Clínica & Cultura

O Trabalho do Testemunho

Os destinos e os impasses do trauma social

The Testimonial's Work
Destinies and impasses of trauma on the social

Alexei Conte Indursky[1]
Universidade Paris 7, Denis-Diderot

Resumo: O presente artigo almeja discutir o estatuto epistêmico do testemunho à luz da teoria psicanalítica. A partir de uma releitura de *Moises e o Monoteísmo*, procura-se pensar como a transmissão operada pela prática testemunhal atualiza o mal-estar intrínseco à disputas por memória, verdade e justiça no laço social. Aborda-se o testemunho como um ato co-fabricado, cujos efeitos de transmissão dependem tanto da posição subjetiva do sujeito frente às cenas em busca de simbolização, quanto das condições de recepção que o campo social lhe outorga. Finalmente, realiza-se uma leitura crítica das obras de Agota Kristof e Binjamin Wilkomirski, discutindo o estatuto do falso-testemunho frente ao imperativo do dever de memória e verdade.
Palavras-Chave: testemunho, trauma, memória, história e literatura.

Abstract: The present article aims to discuss the epistemic status of testimony in the light of psychoanalytic theory. From a re-reading of *Moses and Monotheism*, we attempt to think how the transmission operated by the testimonial practice updates the malaise intrinsic to disputes for memory, truth and justice in the social bond. Testimony is treated as a co-fabricated act whose effects of transmission depend on both the subjective position of the subject facing the scenes in search of symbolization and the conditions of reception that the social field offers him. Finally, a critical reading of the works of Agota Kristof and Binjamin Wilkomirski is discussed, debating the status of the false testimony before the imperative of the duty of memory and truth.

Key words: testimony, trauma, memory, history and literature.

Submetido em: 20/02/2018
Aceito em: 05/10/2018

Introdução

Em seu *Vocabulário*, Emile Benveniste explicita que tanto a noção *testis*, quanto *superstes*, ambas provenientes do sânscrito, remetem à condição de ser testemunha de um acontecimento. No entanto, ao passo que a noção do *testis* coloca o sujeito enquanto um

[1] Mestre e Doutor em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade Paris 7, Denis-Diderot.

terceiro que vê a cena, ou seja, marcado pela condição de vidente, à base do paradigma do direito positivista, a posição de *superstes* remeteria ao sujeito que participa da cena, que não possui uma visão dela, mas a audição. Segundo o autor, o que distingue o primeiro do segundo não é somente o fato de ter sobrevivido ao horror, mas o de "subsistir muito mais além desse acontecimento" (Benveniste, 1995, 174) Enquanto *superstes*, o sobrevivente narra daquilo que lhe escapa à vivência, colocando em causa o seu próprio acesso ao real do acontecimento. Furo do trauma que se constitui, ao mesmo tempo, como causa e efeito da transmissão.

Antes de configurar-se como um paradoxo jurídico ou impossibilidade de representação da vivência, este limiar parece constituir-se como a própria potência do testemunho. Daí igualmente o apelo ficcional que Robert Antelme (1947/1957) nos dirige quando diz que: "Ficou claro então que seria apenas por meio da escolha, ou seja, ainda pela imaginação, que poderíamos tentar dizer algo" (p.09). Acontece que a criação dessa outra cena, de um escudo de Perseu (Seligman-Silva, 2006) que dê conta de contornar o furo do real reatualiza a antiga cizânia epistêmica entre as ciências naturais e ciências humanas: de um lado, a convicção científica de acesso ao real pelo logos; por outro, a aposta de que a realidade é efeito da linguagem, isto é, o real não pode ser totalmente recoberto pelo simbólico. Desta feita, o testemunho traz à tona a tensão insolúvel entre falso-testemunho e facticidade da prova jurídica, entre história e memória e, finamente, entre cultura e barbárie.

O presente artigo procura aprofundar essa discussão à partir de produções literárias que colocam em cena as disputas de memória que o testemunho agencia ao tornar-se público. Para tanto, tomaremos como exemplo dois casos paradigmáticos, ainda que pouco discutidos no contexto brasileiro.

O primeiro trata da trilogia de Agota Kristof – *O grande livro*, *A prova* e *A terceira mentira* – no qual a autora vale-se da literatura para demonstrar a imbricação da dimensão ficcional presente na produção testemunhal. Procurar-se-á discutir como a obra da escritora húngara demonstra os mecanismos psíquicos que tornam possíveis a escritura testemunhal, ao engajar o leitor nos efeitos de alienação totalitária sofridos pelos personagens da trama. O segundo caso tratará da recepção do livro de Benjamin Wilkomirski, alias Bruno Grossejean, nas comunidades judaicas da Europa. Almejaremos aprofundar o debate sobre o estatuto de falso-testemunho, frente ao imperativo de dever de memória produzido à partir da metade do século XX. O foco será menos responder a

pergunta "pode o mentiroso falar a verdade?", do que trazer à luz a dimensão transitiva e transicional do testemunho e seu caráter co-fabricado junto ao social.

1. Memória, história, trauma e o trabalho do testemunho

No campo psicanalítico, a condição de escrita da história articula concomitantemente a noção de trauma, origem e mito. A origem, seja ela da cultura ou do sujeito do inconsciente, é barrada ao saber. É somente através da criação do mito, ou seja, da tentativa de decifrar, ficcionar e finalmente escrever a verdade presente no real da origem que o sujeito pode oferecer-se um topos para organização de seus traços identitários.

Em *Moisés e o Monoteísmo*, podemos observar a tentativa freudiana de inscrever o real da verdade histórica (*historische wahrheit*). Atento às distorções (*entslellung*), aos processos de negação (*verneinung*) e desmentido (*verleugnung*) do evento histórico, Freud (1939/2014) lê o texto bíblico como a escrita de um trauma herdeiro do mito da origem da cultura, que se atualiza no êxodo dos judeus e se repete indefinidamente pela história para chegar às perseguições aos judeus no século XX. "Na distorção de um texto, a situação lembra um assassinato. A dificuldade não está na execução do ato, e sim na eliminação de seus rastros" (Freud, 1939/2014, p. 76). Freud assume, assim, que o texto bíblico esconderia, através de uma distorção (*entslellung*), que os próprios judeus teriam se revoltado contra o tirânico líder – o Moisés egípcio que intenta impor-lhes a lei monoteísta – e o assassinado. O ato teria sido reprimido, desmentido e sufocado, mas após duas gerações as características do Deus único de Moisés teriam sido deslocadas a um Deus Vulcânico chamado Yahweh e os feitos de Moisés teriam sido assimilados ao seu sacerdote correspondente, também chamado Moisés. Esse processo de distorção e deslocamento atualizaria, assim, o mito do assassinato do pai descrito 25 anos antes em *Totem e Tabu*.

Freud (1939/2014) chama a atenção, todavia, ao fato de que, entre o assassinato do primeiro Moisés e o retorno do segundo, haveria se passado um longo período durante o qual não é possível achar qualquer *traço* da fé monoteísta. Para explicar esse intervalo enigmático, ele retoma a teoria do traumatismo, no qual a eclosão patogênica não ocorre senão após um tempo de latência. Isso explicaria tanto a amnésia do sujeito que "esquece" do episódio de violência, quanto das duas gerações que viveram sem guardar qualquer relação com a religião mosaica. Isto é, para Freud (1939/2014), a experiência histórica só é acessível mediante sua própria distorção.

E, no entanto, quando Freud refere-se às repetições contidas em seu próprio ensaio, encontramos uma frase aparentemente paradoxal: "Não fui capaz de apagar as marcas da história genética, em todo caso insólita, deste trabalho" (Freud, 1939/2014, p. 101). Perguntamo-nos por que Freud parece querer aplicar as mesmas "falisificações" encontradas e analisadas na bíblia a seu texto?

Talvez seja pertinente lembrar da metáfora da bailarina utilizada ao descrever o esforço de apropriar-se do primeiro assassinato de Moisés, deixado de fora da escritura sagrada. A figura movente e lábil da bailarina que, ao saltar não toca o chão senão com a ponta dos pés, parece refletir o esforço de cernir imaginariamente o traço simbólico deixado pelo povo judeu. Tal metáfora parece ocupar, assim, a função do conceito de Real que inexiste em Freud, elaborada anos mais tarde por Lacan. A ponta dos pés da bailarina é o *topos* de inscrição entre o evento histórico – traumático – e a não identidade a si do sujeito inconsciente, que somente pode ser traduzido pela distorção da marca deixada e que doravante servirá como traço de sua transmissão. Primeiro há a inscrição da marca, somente depois advém o traço. O lamento de Freud sobre o fato de não conseguir apagar seus traços parece dessa forma consagrar, a sua revelia, os destinos de toda historiografia por vir. Doravante, todo acontecimento será tributário de sua narrativa, cujo traço de proveniência inscreve-se nesse encontro entre a impossibilidade de sua apreensão total e o esforço de nomeá-lo. Nesse sentido, se a crise narrativa apontada por Benjamin (1936/1994) demonstra que algo da transmissão da experiência padece e cai no século XX, o testemunho emerge das grandes guerras como a forma peculiar de rearticular esta fratura; sem pretensões suturá-la, mas tencionando toda a produção historiográfica e cultural como *documentos da barbárie*.

Nos últimos 40 anos, pudemos observar, uma crescente produção nesse sentido, em que movimentos de redemocratização ou de descolonização, ligados à minorias étnicas, religiosas, sexuais ou políticas organizaram uma retomada do direito à memória, verdade e justiça, enquanto agendas incontornáveis ao acesso à seus próprios traços culturais e de pertencimento. Entretempos, um dos efeitos dessa profusão intensa de memórias é assim tematizado por Pierre Norra (2009):

> O que é novo, e isso está relacionado ao terrível infortúnio do século, é a reivindicação de uma verdade que é mais verdadeira do que a verdade da História. A memória é um tipo de justiça. [...] a História deve proporcionar o conhecimento, mas a memória dá o significado. (p.09)

O diagnóstico do historiador francês lembra-nos que, investida enquanto evidência histórica ou jurídica, a prática testemunhal não está imune a efeitos sintomáticos na busca

pela verdade. Aliás, sua sagacidade guarda em filigrana um ensinamento psicanalítico. "Uma verdade mais verdadeira que a verdade" é a forma que Freud (1910/1998) refere-se ao sintoma histérico, em que a produção somática realizada por suas pacientes, sob a letra do *proto-pseudos*, emulava uma disfunção orgânica, chegando a ser mais bem formada que a própria patologia. Isto é, tanto no sintoma histérico quanto no sintoma histórico, ali onde a verdade pretende-se irrefutável encontraremos a pista do embuste, a virtualidade da mentira, a suspeita da impostura.

Ora, esse efeito da *Era do testemunho* (Wieviorka, 1998), convoca-nos a assumir que, se de fato é a memória quem dá o significado da verdade histórica, enquanto dimensão de justiça, então não podemos perder de vista que esta é tributária das condições sociais de reconhecimento que uma narrativa goza quando publicizada. Conforme nos lembra Ferenzci (1933/1990) não há memória que não seja o resultado das condições de possibilidade que o meio social proporcionou à simbolização da vivência subjetiva.

Se no campo psicanalítico assume-se tradicionalmente que o real não cessa de não se inscrever no psiquismo e no laço social, quando um sujeito toma para si a tarefa de fazer de seu sofrimento testemunho a ser transmitido, uma inflexão se produz aí: esse gesto de transmissão cessa de não se inscrever no social, ainda que fragmentado, lacunar, e arredio à norma jurídica (Lacan, 1975/1985). Se Freud nos diz que o cômico do chiste está no ouvido daquele que escuta, não seria inconveniente pensarmos o testemunho como um ato co-fabricado, cujos efeitos de transmissão dependem tanto da posição do sujeito frente às cenas em busca de simbolização, quanto das condições de recepção que o campo social lhe outorga (Indursky & Szuchman, 2013). O testemunho deixa de ser investido exclusivamente como um depoimento acabado sobre o vivido e abre-se a uma dimensão processual e transitiva, alcunhada aqui como o *trabalho do testemunho*. Trabalho este, cujas formações inconscientes deverão ser pensadas na imbricação entre a responsabilização do sujeito pelo seu sintoma e a tessitura de um nó com o laço social.

Nesse sentido, seria um erro restringir a prática testemunhal a um gênero literário ou narrativo; o testemunho é uma noção-limite que coloca em xeque o compromisso de uma narrativa com o real do acontecimento (Seligman-Silva, 2006). Busquemos analisar a seguir como certas produções testemunhais conseguiram demonstrar essa imbricação entre a produção testemunhal e sua recepção social.

2. A escrita literária como demonstração da alienação totalitária

Após sobreviver à segunda guerra e viver sob o regime comunista, Agota Kristof, escritora húngara, decide refugiar-se na Suíça em 1956 onde escreve sua trilogia, *O grande livro, A prova* e *A terceira mentira*. Trata-se da história de dois gêmeos que são enviados ainda muito jovens pela "Mãe" à casa da "Avó", sob o pretexto de protegê-los dos tempos sombrios da segunda guerra. A rudeza e a pobreza que abatem todos habitantes dessa pequena cidade fronteiriça da Hungria não é necessariamente suavizada pela "Avó"; muito antes, vivendo na zona rural com pouquíssimos recursos, seu único ensinamento versa sobre a sobrevivência. Contudo, ao invés da revolta contra a dureza da "Avó", que lhes agride fisicamente, chama-lhes de "filhos de uma cadela" e cujo boato conta que assassinara seu próprio marido, os meninos identificam-se a essa instância superegóica que lhes parece servir como uma alienação importante ao desejo da "Mãe": que ama, mas abandona.

Eles passam a escrever, numa sucessão cronológica estrita, os fatos que lhes ocorrem num grande livro escolar, que empresta o título ao primeiro tomo da trilogia. Ficamos sabendo, assim, que a história apresentada ao leitor não poderia ser outra, senão o resultado de um exercício duro e rigorosamente disciplinado de transcrição dos fatos "reais" para tal caderno. Narrativa peculiar, no entanto: nela os personagens não possuem nomes próprios e idiossincrasias; dos seus sentimentos ou pensar não sabemos senão aquilo que é empregado no propósito da dura lida cotidiana. Os gêmeos não possuem tampouco diferenciação entre si: o agir de um complementa o idear do outro, amalgamando-se, desta feita, numa tal justeza que podemos acertar, depois de poucas páginas, que esse ente simbiótico parece figurar como uma hipérbole dos efeitos no psiquismo de qualquer ser que desde sua infância encontra-se submetido à violência, à separação e à ruptura dos laços afetivos (VEXLIARD, 1999).

Observemos alguns desses traços. Entre suas atividades corriqueiras, ao invés de jogos, canções e histórias infantis, encontram-se os exercícios para "endurecimento do corpo" e "do espírito", em que eles ora espancam um ao outro dizendo que "isso não dói", ora revezam-se num jogo onde um é o cego e outro o mudo, aprimorando assim uma autossuficiência na qual é precisamente o olhar e a voz do terceiro que não deverão, sob qualquer hipótese, jamais entrar no circuito dessa *pulsão gêmea*. Um dia, por exemplo, decidem pedir esmola na rua. Uma mulher passa e lhes acaricia a cabeça; outra oferece biscoitos e uma maçã; uma terceira diz que lhes ensinará a trabalhar em troca de comida. "Nós não precisamos aprender a trabalhar, não precisamos do seu dinheiro [...] Estamos aqui porque queremos saber o efeito que a mendicidade tem sobre as pessoas" (Kristof,

1986, p. 37-38). Ao voltar para casa eles guardam os biscoitos e a maçã; da carícia eles não têm como se livrarem.

É nessa frase banal mas cortante, que vemos a supressão de qualquer gesto que possa introduzir um limiar de alteridade, um índice da metaforização paterna do desejo, ou mesmo uma triangularização edípica possível. No seu lugar, encontramos uma assimilação ávida dos códigos e hábitos sociais, permitindo-lhes o domínio daquilo que apoia o desejo do outro, que doravante pode ser torcido, domesticado, colonizado pela única lei que lhes foi transmitida: sobreviver. É através dessa exclusão do outro do circuito pulsional que os gêmeos conseguem não se inscrever no sistema educacional, obrigatório pelo regime comunista, não possuindo assim nenhum registro de sua existência em tal cidade, senão o próprio *Grande Livro*. Isto é, não apenas um autodidatismo, mas um auto-engendramento circunscreve a condição de possibilidade da narrativa.

No *Projeto de uma psicologia científica para neurólogos*, Freud (1895/1956) propõe o funcionamento econômico do psiquismo a partir da função de metabolização das impressões perceptivas exteriores em traços mnêmicos, cuja função trata de liberar uma parte do quantum de energia provindo do exterior, a partir da passagem do registro da consciência para o inconsciente. O psiquismo, segundo esse modelo, é uma complexa máquina de inscrição e transcrição cuja modulação entre os registros da percepção, consciência e inconsciente permite que tais traços possam circular na transitividade do psiquismo; condição *sine quoi non* para a gênese da realidade e da temporalidade psíquica.

Tomando *O grande livro* como metáfora dessa maquinaria psíquica, tudo se passa como se não pudesse existir nenhum intervalo entre inscrição e transcrição, acontecimento e escrita; suporíamos assim, que, por mais bem descritos que sejam os fatos, há uma fabricação contínua da realidade a ser apresentada de forma unidimensional e auto-engendrada. Isto é, estaríamos frente à uma produção totalitária da verdade que, ao mesmo tempo, diz dos efeitos de sua interiorização no psiquismo dos personagens. Espécie de alienação à ideologia imposta por um regime totalitário que é retomada pela alienação no super-ego da "Avó", que lhes garantiria a sobrevivência.

Será na passagem do primeiro ao segundo livro, que os gêmeos, já findando a adolescência, irão finalmente se separar a partir da fuga em exílio de um deles. Vemos precipitar-se, então, a lógica significante que sobredetermina os três títulos da obra, colocando o leitor frente à certeza antecipada de que ele foi propositalmente exposto à mesma alienação que o autor pretendia demonstrar na narrativa. *O grande livro*, *A prova* e *A terceira mentira* revelam-se ser o deslizamento significante que apresenta essa

entidade gêmea ao leitor, que somente num segundo e terceiro momento podem ser resignificadas. *A prova* parece ser uma resposta ao vazio deixado no final do *Grande livro* com a fuga ao exílio. No entanto, por que um livro escrito em nome da verdade, contendo somente "fatos reais" careceria de uma prova posterior, se tudo em sua escrita remete a auto-apresentação da verdade a si-mesma? *A terceira mentira*, por sua vez, remeteria a subversão final de todos os fatos então narrados que, contudo, não desvela a verdade destes, mas os enovela em uma nova versão dos fatos. Tudo se passa como se a autora aplicasse ao leitor a própria violência que impossibilita que estes fatos sejam conhecidos tais como aconteceram.

3. Manipulação do leitor: engajamento do outro num estado de alienação perpétuo

O gêmeo que agora passa a ser nomeado, Lucas, e que permanece na cidade fronteiriça com o Fora – índice máximo do que pode simbolizar o estrangeiro – fica imbuído de continuar escrevendo "O grande livro" que, tal como no primeiro tomo, não pode ser lido por mais ninguém. No entanto, descobrimos através de traços sutis que páginas são arrancadas, indicando que determinados fatos são reescritos de forma que somente o essencial possa figurar. Se no primeiro tomo lemos que não há sinal da existência dos gêmeos junto aos registros do governo local, o ato e o tempo de escrita de *A prova* – no qual a cidade encontra-se sob o controle do governo comunista – parece adquirir o sentido de resistência contra o esquecimento de sua história frente à censura do governo local.

Lucas continua a executar as tarefas cotidianas; abriga uma jovem com um filho, fruto do incesto desta com o pai. O filho, Mathias, cresce sob a mácula deste incesto, materializada numa má-formação produzida pela tentativa da jovem em esconder a gravidez. Mathias cresce deformado e claudicante, sendo abandonado pela mãe que migra para a capital e ele, passados alguns anos, suicida-se frente à impossibilidade de sentir-se amado. Incesto, abandono e suicídio, traços insistentes que parecem retomar a história do primeiro tomo, replicando-os na nova realidade. Ainda, traços do desenlace dos interditos fundamentais que estruturam tanto o psiquismo quanto a cultura e que não por acaso figuram aí como espécie de denúncia do esgotamento do pacto social regido pelo Estado soviético. *A prova* anuncia-se assim, não como uma ação psíquica de re-significação daquilo que teria sido excluído entre o processo de inscrição e transcrição psíquica, mas como uma nova censura.

Na *terceira mentira,* ao que tudo indica, encontramos uma diferença importante no que tange à narrativa; ela seria escrita por duas penas, pelos dois irmãos; o que pressupõe dois tempos distintos e um encontro entre eles. O fato de finalmente poder-se escrever "mentira", indica que o tempo de sua escrita é outro; o de uma distensão do regime totalitário. No entanto, o que ela revela, para além da existência da censura, é que a entidade gêmea nunca existira; Lucas T. e Claus T., o irmão que teria partido ao estrangeiro, nunca habitaram a cidade de S. com a "Avó"; aliás, sequer possuem registros oficiais de uma convivência. Mas definitivamente, assegura a existência de Klaus T. (grafado com K) na cidade de S. Isto é, a identidade de Lucas é que permanece sob a névoa opaca da suspeita.

Ao longo do terceiro tomo, "o grande livro*"* troca de autor e a história de ambos irmãos é mais uma vez reescrita. A causa da separação, outrora reputada à guerra e ao totalitarismo, desloca-se, finalmente, ao triângulo edípico; o "Pai" não está preso ou em combate, mas fora assassinado por uma crise de ciúmes da "Mãe", ao saber que este tinha uma amante. Sua raiva acaba por acometer um dos filhos, Lucas, ao acidentalmente baleálo na região do tórax. Lucas é internado na cidade de S., crescendo com uma má-formação que o impede de andar corretamente; ao passo que Klaus – escrito a partir de então com "K" – é criado pela amante do "Pai" morto, na capital. Posteriormente, Klaus assume os cuidados da "Mãe" que, após sua passagem ao ato, enlouquece e fixa-se melancolicamente no filho perdido, Lucas, o qual nunca mais reencontra.

Finalmente, tudo leva a crer que Lucas escrevera esse *mito gêmeo* como uma ficção testemunhal. Ele teria buscado uma forma de inscrever-se na história daquela comunidade, da qual teve que se exilar e cuja própria causa da separação familiar ele desconhece. Ao inventar uma entidade gêmea, auto-engendrada e não-edípica, ele sutura o vazio representacional de sua origem e do desejo parental, colocando no seu lugar uma hipérbole dos efeitos de um regime totalitário no psiquismo. Os traços de autoengendramento, sem filiação ou afiliação possíveis, são encontrados precisamente nas pistas deixadas pela falsificação escritural. Ao ser deportado, Lucas troca seu nome pelo do irmão, mas o inscreve com "C", verdadeira prova da falsificação de sua identidade; compreendemos, por conseguinte, a ausência de indícios de sua existência na cidade de S. No entanto, nada nos permite assumir quem é o autor no último tomo, ainda que fique sugerido pela modificação narrativa que seja Klaus quem o faça, após o encontro tão esperado entre os dois e a passagem do "grande livro" à suas mãos.

Frente a essa chave de leitura, duas hipóteses são dignas de nota: primeira, a manipulação do leitor orquestrada pela escrita da trilogia de Agota Kristof promove uma espécie de engajamento do receptor dos testemunhos na sustentação da narrativa, cujos efeitos de alienação são, ao mesmo tempo, causa e efeito da violência que engendra a escritura (Vexliard, 1999). Desta feita, Agota Kristof nos emprestaria igualmente uma pista sobre as disputas de memória inerentes à fabricação do testemunho; tudo se passa como se sua trilogia fosse um grande experimento do enlace sintomático entre verdade subjetiva e histórica, abordados no horizonte temporal de elaboração das comunidades implicadas nas catástrofes coletivas. Nunca é demais lembrar que o sentido do evento é re-significado pelo tempo da escrita que, por sua vez, é re-siginificado pelo tempo lógico de leitura da trilogia. Deslizamento metonímico que, no entanto, não encontra síntese ou suspensão, senão pelo efeito de leitura que o receptor deve impingir em busca de conclusão.

Segunda: o enredo da narrativa de Agota Kristof faz atentar a outro horizonte sintomático possível à escritura testemunhal, a saber, a *fabricação de um romance familiar* como tentativa de elaboração subjetiva e histórica. Em seu texto sobre as *lembranças encobridoras*, Freud (1899/1973) estipula que o encontro com o real da sexualidade pode ser tamponado ou escamoteado por imagens substitutivas criadas pela criança. Ele explica que essas substituições são o resultado da ação da repressão frente a conteúdos desagradáveis ou chocantes, devido a seu caráter sexual. Passando pela ação do recalque, esses conteúdos não seriam esquecidos, nos diz ele, mas omitidos pela cadeia associativa pré-consciente em sua formação de imagens. A criação de lembranças encobridoras passaria por um processo de censura, no qual os traços que suscitam afetos desprazerosos são transformados pelo sujeito em novelas e romances fantásticos que visariam enaltecer a história familiar. Desta feita, Freud afasta-se do binarismo "verdadeiro" / "falso", argumentando que para o sujeito essas imagens gozam de um estatuto de realidade, mesmo que seu caráter anódino ou prosaico coloque em questão a facticidade dessas lembranças.

A advertência freudiana ajuda-nos a compreender que numa produção testemunhal o que está em jogo são as condições subjetivas de emergência da realidade psíquica. Sustentamos a hipótese, portanto, de que a fabricação testemunhal pode apresentar uma simetria com um processo inconsciente de fabricação fictícia da origem. Não por acaso veremos esses impasses reproduzirem-se de forma estranhamente familiar no caso que estremeceu as comunidades europeias na década de 90.

4. O caso Wilkomirski : o testemunho como escrita de um romance familiar

Rachel Rosenblum (2001), em seu artigo *Um destino encobridor ou o homem que tinha dois destinos*, promove uma leitura crítica do testemunho de Binjamin Wilkormirski que havia espantado o mundo com seu livro, *Fragmentos*. *Uma infância.* (1939-1948). Wilkomirski publica em 1970 um testemunho com episódios lancinantes de sua infância no campo de concentração de Maïdanek, conhecendo grande sucesso em toda Europa. Não precisando nem a data, nem a circunstância de seu nascimento, o autor alega ter nascido em uma pequena cidade na Polônia e ter sido arrancado de seus parentes logo na terna idade, sendo deportado para os campos nazistas.

Dentre os episódios mais conhecidos da realidade concentracionária, encontramos em seu relato uma cena dantesca, na qual uma mulher morta dá a luz a um rato: "Eu vi! Eu vi! As mulheres mortas pariam ratos!" (WILKOMIRSKI, 1970, 83). Colocando-se como órfão da Shoah, ou pior, parido tal qual um rato, Wilkomirski foi rapidamente convidado a testemunhar em escolas, enquanto sobrevivente inconteste dos campos. No entanto, gradualmente, a veracidade dos fatos apresentados por ele foi sendo colocada em dúvida por certas comunidades europeias. Ao que tudo indicava, os episódios contados assemelhavam-se aos de outros testemunhos; todavia, a especificidade entre os campos de concentração e os de trabalho misturam-se; e sobretudo, indícios controversos sobre sua origem começam a emergir.

Essas suspeitas foram inicialmente levantadas, na década de 90, por algumas publicações do jornalista Daniel Ganzfried, cuja investigação foi seguida mais detalhadamente por outra jornalista, Elena Lappin (1999), editora da versão inglesa de *Fragmentos*. De forma resumida, essas investigações convergem na hipótese de que o pretendido Binjamin Wilkomirski se chama na realidade Bruno Doesseker, polonês, filho de uma mãe internada num manicômio, razão pela qual ele foi adotado por uma família suíça. Ele teria experimentado uma infância errática até sua adoção, mas sob nenhuma condição seria um sobrevivente dos campos. Seu testemunho seria assim, em uma coincidência tão espantosa quanto fascinante, uma repetição estrutural da trilogia de Agota Kristof. Se a autora húngara faz com que nos enredemos em seu *mito gêmeo* para nos demonstrar os efeitos de uma vida exposta à ruptura e à violência, a história de Bruno Doesseker, alias Binjamin Wilkomirski, parece demonstrar passados alguns anos o potencial crítico da trilogia.

Ademais, assim como a trilogia dos gêmeos, os sentidos de sua trama despontam no efeito de leitura de suas linhas: a partir da recepção social sua narrativa testemunhal

modifica-se indefinidamente, tal qual um *work in progress.* Acontece que "Wilkomir" é, na verdade, o nome de uma cidade polonesa destruída durante a ocupação nazista. Como sublinha Rosemblum (2001), no radical germânico "*will komme*" é impossível não escutar o "bem-vindo", o qual se reclama a própria narrativa. Bruno se auto-engendra o "Bemvindo", com vistas a ser recebido por qualquer comunidade que possa lhe ratificar sua história. Em sua investigação, Elena Lappin (1999) demonstra como a fabricação do testemunho de Bruno responde a um imperativo de se criar um romance familiar, no qual a figura da "vítima pura" e o lugar de origem se confundem ao opróbio do campo. Se para Ricard Vinyes (2009), o sujeito-vítima "é mais que uma pessoa (uma biogra, uma história); [ele] se converte em um ente, uma instituição universal que gera um espaço de consenso legitimado pela pena em relação à dor sofrida" (p.42), o caso Wilkomirski expõe a luz do dia as gramáticas morais da tentativa de construção desse consenso.

Na sequência de sua investigação, Lapin revela que Bruno sofrera de uma forte depressão, após o fim de seu primeiro casamento e a morte de seus pais adotivos, a qual o precipita a estudar a história da Shoah. Rapidamente, ele torna-se um colecionador e um pesquisador assaz dedicado à temática das crianças órfãs. Segundo a jornalista, ele provavelmente teria passado a *bricolar* elementos de sua infância junto a outros fragmentos recolhidos em sua pesquisa. Com o sucesso de seu livro, Bruno se improvisa psicoterapeuta de crianças sobreviventes da Shoah. Ele faz visitas às famílias, convenceos da importância de testemunhar publicamente, não sem oferecer seus serviços psicológicos, enquanto terapeuta de grupos. Doravante, ele não dispõe apenas de uma resposta a seus acessos depressivos face ao vazio de sua origem perdida (a posição da vítima pura), mas goza de uma "chave terapêutica" a utilizar junto às demais crianças abandonadas.

De um processo pontual de escritura de um romance familiar, Bruno passa gradativamente a uma performance contínua de sua nova vida, na qual os limites da atuação e da invenção apagam-se. Como descrito pela psicanalista Rachel Rosemblum (2001):

> É possível que se acredite em dados inventados sem, para tanto, renunciar aos [fatos], sobrepujar a contradição por uma clivagem, praticar uma dupla crença. Mas o que acontece quando essa dupla crença sai do domínio do privado para ser imposta aos outros? Quando a clivagem coexiste com uma apresentação pública de si? Quando o "eu sei bem" se associa ao "mas mesmo assim" da impostura? (p.850)

O caso Wilkomirski nos convoca a pensar a dimensão sintomática de "fabricações testemunhais-encobridoras" quando estas passam a ser recebidas em suas respectivas comunidades. Certamente, *Fragmentos* é uma impostura mas ele é bem mais do que isso: ele responde a um vazio na estruturação psíquica de Bruno Doesseker de não ter um lugar a lhe ofertar uma narrativa de sua origem para restituir-lhe uma genealogia de sua filiação. Na medida em que ele consegue construir-se um "testemunho-encobridor", Bruno projeta-se um destino, a partir do qual todo por vir passa a lhe restituir um sentido *a fortiori*. Para além da impostura, *Fragmentos* torna-se a superfície de realidade psíquica que sustenta seu pensamento e sentir. Mas não somente o seu...

5. A co-fabrição do testemunho

Eis que passados alguns anos, Bruno recebe uma carta de um certo Yaacov Moroco que, tendo assistido ao documentário *Wande List*, no qual figurava o testemunho daquele, escreve-lhe dizendo que havia perdido um filho chamado B*e*njamin. Nessa mesma carta, Moroco propõe que eles se encontrassem para esclarecer se haveria possibilidade de que ele fosse seu pai. Bruno, que havia descrito em *Fragmentos* uma cena chocante de um suposto assassinato de seu pai, aceita sem hesitações, não sem deixar transparecer seu desejo de encontrar o pai que lhe confirmaria publicamente sua montagem. A fabricação de seu romance familiar parece chegar ao cume: alguém para garantir *a fortiori* sua inscrição em uma genealogia, ainda que contrariando alguns aspectos de seu romance familiar. Eles encontram-se e decidem fazer um exame de DNA, cujo resultado confirma a impossibilidade de estabelecer-se um laço de consanguinidade entre Bruno e Moroco. No entanto, Bruno não desiste, ele quer crer apesar e contra tudo.

Rosemblum (2001) atribui a comunidade europeia a susceptibilidade de ter acolhido com fascinação uma história vitimaria de uma criança, cuja origem perdida confunde-se com o produto inumano da realidade concentracionária. É porque existe uma comunidade disponível a crer, que sua performance se valida e agrega-se de valor histórico. É porque há um Moroco que busca a identidade de seu filho perdido, que Bruno pode agir apesar e contra seu romance familiar, nesse duplo vínculo com a realidade. Mas, sobretudo, é porque existe uma dívida simbólica das comunidades judaicas, de não ter escutado os primeiros testemunhos de sobreviventes, que tamanha comoção foi possível. A psicanalista aproxima, assim, a figura de Wilkomirski àquela de Hurbinek, a criança descrita no primeiro testemunho de Primo Levi, cujo nome contém o radical *hourban* (catástrofe). Seria a voz de Hurbinek, impregnada no imaginário das comunidades judias,

que se faria escutar, em última instância, através das palavras, doravante audíveis, de Wilkomirski.

6. À guisa de conclusão

O caso Wilkomiski chama nossa atenção ao papel desempenhado pelo receptor nas produções testemunhais. Produzida de forma consciente ou não, a solidariedade entre audiência e testemunho, lembra-nos que o testemunho é sempre fruto de um cofabricação. Daí nossa hipótese que os *testemunhos-encobridores* não se limitem à dimensão da impostura perversa, ainda que possam suscitar relações de manipulação do outro. As condições sociais de recepção do testemunho são parte constitutiva de sua fabricação. Annette Wieviorka (1998) aborda precisamente o efeito de fascinação que os testemunhos passaram a suscitar após o período de silenciamento dos sobreviventes. Para além do sentimento de culpa da geração contemporânea aos sobreviventes, ela sublinha essa espécie de aura mística que Bruno soube explorar em diferentes contextos, cujos efeitos Pierre Nora nomeia a busca pela "verdade mais verdadeira que a verdade". Nesse sentido, o recurso à vitimização não é senão um dos mecanismos que procuram implicar o outro na legitimação de seu sofrimento.

Tanto Wilkomirski, quanto o personagem de Agota Kristof, deixam verdadeiras pistas de suas "falsificações", demonstrando aquilo que Seligman-Silva (2006) nomeou a "manifestação do real" no testemunho (p. 386). Wilkormirski quer, antes de tudo, crer na filiação que, ao mesmo tempo, vai de encontro e demonstra seu testemunho. Agota Kristof expõe o leitor à manipulação e os efeitos de alienação totalitária como espécie de expediente eficaz do enlace sintomático entre verdade subjetiva e histórica. No entanto, podemos pensar que ambos, no limite, podem provocar efeitos de "verdade subjetiva" no sujeito que testemunha, na medida em que este consegue desaglutinar-se do efeito injuntivo de "nada falar" provindo do torturador ou do regime totalitário, ou ainda, "do tudo dizer" que uma comunidade lhe impinge, como dever de memória, verdade e justiça. Sustentamos, com efeito, que tais produções sintomáticas só podem ser elaboradas no horizonte da relação entre as condições sociais de recepção de tais testemunhos e as tramas de reconhecimento que tais narrativas implicam.

Pensar o trabalho do testemunho em sua dimensão transitiva e transicional, abrenos a possibilidade de pensar tais pistas como um selo de sua proveniência entre o imaginário, simbólico e real, demonstrando a necessidade do sujeito sentir-se investido

num lugar de verdade pelo social. Seja como for, em tais casos, restará fazer o trabalho de luto, não somente de uma situação de desenraizamento e terror, mas igualmente o luto da necessidade da crença ela mesma.

Referências Bibliográficas

Antelme, R. (1957). *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard. (Publicado originalmente em 1947)

Benjamin, W. (1994). O Narrador. Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov. In *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas. Volume I. São Paulo: Brasiliense, p.197-221, (Publicado originalmente em 1936)

Benveniste, E. (1995). *O Vocabulário das Instituições Indo-européias.* Vol 2: Poder, Direito, Religião. (D. Bottmann, trad.). Campinas: UNICAMP.

Lapin, E. (1999). *L'Homme qui avait deux têtes*. Paris: Editions de l'Olivier/Seuil.

Levi, P. (1990). *Les naufragés et les rescapés*. Quarante ans après Auschwitz. Paris, Gallimard.

Ferenczi, S. (1989). Confusão de línguas entre adultos e crianças. In *Obras completas* (Vol. 4). São Paulo: Martins Fontes. (Publicado originalmente em 1933).

Freud, S. (1956). Esquisse pour une psychologie scientifique. In *La naissance de la psychanalyse, lettres à W. Fliess, notes et plans 1887-1902.* Paris: PUF. (Publicado originalmente em 1895)

_____. (1973). Sur les souvenirs-écran. In *Névrose, perversion et psychose*. Paris: P.U.F. (Publicado originalmente em 1899)

_____. (1998). Le trouble psychogène de la vision. In *Névrose, psychose et perversion.* Paris: PUF. (Publicado originalmente em 1910.)

_____. (1973). Moises y la religión monoteísta. In *Obras completas* (Vol. 3). Madrid: Biblioteca Nueva. (Publicado originalmente em 1939).

Lacan, J. (1985). *O Seminário XX*. Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Publicado originalmente 1975).

Kristof, A. (1986). *Le grand cahier*. Paris: Seuil.

_____. (1988). *La preuve.* Paris: Seuil.

_____. (1991). *Le troisième mensonge*. Paris: Seuil.

Nora, P. (2009). Memória: da liberdade à tirania. *Revista Musas.* v. II. n. 4, p. 6-10.

Rosemblum, R. (2001/3). Un destin écran ou L'homme qui avait deux destins. In *Revue française de psychanalyse,* Vol. 65, p. 850. 2001

Seliman-Silva, M. (2006). *História, memória, literatura* - O testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Unicamp.

Vexliard, H. (1999). Sous l'emprise totalitaire d'Agota Kristof. In *La résistance de l'humain.* (Org. Zaltzman, N.) Paris: P.U.F.

Vinyes, R. (2009). La memoria del Estado. In: VINYES, Ricard (ed.). *El Estado y la memoria:* gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia. Barcelona: RBA. p.23-66.

Wieviorka, A. (1998). *L'ère du témoin.* Paris: Plon

Wilkomirski, B. (1970). *Fragments.* Une enfance (1939-1948) Paris: Calmann-Lévy.