas quando um celerado igual a este oculta suas mãos ensanguentadas, chegamos para proteger os mortos testemunhando [*mártures*] contra o criminoso, e nos apresentando implacáveis, para cobrar-lhe a dívida de sangue! *E.* 423ss. [313ss.]

Em seguida, Orestes recorda que ainda existia a rede com que Clitemnestra matara seu marido como um testemunho (ou prova) do crime *ha loutrôn exemarturei phonon*, *E.* 605 [461]; o que faz lembrar da passagem em *Coéforas* (1293 [1010]), quando Orestes mostra a roupa do pai manchada de sangue e perfurada pelo punhal de Egisto como um testemunho [ou “prova certa”, *martirei*] do crime. Atena, ao abrir o tribunal, observa que cada partido deve trazer suas testemunhas (*marturia*) e provas (*tekmêria*) para evidenciar suas respectivas causas (*E.* 645 [485s.]); Aristóteles, como sabemos, em sua *Retórica*, reservou um local especial para os *tekmêria*, as provas ou sinais que evidenciam os *enthymemes* ou argumentos retóricos. Eles funcionam segundo uma lógica da evidência metonímica, como se fossem partes ou rastros do evento.<sup>13</sup> Em seguida, na *Eumênides*, Apolo se apresenta como testemunha e advogado de Orestes (*kai marturêsôn êlthon*; *E.* 752 [576]). Nesta qualidade, ele também assume para si a culpa do assassinato de Clitemnestra, assim como afirma já ter purificado (*katharsios*) Orestes. No interrogatório a que as Fúrias submetem Orestes – em um modo que nada deixa a desejar quando comparado a um interrogatório em um tribunal de hoje em dia –, elas perguntam se ele havia sido convencido por alguém para cometer o homicídio. A resposta é: “Foi este deus que agora é minha testemunha” (*marturei de moi*; *E.* 775 [594]). Pouco depois ele afirma estar confiante na ajuda de seu pai. (“Tenho fé em meu pai; ele me ajudará.” *E.* 779 [598]). Neste diálogo, Ésquilo introduz um argumento central na disputa que desdobra essa lógica “patrilinear”: Orestes reconhece ser o assassino, mas nega que tenha sido injusto. Afinal ele não teria matado um parente ao matar a mãe. Neste ponto, ele pede que Apolo o apóie com seu testemunho (“depoimento”, *marturêson*, *E.* 793 [609]).<sup>14</sup> O deus, afirmando falar em nome do pai (*patêr*, *E.* 808 [618]) Zeus, primeiro critica o modo como Clitemnestra matou o grande herói, Agamêmnon, que foi assim assassinado por uma mulher e de modo nada heróico, para em seguida introduzir seu argumento principal: “Aquele que se costuma chamar de filho não é gerado pela mãe – ela somente é a nutriz do germe nela semeado –; de fato o criador é o homem que fecunda;

ela, como uma estranha [*xenôî xenê*], apenas salvaguarda o nascituro quando os deuses não o atingem” (E. 868 ss. [658ss.]). Aqui Apolo chama ninguém menos que Atena – a juíza! – como prova e testemunha de sua argumentação a favor de Orestes. “Oferecer-te-ei uma prova cabal [*tekmêrion*] de que alguém pode ser pai sem haver mãe. Eis uma testemunha [*martus*] aqui, perto de nós – Palas, filha do soberano Zeus olímpico –, que não cresceu nas trevas do ventre materno” (E. 874ss. [662ss.]). O resultado desse argumento, que mais uma vez sela a aliança dos novos deuses em oposição às Fúrias (“estas virgens malditas” E. 99 [69], como Apolo as denomina), é o voto de Atenas, um voto antes de mais nada no partido dos homens: “Serei a última a pronunciar o voto e o somarei aos favoráveis a Orestes. Nasci sem ter passado por ventre materno; meu ânimo sempre foi a favor dos homens, à exceção do casamento; apóio o pai. Logo, não tenho preocupação maior com a esposa que matou seu marido, o guardião [*patros*] do lar” (E. 974ss. [734ss.]). Diante dessa evocação da lei paterna, o coro das Fúrias volta-se para sua mãe: “Ah! Noite negra, nossa mãe! Vês tudo isto?” (E. 986 [745]). Essa oposição entre lei solar-masculina e a (ausência de) lei da noite-feminina, vinculada à cena do julgamento e do testemunho, pode ser aproximada também de uma passagem em *Coéforas* (1265ss. [984ss.]), onde o testemunho é ligado à figura paterna, quando Orestes, ao final da peça, diz que o Pai, a saber, o Sol “estará presente [no dia de meu julgamento] como testemunha [*martus*] de que perseverarei nesta vingança justa e fui até o cúmulo de eliminar a minha própria mãe”. Com relação ao argumento central da cena do julgamento na *Eumênides*, é importante lembrar que, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, Atena tinha uma mãe, Métis, a Astúcia, que Zeus engoliu grávida, com medo de se repetir com ele o mesmo que ele fizera com seu pai, Cronos – fato lembrado ironicamente pelas Fúrias em *Eumênides*. Atena, “a de olhos glaucos”, *glaukôpin Athênên*, na expressão de Hesíodo, é aquela que vê com clareza<sup>15</sup> e, portanto, pode testemunhar como juíza o crime de Orestes: o olhar e não a audição tem a absoluta precedência na cena patriarcal do testemunho. Apolo e Atena do lado de Zeus-Sol, em oposição às Fúrias-mães que cegam e castram com sua justiça “primitiva”. Se o argumento que afirma o não parentesco da mãe com seus filhos lembra mais uma astúcia (*mêtis*) do que um raciocínio lógico, ele faz todo sentido nesse primeiro tribunal. De modo contrário ao patricida Édipo (que se cega como castigo e é banido, torna-se *sacer*), o matricida Orestes é absolvido. Ao invés de ser banido e/ou sacrificado (ou seja, desdobrar a lógica do *homo sacer* que vai da sacralidade ao sacrifício), ele é como que “santificado”, reconhecido novamente como autoridade. As Fúrias, por sua vez, são integradas no círculo de fogo dos deuses Olímpicos e transformadas em Eumênides.

### *Testemunho da masculinidade*

Esta apresentação da protocena do testemunho deverá permanecer como pano de fundo para o que se segue. É evidente que o conflito e as tentativas de compromisso entre a memória do mal e a purificação/perdão, assim como a relação sistêmica entre crime e castigo governam até hoje em grande parte a cena literária, não menos que a política. Diante da onipresença das guerras, genocídios e da lógica da vingança, poderíamos pensar que o falocentrismo (não só “olímpico”, mas também “iluminista”, na acepção adorniana deste termo) incorporou “em grande estilo” a memória do mal, tal como Zeus incorporara a astúcia e sente a necessidade de testemunhar sua masculinidade. O que *Eumênides* tem a ver com isso? Da cena trágica podemos derivar um modelo do testemunho como prova e evidência. Em *Eumênides*, a claridade dos olhos, a luminosidade irrefutável da prova são postas ao lado do argumento patrilinear e falocêntrico.<sup>16</sup> A evidência da masculinidade estaria na origem da concepção do testemunho. Cabe então nos perguntarmos se ainda vale a pena testemunhar: testemunhar é frutífero?

Com esta pergunta permito-me dar um salto de alguns séculos, pois Walter Benjamin respondeu a ela de modo lacônico e direto em sua *Einbahnstrasse (Rua de mão única)*, de 1928. Nesta obra, ele escreveu sob a rubrica “Für Männer” (“Para Homens”) a seguinte frase: “Überzeugen ist unfruchtbar”.<sup>17</sup> Ou seja, “convencer é infecundo”, sendo que *Überzeugen* também pode ser lido de modo analítico enquanto uma palavra-valise significando supergerar, supercriar, superprocriar, superfecundar. Nessa frase de Benjamin entrecruza-se, como Sigrid Weigel já teve a oportunidade de destacar,<sup>18</sup> a sua filosofia da linguagem e da história, na qual ele critica uma visão instrumental da linguagem tal como ela é característica da modernidade, com uma reflexão sobre a criação intelectual que, no caso, é sexualizada. De resto, e isso que nos interessa aqui, *überzeugen* ainda carrega uma forte conotação jurídica, se levarmos em conta que, originalmente, esse termo ainda tinha o sentido de “convencer alguém no tribunal por meio de testemunhos”. Sendo que a partir do século XVIII *überzeugen* passou a significar “levar alguém a reconhecer com base em evidências que algo é verdade, correto, necessário”.<sup>19</sup> “Überzeugen ist unfruchtbar” indica, portanto, não apenas que a linguagem (masculina) do convencimento e do testemunho é vazia, vã, como também que a linguagem da criação/fecundação (da super- ou sobrecriação) o é. Na verdade, esse espaço assombrado aberto pela poética do convencer, onde criação e “verdade dos fatos” embatem-se, é o próprio terreno onde o testemunho se dá. Benjamin está apresentando isso de um modo ao mesmo tempo crítico e irônico, sendo que nesse gesto ele está violando performativamente seu mote, uma vez que ele não apenas está escrevendo (e escrevendo um livro), mas também tentando convencer seu público que

“überzeugen ist unfruchtbar”. Sua escrita aporética novamente revela o vazio da linguagem do conhecimento. No testemunho, a citação (em termos literários e jurídicos: somos citados diante de um tribunal) desdobra a sua lógica de descontextualização, de descolamento: de disseminação. Benjamin, no mesmo *Rua de mão única*, formulou que “Citações no meu trabalho são como ladrões no caminho que irrompem armados para tomar a convicção [*Überzeugung*] do preguiçoso”.<sup>20</sup> Em um fragmento do *work in progress* de Benjamin sobre as passagens de Paris, lemos: “Escrever a história quer dizer, portanto, *citar* a história. No conceito do citar está implícito, no entanto, que o objeto histórico é retirado do seu contexto”.<sup>21</sup> A testemunha citada no tribunal também cita a história, mas nesse momento mesmo ela a destrói e a recria, dando início a um processo potencialmente sem fim de escritura e disseminação. Poderíamos dizer que todo testemunho, enquanto “zeugen” (testemunhar e procriar), tende a se transformar em um “überzeugen” (convencer e supergerar) infrutífero.

Sem querer tentar escapar a essa lógica do convencimento (não podemos sair dela: apenas tentar suspendê-la...), permitam-me fazer outra citação. Tendo em vista essa reflexão benjaminiana, vale lembrar uma passagem surpreendente de Freud, que provavelmente está na origem da frase de Benjamin de *Rua de mão única* e permite estabelecer uma ponte não tão frágil, espero, com a análise que vimos acima, da *Eumênides*. Trata-se de uma nota do seu texto de 1909, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (Notas sobre um caso de neurose obsessiva)*, o famoso caso do “homem dos ratos”. Ao comentar que uma das características do neurótico obsessivo é a sua “necessidade de *incerteza*”, o que o leva a criar essa incerteza, ele destaca seu grande interesse pela questão da paternidade, pela extensão da vida e pela memória, e introduz a seguinte nota:

Ocorreu um grande progresso cultural/civilizatório quando as pessoas se decidiram a pôr o silogismo ao lado do testemunho [*Zeugnis*] dos sentidos e a passar do matriarcado para o patriarcado. — Figuras pré-históricas, nas quais uma figura menor senta-se sobre a cabeça de uma maior, apresentam a descendência do pai: a Atena sem mãe salta da cabeça de Zeus. Ainda na nossa língua significa o *Zeuge* [testemunha] diante do tribunal, aquele que atesta [*beglaubigen*] algo, a partir do modo de participação masculino no trabalho de procriação, e já nos hieróglifos a testemunha [*Zeuge*] é escrita com a imagem das genitálias masculinas.<sup>22</sup>

Após a leitura da *Eumênides*, essa nota parece um comentário à tragédia de Ésquilo, apesar de, provavelmente, se tratar de um comentário ou diálogo não muito claro com Frazer ou Jung. O “grande progresso” saudado por Freud se deu em direção ao patriarcado e teria se dado concomitantemente à entronização da figura do testemunho. Desse conjun-

to de idéias seria, creio, lícito deduzir que esse testemunho patriarcal e falocêntrico seria aquele que se atém às regras “da evidência”, da *lei do olho*, e crê em uma “presença originária” total atestável (sendo que *testis*, testemunho, está presente neste último termo).

Essa nota de Freud, abrupta e deliciosamente impactante, pode ser lida como uma caixa de ressonância histórica. Não só Ésquilo e Benjamin fariam parte desse concerto, mas uma outra passagem, que se encontra no fundamento da mnemotécnica também ecoa esse *topos* e ratifica essa estreita comunhão entre testemunho e falocentrismo. Trata-se da famosa passagem do autor anônimo do tratado *Ad Herenium*, que aporta como exemplo central na sua mnemotécnica, na parte dedicada à teoria das imagens mnemônicas, o exemplo de uma imagem que deveria servir ao retor como escritura imagética de um caso. O caso exemplar que deve ser memorizado é o seguinte: “a acusação afirmou que o réu matou um homem utilizando veneno, que ele fez isso para se apropriar de uma herança e que existem várias testemunhas e pessoas cientes disso [*testes et conscios*]”.<sup>23</sup> A mnemotécnica é baseada na capacidade do orador de transformar as situações em imagens e colocar cada *imagines agens* em determinados *loci*, construindo uma escritura mnêmica. O autor anônimo destaca que, quanto mais inusitada for a imagem criada para traduzir a situação, mais facilmente ela ficará registrada na memória. Eis a sua imagem:

Se para facilitar a defesa nós quisermos nos recordar desse primeiro ponto, devemos depositar no nosso primeiro local uma imagem com todos os fatos: nós imaginaremos a vítima em questão doente, estendida sobre uma cama (isso se nós a conhecermos, caso contrário teremos de tomar uma outra pessoa, que não deve ser alguém de baixo calão, de tal modo que ela rapidamente venha à nossa memória); ao lado de sua cama nós colocaremos o réu segurando uma taça com a mão direita e com um texto [*tabulas*] na esquerda de cujo dedo anelar devem pender testículos de carneiro [*medico testiculos arietinos tenentem*]. Desse modo nós poderemos nos recordar das testemunhas, da herança e do envenenamento da vítima. [*Hoc modo et testium et hereditatis et veneno necati memoriam habere poterimus.*] A seguir nós arranjaremos do mesmo modo os outros pontos da acusação em locais sucessivos, segundo a sua ordem, e quando a qualquer momento nós quisermos nos recordar de um ponto, se as imagens estiverem cuidadosamente dispostas e as caracterizarmos bem, poderemos facilmente recordar daquilo que queremos.<sup>24</sup>

A relação entre a imagem do testículo e a do testemunho é feita aqui pela via da analogia fonética: *testis* em latim significa tanto testemunho como testículo. Ou seja, tanto pela via do germânico encontramos a “poética” do testemunho desaguando no tema da fertilidade masculina, como pela do latim. Aqui também, como na tragédia grega, o testemunho está ligado à cena sublime do assassinato e à sua representação. É importante notar, com Avishai Margalit, que nas sociedades tradicionais as mulheres são excluídas das cortes enquanto testemunhas. Josephus afirma que nos tempos bíblicos isso ocorria, o

mesmo valendo para a “mulher romana”.<sup>25</sup> Isso tem a ver com uma hierarquia social e sexual da respeitabilidade, que pode ser revelada em fenômenos lingüísticos, como também Margalit observou ao notar que no hebraico bíblico existe “uma associação fortemente sugestiva entre as lavras” *Zehker* (memória) e *Zakhar* (masculino) e, por outro lado, *Isha* (mulher, esposa) e *Neshia* (esquecimento). Poderíamos também lembrar das figuras femininas do esquecimento da “volta ao lar” (*nóstos*) na *Odisséia*, Circe e Calypso.<sup>26</sup> Por outro lado, Margalit recorda ainda o fato de que o mandamento da memória hebraico *Yad Vashem*, que batizou o memorial e centro de pesquisas da Shoah de Jerusalém, significa em Isaías 56:5 um ato de suplementação da infertilidade. Nos versos em questão, promete-se um memorial ao pio eunuco (ou homem castrado). Deus construiria um memorial onde se escreveria o nome daqueles que não poderiam multiplicar suas sementes, testemunhando assim a passagem deles pela terra.<sup>27</sup> O universo semântico e cultural é diferente do grego, mas novamente percebemos a relação entre o testemunho (no caso, a memória testemunhal) e a masculinidade.

#### *O modelo auricular do testemunho*

Benveniste, o grande Crátilo do século XX – e ele recusaria esse elogio veementemente –, pode nos ajudar a lançar um pouco de luz sobre alguns desses entrecruzamentos.

Lendo Benveniste fica claro que o testemunho implica tanto uma proximidade, uma primeiridade (pensando em termos peirceanos), como, em outro sentido, uma capacidade de julgar. Isto não apenas em termos do testemunho jurídico contemporâneo. Desde a Antigüidade vinculasse testemunha e testemunho à *visão*. Benveniste recorda que também o sânscrito *vettar*, tem o mesmo sentido de testemunha (*témoïn*) e significa “o que vê, em gótico *weitwops*, participio perfeito [...] é aquele que sabe por ter visto; [...]. O grego *ístor* entra na mesma série”.<sup>28</sup> O autor cita um texto do Satapatha-Brahmana: “e o valor próprio dessa raiz \*wid- se esclarece na regra enunciada no Satapatha-Brahmana: ‘se agora dois homens disputam entre si (têm um litígio), um dizendo ‘eu vi’, o outro ‘eu ouvi’, o que diz ‘eu vi’, é nele que devemos acreditar”.<sup>29</sup> Benveniste ainda nota que originalmente *arbiter* significava também “testemunha” e apenas posteriormente assumiu o sentido de “árbitro”. Enquanto “o que vê” a testemunha se aproxima tanto dos paradigmas da historiografia como da cena do tribunal. Neste último sentido também o termo mantém ecos de sua origem em “terstis”, terceiro, enquanto instância para decisão em um julgamento entre duas partes. Benveniste destaca um outro parentesco semântico da noção de testemunha que pode nos ajudar a pensar melhor a situação do sobrevivente que veremos mais adiante. *Superstes*, como ele comenta, “não é somente ‘ter sobrevivido a uma desgraça, à morte’, mas também ‘ter passado por um acontecimento qualquer e subsistir muito mais além desse acontecimento’, portanto, de ter sido ‘testemunha’ de tal fato”.<sup>30</sup> Vale recordar também esta outra passagem: “Verificamos a diferença entre *superstes* e *testis*. Etimologicamente *testis* é aquele que assiste como um ‘terceiro’ (*terstis*) a um caso em que dois

personagens estão envolvidos; e essa concepção remonta ao período indo-europeu comum. Um texto sânscrito enuncia: ‘todas as vezes em que duas pessoas estão presentes, Mitra está lá como terceira pessoa’; assim o deus Mitra é por natureza a ‘testemunha’. Mas *superstes* descreve a ‘testemunha’ seja como aquele ‘que subsiste além de’, testemunha ao mesmo tempo *sobrevivente*, seja como ‘aquele que se mantém no fato’, que está aí presente”.<sup>31</sup> Benveniste que não toca na proximidade e contaminação semântica entre os dois sentidos latinos de *testis*.<sup>32</sup>

O “manter-se no fato” do *superstes* remete à situação singular do sobrevivente como alguém que habita na clausura de um acontecimento extremo que o aproximou da morte. Nosso *martir* moderno está mais perto desse sentido do que do testemunho como *testis*. O modelo do testemunho como *superstes* tem a audição e não a visão em seu centro. Pensar a história a partir dele significa aprender a diminuir o papel dado ao *ístor* do termo e se pensar em uma história mais auricular: aberta aos testemunhos e também ao próprio evento do testemunhar. Sem reduzir o testemunho a *meio*. O modelo do testemunho como *testis* é visual e corresponde ao modelo do saber representacionista do *positivismo*, com sua concepção instrumental da linguagem e que crê na possibilidade de se transitar entre o tempo da cena histórica (ou a “cena do crime”) e o tempo em que se escreve a história (ou se desenrola o tribunal). A crítica do testemunho que ocorre na psicologia e, especificamente na psicologia forense, parte desse paradigma visual ao pôr em questão a capacidade de percepção da cena, de seu armazenamento e da sua restituição.<sup>33</sup> Ao nos voltarmos para o paradigma do *superstes*, os valores são outros. Aqui pressupõe-se uma *incomensurabilidade* entre as palavras e essa experiência da morte; como veremos, um *topos* na bibliografia sobre o testemunho no século XX. Nessa cena do testemunho como *superstes*, o presente do ato testemunhal ganha a precedência. Creio, no entanto, que não se trata de simplesmente trocar um modelo pelo outro. Valorizar o paradigma do *superstes* não deve implicar uma negação da possibilidade do testemunho como *testis* (como, por exemplo, Giorgio Agamben o sugere)<sup>34</sup>. Acredito que os caminhos da memória e do esquecimento do mal sofrido passam também pela construção da história e pelos julgamentos propriamente jurídicos. *O essencial, no entanto, é ter claro que não existe a possibilidade de se separar os dois sentidos de testemunho, assim como não se pode separar historiografia da memória*. Devemos aceitar o testemunho com o seu sentido profundamente aporético de exemplaridade possível e impossível, de singularidade que nega o universal da linguagem e nos remete “diante da lei”, “*Vor dem Gesetz*”, para lembrarmos Kafka, mas ao mesmo tempo exige e cobra essa mesma lei.<sup>35</sup> Ao invés de reduzir o testemunho ao paradigma visual, falocêntrico e violento (que tende a uma espetacularização da dor), e sem esquecer *testis* a favor apenas de *superstes*, minha proposta é entender o testemunho na sua complexidade enquanto um misto entre visão, oralidade narrativa e capacidade de julgar: um elemento

complementa o outro, mas eles se relacionam também de modo conflitivo. O testemunho revela a linguagem e a lei como constructos dinâmicos, que carregam a marca de uma passagem constante, necessária e impossível, entre o “real” e o simbólico, entre o “passado” e o “presente”. Se o “real” pode ser pensado como um “desencontro” (algo que nos escapa como o sobrevivente o demonstra a partir de sua situação radical), não deixa de ser verdade que a linguagem e, sobretudo, a linguagem da poesia e da literatura, busca esse encontro impossível. Vendo o testemunho como o vértice entre a história e a memória, entre os fatos e as narrativas, entre, em suma, o simbólico e o indivíduo, essa necessidade de um pensamento aberto para a linguagem da poesia no contexto testemunhal fica mais clara. Paul Celan remeteu insistentemente, no seu famoso discurso “Der Meridien” (de 22.10.1962), a essa idéia de um “encontro misterioso”, “*geheimnis Begegnung*”, que implica justamente a capacidade “trópica” da língua de unir e cortar pontos aparentemente isolados uns dos outros. “*Niemand /zeugt für den/ Zeugen*”, lemos no poema “Aschenglorie”, ninguém testemunha para quem testemunhou, para quem *vivenciou o invivível*. Mas o testemunho ocorre, “se dá” e é a prova e a manifestação desses encontros. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

#### *Testemunhar a guerra: o caso Jean Norton Cru*

Lembrando duas expressões que se tornaram famosas nos últimos anos, respectivamente de Hobsbawm e de Shoshana Felman, podemos dizer que à “era das catástrofes” corresponde a “era dos testemunhos”. As catástrofes, na mesma medida em que explodem o referencial simbólico do Iluminismo, revelando seus ocos e contradições, geram um gigantesco acúmulo de dor e morte. O trabalho de luto das catástrofes do século XX deu uma nova dimensão ao trabalho da história, na mesma medida em que despertou novamente o interesse pela memória, em oposição ao modelo historicista da historiografia (monumentalista, como afirmou Nietzsche já nos anos 1870). Maurice Halbwachs e W. Benjamin foram dois dos primeiros teóricos da história a reagir a essa nova situação, após a Primeira Guerra Mundial. Por outro lado, o conceito de testemunho só foi receber maior atenção após a segunda etapa da “Guerra dos 30” anos que marcou o século XX. Nesse sentido seria injusto, ao tratar da história desse conceito, deixar de fora a figura, raramente lembrada por muito tempo, mas nem por isso menos importante, de Jean Norton Cru. Ele representa uma exceção aqui. Jean Norton Cru nasceu em 1879, filho de uma mãe inglesa e de um pai pastor de origem camponesa. Na Primeira Guerra Mundial, ele retornou dos EUA, onde trabalhava como professor no Williamstown College, para lutar no exército francês, tendo estado no fronte, mais especificamente, na guerra de trincheiras, por dois anos e cento e

cinco dias. Ainda durante a guerra, desde 1915,<sup>36</sup> ele começou a se interessar pelos escritos testemunhais dos soldados. Seu ponto de partida é a dificuldade e a necessidade de escrever esses relatos. Em junho de 1916, em meio a Batalha de Verdun (que custou a vida de mais de 660 mil soldados) ele constata: “*Quiconque n’a jamais vu ce que je vois, ne s’en fera jamais une idée*”.<sup>37</sup> Sua luta vai se dar no sentido de estabelecer critérios objetivos para o julgamento dos testemunhos da guerra. Ele criticava a exploração comercial do sofrimento. Em uma carta de 1917, ele escreve: “*je considère comme un sacrilège de faire avec notre sang et nos angoisses de la matière à littérature*”,<sup>38</sup> com o que ele já percebia uma aporia que estaria na base de grandes debates estéticos após 1945. Após quase quinze anos de trabalho, ele publicou sua obra monumental, *Témoins*, em 1929, que contém um levantamento exaustivo e uma análise de cerca de 300 testemunhos da Primeira Guerra Mundial. Seu crivo se deu a partir do mote do testemunho como visão, como lemos em uma das epígrafes de seu livro (também utilizada em seu segundo livro, *Du Témoignage*, de 1930): “*Ah, comme toujours, ceux qui n’ont pas vu, comment peuvent-ils juger?*” Em outra epígrafe, no entanto, percebemos que essa vivência da guerra não é apenas visual, mas corpórea: “*Celui qui n’a pas compris avec sa chair ne peut vous en parler*”. Aquele que testemunha de modo autêntico a guerra é o militar do fronte: só ele viu e viveu o *perigo* na carne.<sup>39</sup> A classificação das obras testemunhais estabelecida por Cru continha os seguintes gêneros: o jornal (que é o gênero mais valorizado por ele, devido a sua “*exactitude fondamentale*”),<sup>40</sup> as memórias, as reflexões, as cartas (muito valorizadas e aproximadas do jornal) e, por último, também na sua hierarquia da exatidão, os romances. Estes são os mais propícios a difundir erros e lendas, os grande inimigos de Cru. Ele tende a valorizar mais o “*valeur documentaire*” do que o “*valeur esthétique*”<sup>41</sup> das obras, sendo que o que é “*saisis sur le vif*”,<sup>42</sup> como nas cartas e diários, tende a uma maior e mais desejada *proximidade*. Ele critica a tese de que a literatura teria uma verdade sintética superior à do jornal ou da carta. O que ele entende por proximidade, podemos perceber em outra epígrafe de 1930: “*Le combattant a des vues courtes... mais parce que ses vues sont étroites, elles sont précises; parce qu’elles sont bornées, elles sont nettes. Il ne voit pas grand-chose, mais il voit bien ce qu’il voit. Parce que ces yeux et non ceux des autres le renseignent, il voit ce qui est*”. Ao longo de *Du Témoignage* e de *Témoins*, a impressão que temos é justamente a de uma aproximação em *zoom* da paisagem dos campos de batalha. Ao invés da tradicional representação em grande plano das batalhas – que não podem ser realistas ou verdadeiras, segundo os critérios de Cru –, ele privilegia o soldado na sua solidão do fronte. Assim ele afirma-se contrário ao que denomina “paradoxo de Stendhal”, ao lembrar a figura soldado da *Cartucha de Parma*, Fabrice del Dongo, que não teria percebido estar em uma batalha, o que significaria que apenas os comandantes com a visão do todo poderiam ter a

visão do que é a guerra. Para Cru, apenas tratando o soldado como a realidade primordial da guerra ela deixará de ser uma abstração:<sup>43</sup> e poderá ser criticada. Essa “*guerre vue de près*” leva também a se iluminar os detalhes nada heróicos da vida material do soldado: “*le manger, le boire, les lettres, les colis, les poux, les rats, la pluie, la boue,*” etc.<sup>44</sup> Para ele, a grande história deve apreender a se ocupar das penas e angústias do combatente, uma lição que de fato foi ouvida pelos historiadores. Para Cru, o testemunho é um documento antes de tudo exato. Seu paradigma de fidelidade, positivista, é claro, entra em conflito, na medida em que exige exatidão e não-contradição, com o seu reconhecimento de que “*les faits psychologiques sont l’essence même de la guerre*”.<sup>45</sup> E ainda: “*Chacun sait qu’il est impossible au témoin de relater ce qu’il a fait et vu en restant scrupuleusement objectif. Il est homme et il est artiste, plus ou moins; la fidélité mécanique du cinématographe lui est donc interdite*”.<sup>46</sup> Por outro lado, ele defende a capacidade do soldado de relatar sua experiência estabelecendo uma diferença entre a experiência de um acidente (que é pontual, parcial e limita a qualidade de testemunho dos que o presenciaram) e, por outro lado, a guerra, que é marcada pela monotonia e repetição que permitem um registro detalhado.<sup>47</sup> Cru destaca que existe uma quantidade muito grande de testemunhos (e também um número razoável daqueles que ele considera excelentes testemunhos, vinte e nove) da Primeira Guerra Mundial. Ele atribui esse fato novo, em parte, à presença de muitos combatentes mais velhos que a média das guerras e também à presença de soldados mais intelectualizados.<sup>48</sup> Não tenho como fornecer aqui uma idéia mais clara da impressionante obra de Cru. Apesar de seu positivismo, ele tem uma visão detalhada de muitas das aporias do testemunho e, sobretudo, da complementaridade do trabalho do historiador com o autor desses relatos do fronte. Diferentemente de W. Benjamin, ele acredita em uma experiência derivada da guerra e está longe de desdenhar aquilo que o filósofo da República de Weimar denominou pejorativamente “uma inundação de livros de guerra” no seu famoso “O Narrador”. Mas, como Benjamin, na sua crítica de Ernst Jünger, Cru despreza a estetização da guerra.<sup>49</sup> Podemos hoje em dia olhar com desconfiança para muitas de suas hierarquias, mas sua obra permanece como um marco importante na história do conceito de testemunho e já apresenta muitas das idéias que foram posteriormente repensadas no contexto do pós Segunda Guerra Mundial.

Mas existe um elemento particularmente delicado na obra de Cru. Ultimamente, ela tem sido revalorizada também por revisionistas e negacionistas da Shoah, que vêm em seus argumentos uma arma contra os testemunhos dos campos de concentração. Esse tipo de instrumentalização da obra de Cru, evidentemente, ocorre de modo violento e invertendo seus argumentos principais, que justamente colocam o testemunho como uma espécie de profenômeno do estudo das guerras. Cru queria desmontar a grande tradição da história

militar nacionalista e épica. Por outro lado, essa apropriação também ocorre a partir dos “flancos” mais frágeis da argumentação de Cru, quando ele se torna inaceitavelmente positivista, por assim dizer. Pois sua crença na representação da guerra leva-o a afirmar também um perigoso critério negativo: assim como para ele “*la liberté de l’art a toujours été limitée par l’absurde*”<sup>50</sup> (o que é um absurdo em si e não valia desse modo restrito nem para Aristóteles e Horácio), para Cru, também o excepcional e o inacreditável não devem fazer parte da imagem da guerra.<sup>51</sup> O que importava para ele eram os “casos gerais”. Ocorre que na guerra também pode ocorrer uma generalização do que fora dela é inacreditável. E aqui encontramos um limite da reflexão de Cru.

### *Testemunho e literatura*

A questão do testemunho tem sido cada vez mais estudada desde os anos 1970. Para evitar confusões, devemos deixar claro dois pontos centrais: a) ao invés de se falar em “literatura de testemunho”, que não é um gênero, percebemos agora uma *face da literatura* que vem à tona na nossa época de catástrofes e que faz com que toda a história da literatura — após duzentos anos de auto-referência — seja revista a partir do questionamento da sua relação e do seu compromisso com o “real”. Nos estudos de testemunho deve-se buscar caracterizar o “*teor testemunhal*” que marca toda obra literária, mas que aprendemos a detectar a partir da concentração desse teor na literatura e escritura do século XX. Esse teor indica diversas modalidades de relação metonímica entre o “real” e a escritura; b) em segundo lugar, esse “real” não deve ser confundido com a “realidade” tal como ela era pensada e pressuposta pelo romance realista e naturalista: o “real” que nos interessa aqui deve ser compreendido na chave freudiana do *trauma*, de um evento que justamente resiste à representação.

O conceito de testemunho concentra em si uma série de questões que sempre polarizaram a reflexão sobre a literatura: antes de qualquer coisa, ele põe em questão as fronteiras entre o literário, o fictício e o descritivo. E mais: o testemunho aporta uma ética da escritura. Partindo-se do pressuposto, hoje em dia banal, que não existe “grau zero da escritura”, ou seja, a literatura está ali onde o sujeito se manifesta na narrativa, não podemos deixar de reconhecer que, por outro lado, o histórico que está na base do testemunho exige uma visão “referencial”, que não reduza o “real” à sua “ficção” literária. Ou seja, o testemunho impõe uma crítica da postura que reduz o mundo ao verbo, assim como solicita uma reflexão sobre os limites e modos de representação.

A questão dos diferentes conceitos de “testemunho”:<sup>52</sup> Na teoria literária, podemos perceber, nos últimos anos, grosso modo, dois grandes campos de discurso sobre o testemunho que têm se aproximado cada vez mais ultimamente. De um lado, a noção é pensada, no âmbito europeu e norte-americano, a partir da experiência histórica dessas regiões e países, de outro, o conceito de “testimonio” tem sido pensado a partir da experiência histórica e literária da América Latina. Antes de mais nada, os próprios eventos que estão na base dos discursos sobre o testemunho definem as características que cada um deles assume. Se, no primeiro âmbito, o trabalho de memória em torno da Segunda Guerra Mundial e da Shoah determina em boa parte as discussões, na América Latina, o ponto de partida é constituído pelas experiências históricas da ditadura, da exploração econômica, da repressão às minorias étnicas e às mulheres, sendo que nos últimos anos também a perseguição aos homossexuais tem sido pesquisada. O testemunho latino-americano introduz objetos que foram também se tornando cada vez mais importantes, sobretudo nos EUA a partir das lutas pelos direitos civis e com a paralela expansão dos Estudos Culturais. Daí se perceber hoje em dia uma ampla utilização do conceito de testemunho, não apenas para se tratar de sobreviventes da Shoah, mas também para sobreviventes de outras guerras, de genocídios e para qualificar o discurso, ou contradiscurso, das mulheres, das minorias, dos soropositivos, etc. Mas o que eu gostaria de focar aqui é o momento anterior a esse encontro que tem ocorrido pela expansão dos Estudos Culturais e pela sua dissolução no discurso geral da academia.

Em cada uma dessas regiões, as tradições de pensamento que foram mobilizadas para se pensar os conceitos de “*testimonianza*”, “*testimony*”, “*témoïn*”, “*Zeugnis*” e, por outro lado, de “*testimonio*” levou a diferentes contornos da noção de testemunho: se, na Europa e Estados Unidos, a psicanálise e a teoria e história da memória têm desempenhado já há algum tempo um papel central, na América Latina, o “testimonio” era pensado a partir da tradição religiosa da confissão, da hagiografia, do testemunho bíblico e cristão no seu sentido de apresentação de vidas “exemplares”, da tradição da crônica e da reportagem.

A questão do testemunho foi discutida na Europa, de início, a partir da famosa frase de Theodor W. Adorno, em seu ensaio “Crítica Cultural e Sociedade”, de 1949: “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de porque hoje se tornou impossível escrever poemas”.<sup>53</sup> Adorno retomou essa questão em vários de seus textos, até a sua *Ästhetische Theorie (Teoria Estética)*, onde ele a discute ao tratar da poesia de Paul Celan. A perspectiva aberta por Adorno, que põe em discussão a própria possibilidade, tanto de se escrever poesia após Auschwitz, como o seu metadiscurso teórico, ainda constitui, até as publicações mais recentes, um ponto de vista frutífero e complexo, uma vez que, nele, teoria da representação, reflexão estética e ética se entrecru-

zam. Com essa abordagem já fica claro também em que medida a discussão na Europa e EUA sobre o testemunho partirá, na maioria das vezes, não apenas da Segunda Guerra Mundial, mas, especificamente, da Shoah: o assassinato de milhões de judeus perpetrado pelos nazistas.<sup>54</sup>

O testemunho tem sido pensado, na Europa e Estados Unidos, tanto a partir de leituras que cruzam os discursos da teoria da literatura, da disciplina histórica e da teoria psicanalítica, como também dentro da onda de pesquisas dentro dos *estudos sobre a “memória”* que têm se intensificado muito nas últimas duas décadas, sob a influência das abordagens culturalistas. O discurso testemunhal é analisado, nesse contexto, como tendo a *literalização* e a *fragmentação* como as suas características centrais (e apenas à primeira vista incompatíveis). Ele é ainda marcado por uma tensão entre oralidade e escrita. A literalização consiste na incapacidade de *traduzir* o vivido em imagens ou metáforas. A fragmentação de certo modo também literaliza a psique cindida do traumatizado e a apresenta ao leitor. A incapacidade de incorporar em uma cadeia contínua as imagens “vivas”, “exatas”, também marca a memória dos traumatizados. A tradução desses “nós de memória” — desses momentos encapsulados ou enterrados em uma cripta, para falarmos com Abraham e Torok<sup>55</sup> — é o objetivo da terapia. O testemunho também é, de certo modo, uma tentativa de reunir os fragmentos do “passado” (que não passa), dando um *nexo* e um *contexto* aos mesmos. Do ponto de vista do testemunho como *superstes*, esse objetivo é sempre uma *Aufgabe*, ou seja, encontra-se no registro aporético sob o qual W. Benjamin pensou a tradução como *double bind*, como tarefa e desistência. Não existe *kátharsis* possível para essa experiência.

*A cena do testemunho da Shoah:* Ela foi pensada em primeiro lugar como uma cena de *tribunal*: aqui o testemunho cumpre um papel de justiça histórica e de documento para a história. Foi esse o sentido principal, sobretudo da produção de testemunhos no imediato pós-guerra, como foi o caso da importante obra de Primo Levi, *É isto um homem? A segunda cena* característica é mais individual e vê o testemunho como um momento de perlaboração do passado traumático. Aqui passamos a encontrar de modo mais evidente o testemunho como *superstes*. No teor testemunhal, encontramos esses dois elementos – o testemunho da história no sentido de *testis* e o testemunho da experiência, no sentido de *superstes* –, mas eles se apresentam em diferentes dosagens, variando conforme o autor e a “onda de memória” em que o testemunho foi feito. O testemunho possui um papel de aglutinador de um grupo de pessoas — antes de mais nada, em se tratando da Shoah, dos próprios judeus — que constroem a sua identidade a partir dessa identificação com essa “*memória coletiva*” de perseguições, de mortes e dos sobreviventes. Na “era das catástrofes” a identidade coletiva (e mesmo nacional) tende a se articular cada vez menos com

base na “grande narrativa” dos fatos e personagens heróicos e a enfatizar as rupturas e derrotas. Daí também a atualidade do conceito de testemunho para articular a história e a memória do ponto de vista dos “vencidos”. O testemunho funciona como o guardião da memória.<sup>56</sup> O risco da ênfase na memória coletiva (em oposição a outras comunidades de “memória coletiva”) é sucumbir no fundamentalismo da memória.<sup>57</sup> A ética da representação, nesse caso do fundamentalismo, pode levar a uma recaída na lógica do testemunho como uma guerra entre “provas e evidências” que não deixa mais espaço para o diálogo e para a transformação da tradição. A riqueza e o segredo da força da tradição do judaísmo advém justamente do fato de se ter compreendido que a memória só existe no duplo trilho do passado e do presente.

*A literatura de teor testemunhal:* a noção de “literatura de testemunho” é mais empregada no âmbito anglo-saxão. Aqui poderíamos pensar na importância dos grandes tribunais do pós-guerra (enquanto origem das ondas de testemunho), assim como em um diálogo com os estudos literários latino-americanos (onde o conceito de “*testimonio*” teve um importante papel desde os anos 1970).<sup>58</sup> No contexto de língua germânica, até os anos 1990, costuma-se falar mais de “Holocaust-Literatur”, antes da introdução do conceito de *Zeugnisliteratur* pela via tanto dos estudos da Shoah como da América-Latina. Não se procura normalmente nessa bibliografia definir de modo estrito qual seria a literatura de testemunho: de um modo geral, trata-se do *conceito de testemunho* e da forte presença desse elemento nas obras de sobreviventes ou de autores que enfocam as catástrofes (guerras, campos de concentração etc., predominantemente do século XX). Os autores estudados como fazendo parte do cânone testemunhal da Shoah (independentemente do fato de serem testemunhas primárias) são: Primo Levi, Paul Celan, Victor Klemperer, Aharon Appelfeld, Jorge Semprun, Jean Améry, Adam Czerniakow, Calel Perechodnik, Robert Antelme, Georges Perec, Charlotte Delbo, Ruth Klüger, Maurice Blanchot, Jean Cayrol, David Rousset, Art Spiegelman, entre outros. Com os estudos que realizam paralelos entre o testemunho da Shoah e o do Gulag, bem como com obras de (ou sobre) sobreviventes de outros genocídios e catástrofes, estabeleceu-se uma nova área dedicada ao estudo comparado dos genocídios.<sup>59</sup>

*O “testimonio” na América Latina:* Na América Latina, o conceito de *testimonio* foi desenvolvido nos países de língua espanhola a partir do início dos anos sessenta. Diferentemente do que ocorre na reflexão sobre o testemunho da Shoah na Alemanha, na França ou nos EUA, na Hispano-América passa-se da reflexão sobre a *função testemunhal da literatura* para uma conceitualização de um novo gênero literário, a saber, a *literatura de*

“*testimonio*”. A “política da memória”, que também marca as discussões em torno da Shoah, possui na América Latina um peso muito mais de política “partidária” do que “cultural”: aqui ocorre uma convergência entre política e literatura. Dentro de uma perspectiva de luta de classes, assume-se esse gênero como o mais apto para “representar os esforços revolucionários” dos oprimidos, como afirmou Alfredo Alzugarat.<sup>60</sup> Eis porque Cuba terá um papel-chave na institucionalização desse gênero. Esse país assumiu a liderança de um movimento de revisão da história, que passou a ser recontada a partir do ponto de vista dos excluídos do poder e explorados economicamente. A revista *Casa de las Américas* teve um papel fundamental nesse processo. Foi ela que, em 1970, criou o “Premio Testimonio Casa de las Américas”.<sup>61</sup> O centro cultural Casa de las Américas, que havia sido fundado no próprio ano da revolução, 1959, criara uma revista com a função de estabelecer uma “ponte de comunicação com os países irmãos do continente”.<sup>62</sup> No artigo de Angel Rama, “Diez problemas para el novelista latinoamericano”, de 1964, o autor já detecta “uma forte tendência ao documentarismo, às formas da reportagem quase direta, [...] à literatura testemunhal, à autobiografia mais ou menos encoberta [...] Devemos notar, contudo – continua Rama – que essa inclinação para a narrativa autobiográfica e para o documental não são patrimônio exclusivo das revoluções, mas sim [...] de toda mudança social rápida, em todo mundo”.<sup>63</sup> O *romance testemunhal*, no entanto, é diferenciado – no contexto da teoria do *testimonio* – do *testimonio* como gênero que se institucionalizou em 1970. No início dos anos 70, o governo Allende, e a ditadura chilena a partir de 1973, também foram responsáveis pelo estabelecimento do gênero *testimonio* na América Latina. Nas atas do “Coloquio sobre la literatura chilena de la resistencia y del exilio”, publicada no n° 112 de janeiro-fevereiro de 1979 na revista da Casa de las Américas, encontramos passagens preciosas quanto à definição e historicização do gênero *testimonio*. Para Concha, após 1973, não se pode mais distinguir claramente entre o político e o literário: mas mesmo pensando assim ele deixa claro que não se deve confundir o testemunho enquanto atividade que pode ser encontrada em vários gêneros e a literatura de *testimonio* propriamente dita. Esta existe apenas no contexto da contra-história, da denúncia e da busca pela justiça. A *verdade* e a *utilidade* são, portanto, fundamentais na concepção de *testimonio*, e isso também vale de um modo geral para a Casa de las Américas.<sup>64</sup> O regime sandinista na Nicarágua também foi responsável, nos anos 1980, por um *boom* de testemunhos naquele país.

Na literatura de *testimonio*, a ênfase recai na testemunha como *testis*, terceiro elemento na cena jurídica, capaz de *comprovar*, *certificar*, a verdade dos fatos. Já aqui, na teoria do *testimonio*, em vez do acento na subjetividade e indizibilidade da vivência, destaca-se o ser “coletivo” da testemunha.<sup>65</sup> Evidentemente, o *ponto de vista* é essencial aqui, e o *testimonio* é parte da política tanto da *memória* como da *história*. Se esses dois âmbitos

(o da memória e da historiografia) devem permanecer unidos e comunicantes ao pensarmos o testemunho da Shoah, para evitarmos tanto a tabuização do evento como a sua catapultagem para fora do histórico, no *testimonio* percebe-se uma tendência para a simbiose entre essas duas formas de lidar com o passado. Pode-se falar também de uma *necessidade* de se testemunhar, tanto nos autores de testemunho da Shoah como nos de *testimonios*. Mas, no primeiro caso, tende-se a compreender essa necessidade não só em termos jurídicos, mas também a partir da chave do trauma, enquanto na literatura de *testimonio* a necessidade é entendida quase que exclusivamente em um sentido de necessidade de se fazer justiça, de se dar conta da exemplaridade do “herói” e de se conquistar uma voz para o “subalterno”.<sup>66</sup>

Na definição de John Beverly, o *testimonio* é uma “narração (...) contada na primeira pessoa gramatical, por um narrador que é ao mesmo tempo o protagonista (ou a testemunha) de seu próprio relato. Sua unidade narrativa costuma ser uma ‘vida’ ou uma vivência particularmente significativa”.<sup>67</sup> Ou seja, o *testimonio* incorpora o “pacto autobiográfico” que afirma a coincidência entre o autor da narração e o seu protagonista. O testemunho é exemplar, *não-fictício* e é profundamente *marcado* pela oralidade. Para Miguel Barnet, como ele escreveu em 1970, com relação ao *testimonio*: “*La llamada ficción cada vez va perdiendo más consistencia*”.<sup>68</sup> Com relação à oralidade, já Jeremy Bentham (1748-1832), no seu *Rationale of Judicial Evidence*, estabeleceu uma clara distinção entre a deposição oral e a escrita.<sup>69</sup> Como Dulong recorda, o argumento de Bentham se baseia no fato de que “*la parole du témoin entraîne une adhésion plus forte que sa transcription*”, o que aumenta a “*force probante*” do testemunho, que se alimenta também da confiança na sinceridade do testemunho. Na nossa *era de negacionismos*<sup>70</sup> é essencial levar em conta essa força, e é dentro desse espírito que dezenas e dezenas de videoarquivos testemunhando as barbáries do século XX foram fundados nas últimas quatro décadas. Esse aspecto da oralidade é particularmente importante também no contexto do *testimonio*: essa literatura nasce da boca e não da escritura, de uma população explorada e na maioria das vezes analfabeta. O *testimonio* exige, normalmente, um mediador/compilador, como no caso de Elisabeth Burgos, que escreveu o *testimonio – exemplar* – de Rigoberta Menchu, sintomaticamente denominado *Mi llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*: o que demonstra que a figura do gestor costuma ser apagada do *testimonio*. Tudo se passa como se o jornalista, antropólogo ou sociólogo gestor fosse uma figura transparente e a sua escritura, literalmente agora, um “porta-voz” do testemunho.<sup>71</sup> Para resolver a seu modo essa questão, Barnet vai utilizar o conceito de “relato etnográfico” – depois de passar pelos de “*novela realidad*” e de “*novela-testimonio*”<sup>72</sup> – para caracterizar sua

obra fundadora, *Biografía de un Cimarrón* (1966), que apresenta a narrativa (em primeira pessoa) da história de Esteban Montejo, um ex-escravo que ele entrevistou nos anos 1960 com um gravador para recolher a “*fuerza viva*” de seu livro testemunhal.

A cena do “*testimonio*”: aqui prevalece a cena do tribunal. A função identitária do *testimonio* é fundamental: ele aglutina populações, etnias e classes em torno de uma mesma luta.

A literatura de “*testimonio*”: desde os anos 60, procura-se vincular a literatura de *testimonio* aos gêneros da crônica, confissão, hagiografia, autobiografia, reportagem, diário e ensaio.<sup>73</sup> O *testimonio* é pensado também como uma cria da literatura regionalista, que foi muito forte na literatura latino-americana da primeira metade do século XX, sendo que a “*novela testimonial*” seria uma espécie de irmã da literatura de *testimonio stricto sensu* enquanto narrativa em primeira pessoa e não-ficcional. A teoria do *testimonio* está bem exposta nos volumes organizados por René Jara, Hernán Vidal (1986), John Beverley e Hugo Achugar (1992).<sup>74</sup> *Testimonios* canônicos são os de Rigoberta Menchú, Miguel Barnet, Domitila Barrios de Chungara e Moema Viezzer, “*Si me permiten hablar...*” *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. [1977]), Maria Esther Gílio (autora de *La Guerrilha Tupamara*, que instaurou o prêmio *testimonio* Casa de las Americas), Omar Cabezas (*La Montana es algo más que una inmensa estepe verde*) e Bermejo González (*Las manos en el fuego*).

O conceito de testemunho tornou-se uma peça central na teoria literária nas últimas décadas devido à sua capacidade de responder às novas questões (postas também pelos estudos Pós-coloniais) de se pensar um espaço para a escuta (e leitura) da voz (e escritura) daqueles que antes não tinham direito a ela. Daí também este conceito ter um papel central nos estudos de literaturas de minorias. Pode-se, de resto, estabelecer uma relação de proximidade entre este conceito e o de “*minorização*”, desenvolvido nos Estudos Culturais a partir da noção de “*littérature mineure*” de Deleuze e Guattari.<sup>75</sup> Se para estes autores nesta literatura “*tudo é político*”, o mesmo se passa com a literatura onde o teor testemunhal tem um local preponderante. Assim vemos também aumentar o papel desempenhado por este conceito nos estudos de literatura homossexual e nos “*gender studies*” de um modo geral, onde a escritura autobiográfica representa uma questão fundamental. O tema do testemunho também tem sido analisado com relação às artes plásticas, sobretudo nas discussões sobre o antimonumento e sobre a relação entre arte e memória.<sup>76</sup>

Para concluir, quero observar que a tensão que habita a literatura, na sua relação dupla com o “*real*” e com o “*histórico*” – de afirmação e de negação –, também se encontra no coração do testemunho. Literatura e testemunho só existem no espaço entre as palavras e as “*coisas*”. Mas existe uma marca específica de como essa tensão se dá no testemunho:

“le témoignage a toujours partie liée avec la possibilité au moins de la fiction, du parjure et du mensonge”, afirma Derrida. “Cette possibilité éliminée, aucun témoignage ne serait plus possible et n’aurait plus en tout cas son sens de témoignage.” (1998, 28). Ou seja, o testemunho não é o literário – onde não existe a mentira mas apenas a “verdade estética”. O famoso “caso Wilkomirski”<sup>77</sup> deixou claro que no campo do testemunho as questões da autoria e da referência não podem ser tratadas nem de modo positivista nem hiper-relativista. Pierre Louÿs, nas suas *Chansons de Billitis* de 1895, pôde simular ser o tradutor dos versos de Billitis, que ele na verdade inventara, sem levantar a ira de ninguém (a não ser de um “fundamentalista” da filologia como Ulrich Wilamowitz-Moellendorf; mas Louÿs soube se vingar de sua resposta irada atribuindo ao próprio Wilamowitz-Moellendorf a “tradução” de uma fictícia edição alemã do mesmo volume)<sup>78</sup>. Ele estava atuando no campo livre do estético. Louÿs e Wilkomirski encontram-se e devem ser pensados a partir de seus diferentes contextos. O conceito de testemunho permite hoje um acesso a uma série de questões que estão no centro do debate estético. Ele reintroduz uma reflexão sobre as fronteiras dos registros de escritura, nos aproximando dos “fatos” sem a ilusão do positivismo. Não por acaso a *Documenta XI* de 2002 foi predominantemente marcada por trabalhos que utilizavam o arquivo como metáfora principal. Algumas obras eram dificilmente discerníveis dos programas que assistimos na televisão, como jornais ou reportagens antropológicas. Isso prova, mais uma vez, que, de fato, vivemos numa “era de testemunhos”. O testemunho também funciona como um sistema de arquivamento do passado e sua força advém desse fato. Podemos pensar, diante da dissolução das fronteiras entre disciplinas, assim como entre os registros do ético, do estético, do político e dos restos do modo de pensar religioso, que o conceito de testemunho, com suas diferentes modalidades, permite focar nesta cena atual de modo concentrado, funcionando como um Alef borgiano. Se a estética da ilusão estava moribunda desde o “ataque” das vanguardas artísticas do início do século XX, a impressão que temos agora é que o espaço estético como um todo ficou abalado com as catástrofes daquele período e que se estendem até agora. A fratura do *als ob* (o “como se” ilusionista), no entanto, não significa que não saibamos mais o que é artístico e literário: na verdade, tendemos, antes, a não saber mais o que *não* o é. O indivíduo romântico – dilacerado entre a esfera pública e a sua individualidade – ainda podia ter como consolo sua tarefa quixotesca de reencantar o mundo. Mesmo se essa tarefa fosse vista com ironia, uma espécie de “consolo metafísico” moderno. Com a simbiose dessas esferas e a impossibilidade de levar esse sonho adiante, restou ao sobrevivente do século XX testemunhar as catástrofes. Nesse testemunho, não se trata mais, como no tribunal da *Eumênides*, de reforçar as energias míticas que habitam a cena do tribunal, mas sim de permitir se pensar para além da polaridade crime-vingança. No campo atual do testemunho da Shoah e do

*testimonio*, não existe lugar para a “culpa trágica” atávica e para a correlata essencialização do trágico que o arranca do chão histórico. O testemunho, com seu compromisso com o “real” e o “histórico”, duas categorias distintas e que marcam a duplicidade do *superstes* e do *testis*, pode indicar algumas pistas para aprendermos a lidar com esses novos jogos, não só de linguagem, mas de memória, que temos diante de nós.

*Recebido em março/2005; aprovado em maio/2005*

### Notas

\* Professor doutor do IEL-Unicamp.

<sup>1</sup> ÉSQUILO, *Prometeu acorrentado*, trad. Mario da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, v. 268s.

<sup>2</sup> Cf. CHRÉTIEN, J.-L., *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002; DELEHAYE, H. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

<sup>3</sup> Cf. *Informazione e Tetimonianza*, *Archivio di Filosofia*, Organo dell' Instituto di Studi Filosofici, Padova, 1972; BROOKS, P. *Troubling Confessions. Speaking Guilt in Law and Literature*, Chicago e Londres, University of Chicago Press, 2000.

<sup>4</sup> Cf. BALLINGER, P., “The Culture of Survivors. Post-Traumatic Stress Disorder and Traumatic Memory”, in: *History & Memory*, vol. 10, n. 1, spring 1998, pp. 99-132; LEYS, R. *Trauma: geneology*, Chicago, University of Chicago Press, 2000; LOFTUS, E. F. “The reality of repressed memories”, in: *American Psychologist*, 48:5 (May, 1993) 518-537.

<sup>5</sup> Cf. BOSI, E., *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, São Paulo, T. A. Queiroz, 1983.

<sup>6</sup> Cf. LAUB, D. e FELMAN, S., *Testimony: Literature, Psychoanalysis, History*. Londres, Routledge, 1991; CARUTH (org.), C. *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore e Londres, Johns Hopkins Univiresity Press, 1995; CARUTH, C. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore e Londres, Johns Hopkins Univiresity Press, 1996.

<sup>7</sup> Cf. POLLAK, M. , “La gestion de l'indicible”, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63, 1986, pp. 30ss; POLLAK, M. e HEINRICH, N. “Le témoignage”, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63, 1986, pp. 3 ss.; FRIEDLANDER, S. (org.), *S. Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution”*, Cambridge, Londres, Harvard UP, 1992; LACAPRA, D. *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca e Londres, Cornell U. Press, 1998; WINTER, J. e SIVAN, E. (orgs.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; WHITE, H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins UP, 1987; RUSEN, J. e STRAUB, J. (orgs.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998; WIEVIORKA, A. *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998; WIEVIORKA, A. *Déportation et genocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992; WIEVIORKA, A. e MOUCHARD, C. (org.), *La Shoah. Témoignages, savoirs, œuvres*, Cercil/ Presses Universitaires de Vincennes, 1999.

<sup>8</sup> GIBBS, R. “Zeugnis, Prophetie, Spuren”, in: *Zeugnis und Zeugenschaft: Jahrbuch des Einstein Forums 1999*, Akademie-Verlag, pp. 137-155; SELIGMANN-SILVA, M. “Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória”, in: *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas, Editora da Unicamp, 2003, pp. 391-417; RICOUER, P. 2000. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>9</sup> Cf. DERRIDA, J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998; PENNA, J. C. “Este corpo, esta dor esta fome: Notas sobre o testemunho hispano-americano”, in: M. Seligmann-Silva (org.), *História, Memória, Literatura*, op. cit. 299-354; SELIGMANN-SILVA, M. “Literatura e Trauma: um novo paradigma”, in: *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani III* (2001), Pisa e Roma, pp. 103-118.

<sup>10</sup> Cf. BERG, N. (org.), *Shoah — Formen der Erinnerung*, München, Fink, 1996; WAJMAN, G. *L’objet du siècle*, Paris, Verdier, 1998; MESNARD, P. *Consciences de la Shoah. Critique des discours et des représentations*, Paris, Kimé, 2000.

<sup>11</sup> *Oréstia. Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*, trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 6 ed., 2003. Citamos cada uma das tragédias de Ésquilo indicando a sua inicial seguida do número dos versos segundo a tradução portuguesa e, entre colchetes, do número dos versos segundo a edição bilíngüe in: AESCHYLUS, *Agamenon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, trad. Herbert Weir Smith, Londres, Harvard University Press, 1999.

<sup>12</sup> BENVENISTE, É. , *O Vocabulário das Instituições Indo-européias. Volume II: Poder, Direito, religião*, trad. D. Bottmann, Campinas, Unicamp, 1995, p. 192. Em grego os termos correspondentes são *hierós* (= sacer) e *hágios* (=sanctum). Id., p. 193.

<sup>13</sup> Na *Poética*, ele descreve, no capítulo XVI, os reconhecimentos onde fala do reconhecimento por meio de signos: como é o caso do que ocorre em *Coéforas*, quando Electra reconhece o irmão devido às suas pegadas em torno da tumba do pai (que são descritas como *tekmérion*, 266 [205]).

<sup>14</sup> As Fúrias ironizam esse culto ao pai, lembrando que Zeus acorrentou seu próprio pai, Cronos, e pedem que os jurados levem isso em conta (*martiromai*, E. 844 [643]).

<sup>15</sup> TORRANO, J., “A fundação mítica do tribunal do Areópago na tragédia *Eumênides* de Ésquilo”, in: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 3, 2001, 7-23, aqui p. 18.

<sup>16</sup> Cf. AZEVEDO, A. V. de, *A metáfora paterna na psicanálise e na literature*. Brasília: Edunb, 2001.

<sup>17</sup> BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, org. por R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. IV: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, 1972, p. 87.

<sup>18</sup> Cf. WEIGEL, S., “Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage”, in: *Zeugnis und Zeugenschaft*: op. cit., pp. 111-35.

<sup>19</sup> *Duden. Etymologie*, Mannheim, Duden Verlag, 1989, p. 829.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 138.

<sup>21</sup> *Gesammelte Schriften*, org. por R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. V: *Das Passagen-Werk*, 1982, p. 595.

<sup>22</sup> FREUD, *Freud-Studienausgabe*, Frankfurt/M., Fischer Verlag 1970. vol. VII, p. 91.

<sup>23</sup> *Rhetorica ad Herennium*, edição bilíngüe, trad. Theodor Nüsslein, Düsseldorf, Zürich, Artemis e Winkler, 1998, pp. 170 ss.

<sup>24</sup> Id., p.172s.

<sup>25</sup> AVISHAI, M., *The ethics of Memory*, Londres, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 176. Cf. o artigo “Zeugen” do dicionário de Adelung (*Grammatisch-kritisches Wörterbuch von J.C. Adelung*, 1811), onde o verbo é definido tanto como “criar algo” como também afirma-se que o termo “em primeiro lugar é aplicado com relação ao pai. Ele só gerou [*gezeugt*] um filho. [...] Prestar testemunho [*Ein Zeugniß ablegen*] confirmar a verdade de um fato através da sua experiência. Uma mulher não pode gerar, não pode atestar. [*Ein Weib kann nicht zeugen, kann keinen Zeugen abgeben.*] [...] Tratou-se de uma derivação muito pobre quando Frisch e outros derivaram *Zeuge* e *zeugen* de *ziehen* [puxar] porque antigamente costumava-se puxar a testemunha pelas orelhas. [...]” Essa aparição da orelha como mero instrumento para se arrastar alguém diante do tribunal não deixa de ser ilustrativa dessa concepção falocêntrica (e violenta) de testemunho como *testis*. Devemos pensar aqui também na tradição de torturas tendo em vista a confissão nos tribunais de ontem e de hoje. A linguagem nesta cena é reduzida a mero instrumento, *meio* da prova, substituto da experiência, sem valor em si.

<sup>26</sup> Cf. WEINRICH, Harald, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, C.H. Beck, 1997.

<sup>27</sup> AVISHAI, op. cit., pp. 21s.

<sup>28</sup> BENVENISTE, op. cit., pp. 174 s.

<sup>29</sup> Id., p. 175.

<sup>30</sup> Id., pp. 277s.

<sup>31</sup> Id., p. 278.

<sup>32</sup> Com relação a esse ponto, eis o que lemos em dois dicionários on-line. *Online Etymology Dictionary*: “*TESTIS*: (pl. *testes*), 1704, from *L. testis* “testicle,” a special application of *testis* “witness,” presumably because it “bears witness” to virility (cf. *Gk. parastates*, lit. “one that stands by;” and *Fr. slang témoins*, lit. “witnesses”). But Buck thinks *Gk. parastatai* “testicles” has been wrongly associated with the legal sense of *parastates* “supporter, defender” and suggests instead *parastatai* in the sense of twin “supporting pillars, props of a mast,” etc. *The American Heritage® Dictionary of the English Language (Fourth Edition. 2000)*: “The resemblance between testimony, testify, testis, and testicle shows an etymological relationship, but linguists are not agreed on precisely how English *testis* came to have its current meaning. The Latin *testis* originally meant ‘witness,’ and etymologically means ‘third (person) standing by’: the *te-* part comes from an older *tri-*, a combining form of the word for ‘three,’ and *-stis* is a noun derived from the Indo-European root *st-* meaning ‘stand.’ How this also came to refer to the body part(s) is disputed. An old theory has it that the Romans placed their right hands on their testicles and swore by them before giving testimony in court. Another theory says that the sense of testicle in Latin *testis* is due to a calque, or loan translation, from Greek. The Greek noun *parastatai* means ‘defender (in law), supporter’ (para- ‘by, alongside,’ as in *paramilitary* and *-statai* from *histatai*, ‘to stand’). In the dual number, used in many languages for naturally occurring, contrasting, or complementary pairs such as hands, eyes, and ears, *parastatai* had the technical medical sense ‘testicles,’ that is ‘two glands side by side.’ The Romans simply took this sense of *parastatai* and added it to *testis*, the Latin word for legal supporter, witness.”

<sup>33</sup> Cf. DULONG, R., *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l’attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998, pp. 25ss.

<sup>34</sup> Cf. AGAMBEN, G., *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1998.

<sup>35</sup> Penso aqui no texto de Kafka “Vor dem Gesetz”, que pode ser traduzido tanto como “diante da lei” como também como “antes da lei”, fora dela, sendo que este “fora” reproduz a estrutura psicanalítica da cripta, do encriptamento/recalcamento, do banimento para o interior. Cf. DERRIDA, J. “Fora. As palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok”, trad. F. Landa, in: Fábio Landa, *Ensaio sobre a*

criação teórica em psicanálise. *Seguido de Fora de Jacques Derrida*, São Paulo, Unesp/Fapesp, 1999, pp. 269-319 e DERRIDA, J., “Préjugés. Devant la loi”, in: J.F. Lyotard e outros, *La Faculté de Juger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, pp. 87-139.

<sup>36</sup> CRU, J. N., *Du témoignage*, Paris, Alia, 1997, p. 19.

<sup>37</sup> CRU, J. N. *Du témoignage*, Paris, Pauvert, 1967, p. 163.

<sup>38</sup> Id., p. 165.

<sup>39</sup> Id., In: op. cit. p. 26.

<sup>40</sup> Id., p. 87

<sup>41</sup> Id., pp. 88s.

<sup>42</sup> Id., p. 90.

<sup>43</sup> Id., p. 40.

<sup>44</sup> Id., p. 42.

<sup>45</sup> Id., p. 46.

<sup>46</sup> Id., p. 125.

<sup>47</sup> Id., p. 22. Esta reflexão faz lembrar os argumentos do *paragone* ou competição entre as artes, que se desenrolou do Renascimento ao século XVIII. Para G. E. Lessing, a poesia deveria representar ações (que se estendem no tempo) em oposição às artes plásticas, que deveriam se limitar à representação de corpos no espaço (e portanto só poderiam representar as ações de modo alusivo). (Cf. LESSING, G. E., *Laocoonte*, trad. M. Seligmann-Silva, São Paulo, Iluminuras, 1998). Com relação a esta diferença entre representação do acidente e da guerra, importa lembrar do conceito de “trauma cumulativo”, que desmontaria o argumento de Cru.

<sup>48</sup> Id., p. 24.

<sup>49</sup> Com relação a W. Benjamin e a Primeira GM. Ver, JAY, M., “Walter Benjamin, Remembrance and the First World War”, in: *Benjamin Studies*, vol. 1, n.1, 2002, pp. 187-208.

<sup>50</sup> CRU, *Du témoignage*, 1997, p. 105.

<sup>51</sup> Id., p. 129.

<sup>52</sup> A parte que se segue sobre o testemunho da Shoah e o “testimonio” retoma, com algumas modificações, um trecho de meu trabalho: “As literaturas de testemunho e a tragédia: pensando algumas diferenças”, in: Ettore Finazzi-Agrò e Roberto Vecchi (orgs.). *Formas e Mediações do Trágico Moderno. Uma Leitura do Brasil*. São Paulo, Unimarco, 2004, pp.11-40.

<sup>53</sup> “nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch und das frißt auch die Erkenntnis an, die es ausspricht, warum es unmöglich ward, heute ein Gedicht zu schreiben”. ADORNO, T. W. “Kulturkritik und Gesellschaft”, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977, vol. 10, p. 30. Cf. TRAVERSO, E. “L’imperatif catégorique d’Adorno”, in: TRAVERSO, E. , *L’Histoire déchirée*, Paris, Cerf, 1997, pp. 123-143; SELIGMANN-SILVA, M., *Adorno*, São Paulo, PubliFolha, 2003, pp. 73-95.

<sup>54</sup> Como veremos, todo discurso que se dá programaticamente na chave da memória (e de sua política), tem uma tendência a ser um exercício de traçamento e construção da(s) identidade(s). A denominação “Shoah” impôs-se, substituindo o termo “Holocausto”, ao longo dos anos 1980 e sobretudo dos anos 1990. Essa substituição, de um termo que tinha conotações sacrificiais e constituía uma espécie de “explicação” do fato nomeado, por outro, em hebraico, significando catástrofe, destruição, evidente-

mente concentrou o foco da atenção nas vítimas judaicas dos nazistas. A recente inauguração em Berlim do monumento em homenagem aos judeus assassinados pelos nazistas, do arquiteto Peter Eisenmann, levantou novamente o debate em torno desta “hierarquia das vítimas”. Se, por um lado, é evidente que os judeus constituiram uma maioria dentre os que foram levados às câmaras de gás, nem por isso devemos seguir essa tendência (datada) de hierarquização das vítimas.

<sup>55</sup> Cf. ABRAHAM, N. e TOROK, M., *Cryptonymie — Le verbier de l’homme aux loups*, Paris, 1976.

<sup>56</sup> Cf. DULONG, op. cit., p. 185.

<sup>57</sup> Cf. MARGALIT, op. cit., p. 61.

<sup>58</sup> A noção de testemunho foi pensada na teoria da literatura européia e anglo-saxã a partir do *boom* de testemunhos que foi desencadeado por “ondas de memória”, muitas vezes deslanchadas por grandes processos, como o de Nuremberg e o de Eichmann em Jerusalém. Cf. WIEVIORKA, op. cit., 1998. Também o filme *Shoah*, de Claude Lanzmann, de 1985 e, posteriormente, o *Schindler’s List*, de Spielberg, foram responsáveis por novas ondas de testemunho e funcionaram como catalisadores para a criação dos arquivos de vídeotestemunhos de sobreviventes da Shoah.

<sup>59</sup> Cf., por exemplo, os dois volumes organizados por DABAG, M. e PLATT, K., *Genozid und Moderne, Bd.1, Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Leske, 1998 e *Genozid und Moderne, Bd.2, Erinnern, Verarbeiten, Weitergeben*, Leske, 2000.

<sup>60</sup> ALZUGARAT, A., “El Testimonio en al revista Casa de las Américas”, in: Hugo Achugar (org.). *En otras palabras, otras historias*, Montivideo, Universidad de la Republica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, 1994, pp. 171-228, cf. p. 173.

<sup>61</sup> Id., p. 182.

<sup>62</sup> Id., p. 172.

<sup>63</sup> Id., p. 180.

<sup>64</sup> Id., p. 196.

<sup>65</sup> ACHUGAR, op. cit., p. 16.

<sup>66</sup> Cf. id., p. 7. A noção de subalterno é derivada da leitura de Gramsci feita por Gayatri Chakravorty Spivak. Cf. PENNA, op. cit.

<sup>67</sup> Apud ALZUGARAT, op. cit., p. 174. Cf. também o seu recente volume: BEVERLEY, J. *Testimonio. On the Politics of Truth*, Minneapolis, Londres, University of Minnesota Press, 2004; cf. ainda o volume coletivo GUGELBERGER (org.), G. M. *The real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Durham e Londres, Duke University Press, 1996.

<sup>68</sup> BARNET, M., *La fuente viva*, La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983, p. 13.

<sup>69</sup> Cf. DULONG, op. cit., p. 142.

<sup>70</sup> Cf. FINKIELKRAUT, A., *L’avenir d’une négation. Réflexions sur la question du génocide*, Paris, Seuil, 1982 e LIPSTADT, D. *Denying the Holocaust. The growing Assault on Truth and Memory*, Londres, Penguin Books, 1994.

<sup>71</sup> BURGOS, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Barcelona, Seix Barral, 7 ed., 1997. Com relação à noção do tradutor como uma figura “transparente” — típica de uma certa “ideologia da tradução” que domina essa prática até nossos dias e que na historiografia implica a crença na “transparência”/“neutralidade” do historiador —, cf. o ensaio de VENUTI L. *The Scandals of Translation: towards an ethics of difference*, London/New York, Routledge, 1998.

<sup>72</sup> BARNET, op. cit., p. 21.

<sup>73</sup> Cf. ALZUGARAT, op. cit., 177 ss.

<sup>74</sup> JARA, R. e VIDAL, H. (orgs.), *Testimonio y literatura*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1986; BEVERLY, J. e ACHUGAR, H. (orgs.), *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Lima/Pittsburg, Latinoamericana Editores, 1992.

<sup>75</sup> DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

<sup>76</sup> Cf. HOHEISEL, H.; BRODSKY, M.; KNITZ, A. e MOLINA, F. (orgs.), *A alma dos edifícios*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de S. Paulo, 2004; YOUNG, J. *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven/London, Yale UP, 2000; ASSMANN, A. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, C.H. Beck., 1999; BERG, op. cit.; BAER, U. (org.). 'Niemand zeugt für den Zeugen'. *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000; BORSODORF, U. e GRÜTTER, H. T. (org.), *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt/ New York, Campus, 1999; BRODSKY, M. *Nexo. Un ensayo fotográfico*, Buenos Aires, La Marca, 2001.

<sup>77</sup> Refiro-me aqui à falsa autobiografia de Binjamin Wilkomirski (*Fragmentos. Memórias de uma infância 1939-1948*, São Paulo, Iluminuras, 1998), que afirmou ser judeu e sobrevivente de campos e concentração e depois foi desmascarado como um farsante. Cf. SELIGMANN-SILVA, M., "Os fragmentos de uma farsa", in: *Cult*, número 23, junho 1999, pp. 60-63. Recentemente, tive a oportunidade de assistir a seu longo vídeotestemunho, onde ele narra a sua pretensa epopéia (ele teria até passado e sobrevivido à câmara de gás). Seu testemunho, sintomaticamente, é o único que já vi, de sobreviventes que passaram pela Shoah quando crianças, que narra como se se tratasse de uma criança falando e tentando descrever (para adultos) suas impressões de um mundo incompreensível. Esse recurso retórico de Wilkomirski (que visa convencer: e funcionou muito bem no seu livro) desmascara-o como alguém que precisou inventar seu mundo, seu "como se" ficcional. O problema não é escrever uma ficção sobre Auschwitz (qualquer um com um pouco de talento pode fazê-lo): a questão que se põe é moral, devido a sua falsa postura diante da sociedade.

<sup>78</sup> Cf. VENUTI, op. cit. Tratei mais detalhadamente deste "caso Louÿs", confrontando-o com o Wilkomirski, em "O testemunho: entre a 'ficção' e o 'real'", in: *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas, Editora da Unicamp, 2003, pp. 375-390.