



Universidade de Brasília – UnB

Faculdade de Direito – FD

Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD

O que é testemunhar? Representação, trauma, inconsciente jurídico e silêncio

Edson Junio Dias de Sousa

Brasília

2022

Edson Junio Dias de Sousa

O que é testemunhar? Representação, trauma, inconsciente jurídico e silêncio

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Direito.

Área de concentração: Direito, Estado e Constituição.

Linha de pesquisa: Constituição e Democracia

Orientador: Prof. Dr. Cristiano Paixão

Brasília

2022

Universidade de Brasília – UnB

Faculdade de Direito – FD

Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGD

Dissertação apresentada à Banca Examinadora designada junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Direito.

Edson Junio Dias de Sousa

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Cristiano Paixão (Orientador)

Universidade de Brasília

Professora Dra. Vera Karam de Chueiri (Avaliadora)

Universidade Federal do Paraná

Professor Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro (Avaliador)

Universidade de Brasília

Professora Dra. Claudia Roesler (Suplente)

Universidade de Brasília

Brasília, 12 de abril de 2022

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, ele-próprio, um testemunho da delicadeza de algumas lembranças. Este trabalho, ele-próprio, um testemunho da ausência de várias pessoas. Este trabalho, ele-próprio, um testemunho da força de muitas saudades. Este trabalho, ele-próprio, um testemunho da persistência de certas faltas. Este trabalho, enfim, como a presença, na minha vida, da esperança, do afeto, do desassombro e da coragem que admirei em vocês. Assim agradeço:

A meus pais, Wiliana e Edson, e a tudo que ainda tenho a viver ao seu lado, pelo empenho em acreditarem que era possível estar aqui, por me ensinarem que nada se conquista sem amor e trabalho duro e por aquelas fotocópias de Machado que foram o primeiro passo,

Ao meu irmão, Gabriel, o mais gentil e persistente companheiro que pude ter, pela reinvenção cotidiana do significado de altruísmo, por ainda ser tão feliz encontrá-lo, onde quer que estejamos, e pelo Pepê, meu afilhado querido com já incríveis sete anos,

Aos meus avôs e avós, Heleno, Analha, Homão, Timarim e Sebastiana, nos quais agradeço a todos os meus tios, tias, padrinhos, madrinhas, primos e primas, por terem me mostrado como as raízes podem ser fortes e pelas agradáveis e esclarecedoras conversas,

À Marina, minha esposa e ela-própria meu lar e porto-seguro nesses anos todos, pela leveza com que construímos um lar tão nosso, o acerto do sim mais importante da minha vida e pela confiança em mim entre tantas transformações e desafios,

Ao Gamgan, Calvino, Lana, meus gatos, que me ensinaram tanto sobre a importância de redefinirmos, como humanidade, nossa relação com outros seres e por gostarem do meu colo,

À família da Marina, a quem agradeço nas pessoas do Samuca, do Samuel, da Cidinha e da Tetetinha e aos quais já me considero aparentado, pela paciência das muitas visitas adiadas,

À incomensurável sorte de ter, como amigos, pessoas que tanto admiro e às quais tornaram suportável o fardo, por vezes pesado, de viver longe dos meus familiares mais próximos (e já pedindo desculpas por ter a felicidade de não conseguir enumerá-los todos e todas): Mônica Fujimoto, Mário Sampaio, Izabella Passos, Felipe Goés, Stephanie, Felipe Pires e Marcos Ueda, por impregnarem cada momento da minha vida em Brasília de bem-querer e por tudo aquilo que vivemos e viveremos ainda; Jonathan Mariano, Nathália Amado, Brígida Mascarenhas e Jônatas Coutinho, por tantos domingos felizes; Eva Leones, Valéria Nunes, Rita Alves e Cida Caldas, pela parcerias literárias que transbordaram e se consolidaram como parcerias

existenciais; Carol Couto, Celina, Fernando Honorato, Matheus Utzig, Manoel, Liliane Reis, Laíse Cabral e vários outros queridos e brilhantes amigos do PPGD-Unb; Douglas Pinheiro, Guilherme Fonseca, Matheus Rocha, Marcus Bastos, Pedro Argolo, Sorhaya Allana, Antonio Maycon, Paula Baqueiro, Ana Paula Manrique, José Nunes, Henrique Bawden, Pedro Godeiro, Rafaella Baracho, Cássia Kinoshita e Alessandra Ferreira, por serem o que penso quando me refiro a Brasília; Clarissa Reis, Cristiane Gomes, Janaína, Leticia Naves, Rafael Vespasiano, Otávio Perrone, Ulysses Costa, Paula Branco e todos os meus parceiros de travessias literárias, À Universidade de Brasília, nas pessoas da Euzilene, do Chiquinho e do Roberto Aguiar, que me ensinou o alcance revolucionário de tudo que ainda não sei e a admirar suas possibilidades, assim como ao “Percurso, Narrativas e Fragmentos: História do Direito e do Constitucionalismo” e ao “Eixos, Planos e Ficções: Grupo Brasiliense de Direito e Arte”, os quais me rememoraram e demonstraram que pesquisa se flexiona sempre no plural,

Ao Conselho Administrativo de Defesa Econômica, vínculo de extraordinários seis anos e meio e que em muito excederam meus sonhos profissionais e expectativas, agradeço a alguns nomes na impossibilidade virtual de dizê-los todos: meus eternos amigos e primeiros chefes, Lucas Freire, Felipe Roquete, Andrea Nascimento, Ademir Figueiredo, mas também muitos outros colegas que se tornaram amigos ao longo desse percurso profissional ao qual sempre serei grato: Sofia Monteiro, Jade Vinagre, Paulo Eduardo Silva de Oliveira, Dario Neto, Ana Paula Guimarães, Luciana Ribeiro, Aline Rangel, Iara, Sérgio Reis, Fernando Martins, Ednei Nascimento, Diogo Thomson, Patricia Sakowski, Rodrigo Belon, Beatriz Belintani, Mauricio Bandeira Maia, Isabel Jardim, Guilherme Branco, Marina Tivoli, Julia Werberich, Rafael Parisi, Juliana Cavalcanti, Juliana Araújo, Braulio Cavalcanti, Andrey Vilas Boas, Lucas Barrios, Fernanda Garcia, Raquel Mazzuco, Flávia Tapajós, Yuri Brambila, Deborah d’Arcanhy, Nathália Serra, Paulo Riscado, Mário Marcassa; em especial, um terno e saudoso agradecimento ao GAB/PRES de então: Alexandre Barreto, Ana Luiza Mahon, Isabella Accioly, Rafael Muller, Carolina Andrade, Pedro Karam, Oleni Castro, Leidiana dos Santos, Daniel Bozon e João Tajara,

Ao Cristiano, meu orientador e exemplo notável de docente e de pesquisador; para a confecção do presente trabalho foi indispensável, sobretudo, sua zelosa e delicada orientação. Os erros e imprecisões e lacunas aqui contidos – e que muitas vezes dizem mais de um trabalho acadêmico, ao indicar os futuros – só são possíveis pela extrema paciência com um orientando entre Bartleby (que posterga, que prefere não) e Mal de Montano (que asfixia, que obsedia). Ademais, agradeço, em especial, Cristiano, por me ensinar tanto sobre como ser professor é gentilmente

se deixar ser roubado por seus alunos e alunas e, a partir disso, ter orgulho daquilo que em outras mãos tem algo de profundamente seu,

Ao Figueiredo & Velloso Advogados Associados pela paciência e generosidade com que receberam um mestrando em fim de ciclo, com que agradeço aos meus colegas e amigos Bruno Droghetti, Izabella Passos, Vítor Fuks, André Funtowicz e Danielle Souza,

À Banca, que delicadamente aceitou um trabalho lacunar ao ler um relato que só poderia adequadamente ser escrito por quem não pode escrevê-lo. Agradeço à erudição engajada com que me premiaram com sua leitura e pelas inúmeras críticas, sugestões e indicações,

Por fim, ao meu avô Homão, assim como ao Tininho, padrinho da minha esposa, falecidos em decorrência da atual pandemia de Covid-19 no Brasil, e que estiveram presentes, em sua ausência, nas páginas que se seguem; sobretudo em um trabalho que discute a permanência da falta, vocês serão, sempre, evidência e testemunha do amor que sobrevive para além de nós.

RESUMO

Este trabalho trata de duas interrogações, as quais desdubro, ao longo do texto, em várias outras: O que é testemunhar? Qual a relação entre testemunho e silêncio no direito? Assim, este estudo se divide em quatro grandes núcleos de questões que, por sua vez, fundamentam a divisão deste texto em quatro capítulos. Há um primeiro grupo de perguntas que relaciona o testemunho aos debates da representação e da catástrofe; há um segundo que o associa às discussões a respeito do trauma e da memória; há um terceiro que o vincula, mais propriamente, à matéria jurídica, à evidência e ao inconsciente jurídico do direito; e há um quarto, enfim, que busca compreender silêncio, repressão e o crime de desaparecimento forçado no âmbito da justiça brasileira. Isto posto, conclui-se, ao fim, que julgamentos marcantes expressam um fracasso necessário: justamente em suas insuficiências e em suas limitações articula-se um significado jurídico que, paradoxalmente, nenhuma categoria jurídica poderia expressar e incorporar em sua íntegra. Converter aquele sem-expressão em narração, aquele vazio de vivência em experiência transmissível, aquele choque catastrófico em percurso humanizador e transitivo, é, em última instância, a razão de ser, consciente ou não, de todo julgamento pioneiro e, idealmente, de todo julgamento. Com e contra a linguagem jurídica, talvez em seu colapso e em seu silêncio, é que o testemunho pode refundar seus limites e, em sua irredutibilidade, transpor as fronteiras do direito para além dele mesmo: ainda assim, apostando na força da vida e da palavra.

Palavras-chave: Testemunho; Representação; Trauma; Inconsciente Jurídico; Silêncio.

ABSTRACT

This work deals with two questions, which I unfold, throughout the text, into several others: What is witnessing? What is the relationship between testimony and silence in law? Thus, this study is divided into large groups of questions that, in turn, underlie the division of this text into four chapters. There is a first group of questions that relate testimony to the debates of representation and catastrophe; there is a second one that associates it with discussions about trauma and memory; there is a third that links him, more properly, to the legal matter, to the evidence and to the legal unconscious of the law; and there is a fourth, finally, that seeks to understand silence, repression and the crime of forced disappearance within the scope of Brazilian justice. That said, it is concluded, in the end, that outstanding judgments express a necessary failure: precisely in their insufficiencies and limitations, a legal meaning is articulated that, paradoxically, no legal category could express and incorporate in its entirety. Converting that lack of expression into narration, that emptiness of living into a transmissible experience, that catastrophic shock in a humanizing and transitive path, is, ultimately, the reason for being, conscious or not, of every pioneering judgment and, ideally, of every judgment. It is with and against legal language, perhaps in its collapse and silence, that testimony can refound its limits and, in its irreducibility, transpose the frontiers of law beyond itself: even so, betting on the force of life and word.

Keywords: Testimony; Representation; Trauma; Legal Unconscious; Silence.

Sumário

Introdução: testemunho, percurso e circularidade	11
1. Testemunho, catástrofe e representação	13
1.1 Etimologia do testemunho: testis, superstes e arbiter	14
1.2. Conceito do testemunho: mimesis e transbordamento	19
1.3. Shoah: catástrofe, língua e representação.....	28
1.3. Shoah: unicidade, evento-limite e hiperrealidade	30
1.5. Shoah: necessidade/impossibilidade da representação	33
2. Testemunho, trauma e memória	37
2.1. Etimologia e conceito do trauma: choque e ferida na memória.....	39
2.2. Trauma e real: transmissão e testemunha ética	41
2.3. Trauma e testemunho: percurso humanizador e transitivo	48
2.4. Trauma e testemunho: história do tempo presente e presentismo	51
2.5. Trauma e judicialização do passado: a era do testemunho	57
3. Testemunho, direito e inconsciente jurídico	62
3.1. Testemunho: rememoração, justiça e construção do presente.....	63
3.2. Inconsciente jurídico: narração, silêncio e sem-expressão	66
3.3. Palavra-ferida: trauma e inconsciente estrutural do direito.....	71
3.4. Linguagem jurídica: vítima, testemunho e autoridade semântica.....	74
3.5. Fracasso necessário: evidência e transmissibilidade	77
4. Testemunho, desaparecimento forçado e silêncio	80
4.1. Guerrilha do Araguaia: alteração no padrão repressivo.....	82
4.2. Guerrilha do Araguaia: extermínio, sigilo e desaparecimento forçado	84
4.3. Guerrilha do Araguaia: SIDH e Caso Gomes Lund	88
4.4. Acompanhando o silêncio: Caso Gomes Lund no Brasil.....	91
4.5. Desaparecimento forçado: silêncio, ele-próprio, como testemunho	93
Conclusão: testemunho e transmissão de algo para além de mim	97
Referências bibliográficas.....	100

“A homenagem é aqui a algo que testemunha a presença do humano – à majestade do absurdo.

E isso, minhas Senhoras e meus Senhores, não tem nome certo nem fixo, mas julgo que é...a poesia.”

[Paul Celan in “O meridiano”, 1960]

Introdução: testemunho, percurso e circularidade

Trata este trabalho de duas interrogações, as quais desdubro, ao longo do texto, em várias outras: O que é testemunhar? Qual a relação entre testemunho e silêncio no direito?

Assim sendo, algumas outras subjacentes e que, portanto, são segmentações daquelas mais fundamentais: O que significa se dizer que se presenciou algo? Como testemunhar o irrepresentável? O que é o real que subjaz ao testemunho? Como que se testemunha um trauma? Por que o testemunho se tornou tão central e tão onipresente culturalmente? Qual a relevância da crescente predominância do testemunho na contemporaneidade? Qual a significação do “eu vi, eu sobrevivi, eu ouvi”, como implícito ao testemunho, em juízo? Em qual instância alguém é designado para testemunhar e qual a extensão desse encargo? Pode o direito mediar, ainda que sob novas condições, a reintegração do passado? Como adequadamente recepcionar o testemunho e a partir de quais meios e procedimentos? Qual o significado à cultura e ao direito que a testemunha tenha de silenciar ou não tenha, propriamente, o que relatar? Testemunhar sobre o trauma pode converter o sem-expressão em narração? Como, em julgamento, permitir que o que não pode ser contado, o repetido silenciamento, seja transmitido a outros? Há, no e sobre o Brasil, julgamentos marcantes nos quais aquilo que se julga é não somente a aplicação do direito, mas, sobretudo, algo que foi reprimido pela instituição jurídica?

Como se verifica, há quadro grandes núcleos de questões que, por sua vez, fundamentam a divisão deste trabalho em quatro capítulos. Há um primeiro grupo de perguntas que relaciona o testemunho aos debates da representação e da catástrofe; há um segundo que o associa às discussões a respeito do trauma e da memória; há um terceiro que o vincula, mais propriamente, à matéria jurídica, à evidência e ao inconsciente jurídico do direito; e há um quarto, por fim, que busca compreender silêncio, repressão e o crime de desaparecimento forçado no âmbito da justiça brasileira. Nesse sentido, a divisão em quatro capítulos espelha, sobretudo, o testemunho em sua confluência de possibilidades e perspectivas. A busca de respostas plausíveis à cadeia supracitada de questionamentos será o fio condutor deste estudo.

Por fim, sublinho ao suposto leitor a circularidade incontornável deste trabalho. A possível tautologia e redundância deste texto decorre, para além das limitações próprias do empreendimento da escrita e da reflexão, à circularidade indispensável e irrecorrível entre os elementos básicos que orientam e articulam o testemunho em juízo, bem como à tessitura fundante deste feito: representação, trauma, inconsciente jurídico e silêncio. A importância

progressivamente maior do testemunho na linguagem jurídica contemporânea é, nesse sentido, expressão daquela outra mais crucial à vida entre mimesis, choque, justiça e direito.

Havia terra neles¹

Havia terra neles, e
escavavam.

Escavavam, escavavam, e assim
o dia todo, a noite toda. E não louvavam a Deus
que, como ouviram, queria isso tudo,
que, como ouviram, sabia isso tudo.

Escavavam e não ouviram mais nada;
não se tornaram sábios, não inventaram uma canção,
não imaginaram linguagem alguma.
Escavavam.

Veio um silêncio, veio também uma tormenta,
vieram os mares todos.
Eu escavo, tu escavas, e o verme também escava,
e quem canta ali diz: eles escavam.

Oh alguém, oh nenhum, oh ninguém, oh tu:
Para onde foi, se não há lugar algum?
Oh, tu escavas e eu cavo, e eu me escavo rumo a ti,
e no dedo desperta-nos o anel.

[Paul Celan in “A rosa de ninguém”, 1963]

¹ Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. No original: Es war Erde in innen, und/ sie gruben.// Sie gruben und gruben, so ging/ ihr Tag dahin, ihre Nacht. Und sie lobten nicht Gott,/ der, so hörten sie, alles dies wollte,/ der, so hörten sie, alles dies wusste.// Sie gruben und hörten nichts mehr;/ sie wurden nicht weise, erfanden kein Lied,/ erdachten sich keinerlei Sprache./ Sie gruben.// Es kam eine Stille, es kam auch ein Sturm,/ es kamen die Meere alle./ Ich grabe, du gräbst, und es gräbt auch der Wurm,/ und das Singende dort sagt: Sie graben.// O einer, o keiner, o niemand, o du:/ Wohin gings, da's nirgendhin ging?/ O du gräbst und ich grab, und ich grab mich dir zu,/ und am Finger erwacht uns der Ring.

1. Testemunho, catástrofe e representação

“*Niemand zeugt für den Zeugen*”. “Ninguém testemunha pela testemunha”. Paul Celan, em seu poema “Glória-cinza”, de 1967, em alguns poucos versos resume elipticamente a natureza única, intrasferível e, ainda assim, exigível e incontornável do testemunho.

Essas cinco palavras, sempre citadas, querem dizer: a testemunha está sozinha, pois ninguém pode testemunhar para ela. Não existe nenhuma outra pessoa com a qual ela possa compartilhar esse encargo. Entre aquele de quem foi testemunha e aqueles diante de quem testemunha, só há ela. Quanto mais se verifica a impossibilidade da “verdadeira” testemunha testemunhar, mais ela está sozinha. Ela é desde já ou desde sempre uma testemunha delegada ou de substituição, sobre quem recai, de modo cada vez mais pesado, o dever de ter que testemunhar, e não apenas por um dia, uma vez, mas até o fim da “radicalidade da morte” (HARTOG, 2015, p. 12-13).

Em se tratando de adequadamente se compreender a literatura da *Shoah*², da crítica das fontes empreendida pelos historiadores em seu ofício junto às testemunhas ou quando se julga o relato das testemunhas arroladas em algum tribunal ou corte, cada qual com suas idiossincrasias, limites e procedimentos – a centralidade do testemunho é evidente tão logo ver, ouvir e conhecer são equiparados como sinônimos (NESTROVSKI & SELIGMANN-SILVA, 2000). Sem catástrofe não há representação, bem como é impossível representá-la em seu excesso: mas entre catástrofe e sua representação ou na representação da catástrofe, há sempre alguma testemunha³ e há sempre algum trauma. O guia aqui conclamado, aquele que oportuniza sua narração e sua escrita, é o testemunho com sua reticente, quase inaudível, palavra-ferida.

Em vista disso, tem-se como ponto de partida uma inquietação transdisciplinar e que, em certa medida, é parcialmente endereçada por teóricos e críticos diversos, com eventuais confluências e dissensões, nas áreas do direito, da história e da literatura, ao menos

² A palavra holocausto tem origem grega (*holókauston*) e conotação bíblica; significa "sacrifício em que a vítima é queimada viva", ou "sacrifício pelo fogo". Foi usada na tradução grega da Bíblia para a palavra hebraica *oleh*, que designa um tipo de sacrifício dedicado a Deus, apresentando o mesmo significado entre os antigos hebreus. Pela sua significação, a palavra Holocausto é considerada inapropriada, mesmo em vista dela ter adquirido na historiografia e na literatura o sentido histórico expresso por *Shoah* (palavra hebraica que significa, literalmente, "destruição, ruína, catástrofe"). Este tampouco teria significado puramente secular, visto que nos textos bíblicos – e o Livro de Jó, embora não faça parte da *Torá*, é bom exemplo – a catástrofe seria enviada por Deus. Ademais, nas últimas décadas o termo Shoah tem sido mais utilizado, especialmente em decorrência do famoso documentário homônimo de Claude Lanzmann de 1985 (DANZIGER, 2007, p. 03).

³ Há, contudo, autores que definem a *Shoah* como evento sem testemunhas. Nesse sentido, Agamben, em seu célebre estudo, ressalta que “[a] testemunha comumente testemunha a favor da verdade e da justiça, e delas a sua palavra extrai consistência e plenitude. Nesse caso, porém, o testemunho vale essencialmente por aquilo que lhe falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As ‘verdadeiras’ testemunhas, as ‘testemunhas integrais’ são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que tocaram o fundo, os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. [...] Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. Isso, porém, altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista” (AGAMBEN, 2008, p. 43).

contemporaneamente: O que é testemunhar? O que testemunhar? Para quem testemunhar? Como testemunhar? Há, por conseguinte, uma série de possíveis questões a serem suscitadas, desde a perspectiva da testemunha, que transitam em torno da questão mais essencial do significado do testemunho e, passo seguinte, de suas repercussões e desdobramentos nos campos da história, da psicanálise, da literatura e, em especial, para o direito – foco fundamental deste trabalho.

Decerto, ao se buscar contribuições para seu entendimento em ramos diversos do conhecimento, é preciso que se compreenda adequadamente as diferenças, igualmente substanciais, do que significa testemunhar ante um juízo, ante um historiador ou ante ao leitor. Para tal, mas somente de modo aclarar o escopo da investigação, optamos por rastrear, neste trabalho, o repertório e as trilhas disponíveis a partir do debate que articula a presença da testemunha – seu impacto e seus limites, seus potenciais e suas insuficiências – em face de traumas individuais e coletivos decorrentes de grandes catástrofes ocorridas ao longo do século XX, com a *Shoah* sendo, por certo, o evento-limite e, portanto, catástrofe-modelo (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 75).

Nesse sentido, grande parte da literatura especializada adotada neste trabalho decorre de estudos relacionados à *Shoah*; contudo, se para autores tão diferentes entre si como Jacques Derrida, Eric Hobsbawm, François Hartog e Shoshana Felman, vive-se atualmente em uma “era das catástrofes”, talvez seja possível, com as mediações apropriadas, que se estenda as lições e conclusões decorrentes da leitura da *Shoah* ao direito e à leitura da realidade imediata.

1.1 Etimologia do testemunho: testis, superstes e arbiter

A teoria do testemunho, a partir do recurso à sua etimologia, estabelece um binarismo – ou, eventualmente, uma tríade, ao incluir o *arbiter* – sobre o lugar de enunciação dos narradores. Ao referir-se à proposição de Émile Benveniste em “Vocabulario de las instituciones indoeuropeas”, de 1969, a qual assinala abertamente duas formas de testemunho, “uma ligada a posição de um narrador terceiro, o *testis*, e outra marcada pela posição de um narrador primeiro, o *superstes*” (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 06), é possível ainda depreender-se uma terceira forma de narrar testemunhal: o *arbiter*, mediado pela fala do outro e, portanto,

circunscrita pelo ouvir e não pelo ver ou vivenciar. As três modalidades⁴ são, por certo, possibilidades e aspectos do gesto testemunhal a serem igualmente consideradas na literatura, na história e, sobretudo, no direito, com que é preciso compreendê-las mais detalhadamente.

De início, algumas considerações decorrentes da raiz latina do vocábulo *testis*, que para Ernesto Farias (1962, p. 994) possui três acepções: “a) associado ao sentido próprio e figurado: testemunho, depoimento; b) no sentido particular, representa o espectador; c) no plural: testículos⁵”. Ademais, Farias indica alguns usos do verbo que auxiliariam na compreensão do vocábulo, a saber, *testor*, *aris*, *ari*, *atus*, que significam testemunhar, dar um testemunho, desdobrando-se em atestar, afirmar e declarar. Verifica-se aqui, então, possíveis configurações e enquadramentos da tríade proferida por Benveniste em seu estudo.

A primeira acepção é orientada pela ação testemunhal, no testemunho em sua materialidade narrativa e, assim, enquanto descrição daquele que é o primeiro a relatar; o *superste* – o que sobreviveu, o sobrevivente, consoante a classificação de Benveniste (1983, p. 404) – abrange aquele primeiro que viveu a experiência e que a partir dela ou como sua consequência a transfigura em depoimento. Na segunda acepção, o testemunho organiza-se em torno da figura daquele que vê e presencia a ação narrada; é, nesse sentido, aquele que viu, aquele que pode dar testemunho enquanto testemunha ocular, com que se aproxima ao que Benveniste indica como *testis*, o terceiro, o que se propõe a testemunhar na condição de espectador. Em relação à terceira acepção, há algo primordial que a distingue das anteriores: enquanto aquelas outras duas se referiam somente ao singular, uma testemunha que viveu ou uma testemunha que viu, esta última, também decorrente dos estudos feitos pelo linguista francês, oportuniza a ideia de compartilhamento da ação testemunhal; testemunhar “não mais

⁴ “Vemos la diferencia entre superstes y testis. Etimológicamente testis es aquel que asiste como «tercero» (*terstis) a un asunto en que hay dos personajes interesados, y esta concepción se remonta al período indoeuropeo común. Un texto sánscrito enuncia: «todas las veces que dos personas estén en presencia, Mitra está ahí como tercera»; así, el dios Mitra es por naturaleza el «testigo». Pero superstes describe al «testigo», bien como aquel que «subsiste más allá», testigo al mismo tiempo que superviviente, bien como «aquel que está sobre la cosa», que está presente en ella” (BENVENISTE, 1983, p. 404).

⁵ Aqui deixa-se entrever, já em sua conceituação, a relação inicialmente biológica entre testemunhar e sua herança patriarcal como atestação: “[e]ntre os romanos o costume sofre modificação, na medida em que deixa de se referir ao outro e passa a se referir a si. Com essa transformação é como se estivéssemos diante de duas formas do testemunho: uma ligada à submissão ao senhor, na encenação do testemunho como prova de verdade (da lealdade) para com o outro, daí a necessidade de ir ao testis (ao testículo) de seu senhor. Outra ligada ao testemunho de si. Nessa, o servo precisa expor-se, não mais pelo outro, mas por si mesmo, para que todos possam entender que o testemunho, agora mais próximo da encenação de um ato de fala, é prova de verdade, ao ponto de se expor em público. Daí parece derivar os fundamentos da matriz performática da ideia de testemunho como o conhecemos na atualidade, bem como suas dimensões políticas e éticas, especialmente demarcadas a partir do século XX (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 9).

segundo uma individualidade, mas em nome de uma pluralidade de vozes” (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 06).

Nesse sentido, se o testemunho perlaborado⁶ pelo *testis* está cingido pela impossibilidade de narrar, dita impossibilidade se torna ainda mais evidente no *superste*: “necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcança entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares” (LEVI, 1988, p. 7-8). O testemunho, de algum modo, se transforma em exigência vital aos sobreviventes e, em algumas circunstâncias, coloca-se em conflito com outras necessidades básicas à vida humana. Comer, dormir, beber, trabalhar tornam-se, eles próprios, desimportantes em face daquilo que se testemunhou e daquilo que se deve testemunhar.

Para empreender seu testemunho, o narrador, seja ele *testis* ou *superste*, precisa perlaborar seu trauma de modo a que domine suas necessidades e seu desamparo, mas é com o narrador *superste* que se observa, em definitivo, o quanto é importante narrar: a vida do sobrevivente é associada intimamente à experiência que viveu e que agora rememora na forma do testemunho (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 11); o sobrevivente, que guarda o dever de não esquecer, emerge dos escombros, das ruínas às quais ele se afasta enquanto descreve insuficientemente a catástrofe. Ambigualmente, ainda que a *superste* oscile entre a necessidade e impossibilidade de narrar (SELIGMANN-SILVA, p. 87-91), somente quando consegue narrar, mediante a perlaboração do trauma, é possível que sua demanda se converta no fundamento de sua sobrevivência; tão-só ao confrontar, conectar e contrastar aquilo que viveu com aquilo que pode narrar ela, de fato, sobrevive e é sobrevivente (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 12).

É evidente o entrelaçamento entre dois tipos de testemunho, *testis* (terceiro) e *superstes* (sobrevivente), decorrentes da leitura imediata desenvolvida por Benveniste, mas ainda há outra

⁶ Elaborar ou perlaborar, nos termos do Vocabulário Contemporâneo de Psicanálise: “Na terminologia original alemã, Freud, empregou tanto *Verarbeitung* como *Durcharbeiten*. Ambos derivados de *Arbeit*, trabalho, literalmente significam trabalho esmerado (substantivo) e trabalhar continuamente (verbo). Esses termos costumam ser traduzidos para o português como elaboração e perlaboração. Na língua inglesa, *durcharbeiten* foi traduzido por *working through* que quer dizer trabalhar através de. Essas expressões indicam que o aparelho psíquico, através de um trabalho, consegue transformar o volume da energia pulsional, derivando-a para outro lugar do psiquismo ou ligando-a a alguma representação. Nos casos em que houver incapacidade de elaborar um excesso de estímulos, pode resultar uma neurose atual ou uma histeria, na qual a tensão sexual não trabalhada fica derivada em sintomas somáticos. Para Freud, de um modo geral, a ausência ou a deficiência da elaboração das pulsões, nas suas diversas formas, estaria na base de todas as neuroses e psicoses” (ZIZERMAN, 2008, p. 117).

forma ou modalidade de testemunho à qual o linguista francês trará à tona ao opor *testis* e *arbiter*⁷ e que, por conseguinte, concerne ainda explicitamente ao direito. O *arbiter*, consoante estudado por Benveniste, representa a figura da testemunha que ouve e julga estando alheia à experiência. Ao não participar diretamente da experiência, atua como o juiz que, externamente, examina a situação sem envolvimento direto, com que “conhece o fato somente graças aos testemunhos primários do que vê ou vive [...] [mediante] um trabalho de ajuizamento, um *arbiter*” (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 13). Isto posto, e aí reside seu interesse, em vista de se encontrar distante dos fatos ou do evento, o testemunho *arbiter* fixa e decide aquilo que deve ou não ser considerado na cena testemunhal, realizando, desse modo, um ofício de seleção mais evidente. Há, assim, um julgamento, uma deliberação a respeito daquilo que ouviu enquanto *arbiter* para que ditas apreensões e afetações sejam vertidas ou traduzidas em linguagem, em testemunho.

Resta ainda esclarecer, no que tange as duas ou três modalidades do testemunho descritas por Benveniste, acerca da possibilidade e, sobretudo, acerca da viabilidade do *arbiter* na esfera jurídica⁸. Em que pese o aparente vínculo imediato, Sarmiento-Pantoja (2019, p. 14) compreende que “a arbitragem a qual [se] refere se faz implicada na necessidade de construir continuidades de uma narrativa, e desse modo não se subjugava à verdade jurídica, que procura encontrar uma só versão dos fatos”. Emergem, aí, algumas questões pertinentes. Depreende-se de sua afirmação, primeiro, uma oposição implícita entre fato e ficção; segundo, oblitera-se o

⁷ “Estos pasajes indican claramente la diferencia entre *arbiter* y *testis*: el *testis* está a la vista y con conocimiento de las partes; el *arbiter* ve y oye sin ser visto. El personaje del Miles 1137 lo dice con toda claridad: si no se toman estas precauciones, bajo el ojo del *arbiter* ocurrirá todo sin que los actores lo sepan. No se invoca nunca, en justicia, el testimonio de un *arbiter* para cumplir una función testimonial; porque siempre es la idea de ver sin ser visto lo que ese término indica. [...] En efecto, el *arbiter* decide no según fórmulas ni leyes, sino por sentimiento propio y en nombre de la equidad. El *arbiter* es en realidad un *iudex* que actúa en tanto que *arbiter*; juzga apareciendo ante las partes, viniendo de fuera como alguien que ha asistido al asunto sin ser visto, que puede, por tanto, juzgar libre y soberanamente el hecho, fuera de todo precedente y en función de las circunstancias. Esta relación con el sentido primero de «testigo que no era tercero en discordia» permite comprender la especialización del sentido de *arbiter* en la lengua jurídica” (BENVENISTE, 1983, p. 310).

⁸ Sarmiento-Pantoja compreende, contudo, que o testemunho *arbiter* não seria aplicável ao direito visto que : “[é] preciso deixar claro que não tratamos aqui o testemunho *arbiter*, como pensa o campo jurídico, pois na esfera jurídica, existe uma preocupação em extrair a verdade, para desvendar um crime e encontrar – e punir – os culpados. Apenas propomos pensar o testemunho *arbiter* como parte das perlaborações de um indivíduo que de certa maneira performatiza o trabalho de um juiz; um indivíduo que diante dos fatos a ele relatados, deve tomar decisões sobre a matéria recordativa e nesse percurso se faz necessário que ele ateste o testemunho a ele relatado e avalie se acata ou não os conteúdos narrados ou se os acata parcialmente. Dessa forma o testemunho construído na perspectiva *arbiter* precisamente funda-se sobre a ideia de juízo, na medida em que arbitra acerca da sobrevivência da matéria recordativa – o que deve sobreviver, como deve sobreviver, pois o narrador ao apreender aquilo que ouve, tentará transmitir o que considera a verdade, mas o contrário também é possível, pois se há algo que não entende ou não aceita, modelará seu testemunho para que o mesmo seja mais bem recebido pelos outros” (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 14).

significado radical do direito enquanto *locus* apto a acolher vozes dissonantes e, neste caso, testemunhos diversos; e, terceiro, ignora-se que também o direito é permeado por linguagem⁹ e que, ainda que com determinadas peculiaridades, condiciona e seleciona quais relatos e narrativas integram e modulam seus comandos (WARAT, 2000; AGUIAR, 2004).

Os operadores jurídicos estão condenados a profissionalmente interpretar e criar linguagens pelo resto de suas vidas. O surpreendente é que a linguagem é ignorada na formação dos juristas brasileiros. Dela só se exige a correção ortográfica, a obediência às regras sintáticas e o desenvolvimento de um estilo pleno de frases-padrão e bordões sempre esperados, que alguns tem o atrevimento de chamar de linguagem técnica. [...] Assim, a linguagem – que seria um instrumental de desvendamento dos problemas, da urdidura de novas compreensões, de criação de interpretações renovadas –, pelo uso da linguística e da semiótica, resvala para o senso comum, que nada mais é do que o entendimento dominante em dada sociedade (AGUIAR, 2004, p. 73)

Isto posto, o *arbiter* importantemente tangencia o testemunho em seu aspecto jurídico: O que é testemunhar? O que testemunhar? Para quem testemunhar? Como testemunhar? São, sobretudo, interrogações e questionamentos sobre a validade e sobre a eficácia do testemunho em cortes e julgamentos. O direito, nesse sentido específico, assemelha-se àquele segundo, ouvinte da *testis* e da *superstes*, que pode autenticar ou desautorizar o testemunho.

Assim sendo, temos, com o *arbiter*, uma modalidade ou forma de testemunho constituída por um narrador que somente ouviu a narrativa: o testemunhante, a testemunha da testemunha; aquele que dá validade e legitimidade – e, quem sabe, legalidade – ao testemunho; aquele que, ao ouvir, é apto a replicá-lo, avaliando seu relato criticamente e, ato contínuo, selecionando aquilo que lhe interessa narrar e determinando as condições e aquilo que se escutará, seja ouvindo o *testis* (terceiro, que viu), seja ouvindo o *superstes* (primeiro, que sobreviveu). Como pensar, com e contra Benveniste e Sarmiento-Pantoja, o *arbiter* (segundo, aquele que ouviu) no âmbito jurídico? Como recepcioná-lo adequadamente e a partir de quais meios e procedimentos? Como assimilar e incluir no rígido discurso jurídico dito conjunto de memórias protéticas em sua radicalidade? Nada obstante alguns obstáculos ou, aliás, justamente deles derivando sua relevância, sem o *arbiter*, sem o outro, não há testemunho (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 15).

Todo testemunho precisa de um arbiter para reconhecê-lo como testemunho, além de que a condição arbiter já está indiciada na necessidade da audição, a necessidade de

⁹ Há, contudo, diferenças importantes entre a linguagem jurídica e a linguagem artística enquanto veículos de comunicação: “[n]ão acredito, de minha parte, que o julgamento de Eichmann - ou qualquer julgamento - pode ser reduzido a, ou classificado como, a representação ou o drama de um trabalho de arte. Há pelo menos uma diferença crucial entre um evento do direito e um evento da arte, não importa quão dramáticos ambos possam ser: um trabalho de arte não pode condenar à morte. Um julgamento, diferentemente da arte, é fundado na violência jurídica sancionada e tem o poder (e às vezes o dever) de decretar (FELMAN, 2014, p. 206).

um outro que se disponha a receber o testemunho, independente do destino que dará a matéria recordativa recebida. Isso porque o testemunho necessita ser gerido na interação com o outro, em busca da partilha, mas também da legitimação do que está sendo narrado (SARMENTO-PANTOJA, 2019, p. 15-16).

1.2. Conceito do testemunho: mimesis e transbordamento

Pensar o conceito de testemunho, em especial, com suporte nos apontamentos de Benveniste sobre sua etimologia relacionada a *testis* (terceiro, que viu), *superstes* (primeiro, que sobreviveu) e *arbiter* (segundo, que ouviu) (1983, p. 404), supõe, de início, uma complexa trama de registros e de distintas abordagens e formas de expressão – histórica, jurídica, filosófica, sociológica, antropológica, artística e etc. Desse modo, pensar o conceito de testemunho implica considerações essenciais a respeito “[d]a possibilidade de reconstituição linear dos factos; a ligação entre *biografia* e a *história*, entre o *singular* e o *universal*; a afirmação da *verdade* através de um modo literal do *discurso*; o *fracasso da linguagem* perante certas *experiências extremas*” (VILELA, 2010, p. 144, grifos nossos).

Assim, e ainda no campo conceitual, Ricoeur descreve seis componentes, seis características essenciais ao gesto testemunhal, a saber, (i) a confiabilidade presumida: “[a] fenomenologia da memória confrontou-nos muito cedo com o caráter sempre problemático dessa fronteira [entre realidade e ficção]” (2007, p.305-306). A noção de fronteira já pressupõe o amálgama, a impureza e, ato contínuo, a desconfiança. Para (tentar) transpor a fronteira, o gesto testemunhal demanda um (ii) triplo dêitico: *eu estava lá* (1ª pessoa do singular, tempo passado, oposição ao *aqui* e *não-lá*). Dita fórmula, típica do testemunho, objetiva assegurar a plenitude da fala. Assim, aciona-se a (iii) dimensão fiduciária da operação testemunhal: *eu estava lá; logo, acreditem em mim*. O valor do que se diz está vinculado diretamente à confiança depositada pelo interlocutor (2013, p.305-306).

Ademais, se depende da confiança, se não há provas para além do próprio relato, instaura-se de imediato a (iv) dúvida. A desconfiança e a suspeita abalam e constroem o testemunho, que se reforça, também, a partir de *outros: eu estava lá, acreditem em mim*, agora somado ao *se não acreditam em mim, perguntem a outra pessoa*. Outrossim, apesar das enormes diferenças possíveis referentes à forma do relato, um testemunho se estabelece em sua (v) ipseidade, isto é, em sua singularidade absoluta: “[a] testemunha confiável é aquela que pode manter seu testemunho no tempo” (RICOEUR, 2007, p. 305-306). O testemunho deve,

nesse sentido específico e a partir daquelas componentes sumarizadas por Ricoeur, invariavelmente ser passível de se repetir discursivamente (SALGUEIRO, 2013, p.305-306).

Como última etapa ou característica do gesto testemunhal, Ricoeur registra o (vi) intercâmbio das confianças, o vínculo fiduciário que consolida o sentimento de pertencimento a uma comunidade de homens e mulheres que foram afrontados por uma mesma catástrofe e que, portanto, mediante a crítica dos relatos potencialmente divergentes, abre caminho do testemunho ao arquivo (2013, p.305-306): “[p]ara virar arquivo, o testemunho precisa ser lido na perspectiva historiográfica, mas – e esse mas é decisivo – desde sempre como testemunho, com a marca indelével, insubstituível de ser testemunho: subjetivo, autêntico, lacunar” (SALGUEIRO, 2013, p. 305-306). Por conseguinte, em Ricoeur, o testemunho manifesta-se a partir de uma confiabilidade presumida, de um triplo dêitico (*eu estava lá* como objeção ao *aqui e não-lá*), de uma dimensão fiduciária do gesto testemunhal, da existência da dúvida ou desconfiança do outro que o constrange, de sua singularidade absoluta e, por fim, como intercâmbio de confianças que demarcaria uma comunidade daqueles atingidos pela catástrofe.

Assim, a figura da testemunha (*testis, superstes* ou *arbiter*) e, por sua vez, o conceito de testemunho, ao configurar-se, por definição, enquanto um gênero híbrido do discurso¹⁰, provoca necessariamente alguns deslocamentos fundamentais em vista de imbricar “uma estranha relação entre a dimensão gnoseológica (que implica a questão do erro), a questão moral (que supõe a questão da mentira) e a dimensão narrativa (que aponta para a questão da ficção)” (VILELA, 2010, p. 145). Por conseguinte, não há que se falar propriamente no gênero testemunho.

Nesse sentido, a relevância da testemunha, conforme a vê Todorov ao discutir o que ele entende enquanto os abusos da memória, é que ela emerge em nossas sociedades como o indivíduo que articula e organiza, desde o presente, traços e reminiscências daquele passado – presentificado, portanto – que compõe sua vida (2008, p. 141). A testemunha, nesse sentido específico, deve ser compreendida como aquele sujeito que processa, seleciona e materializa, solitariamente, as recordações que oportunizam seu status de *testis, superstes* ou *arbiter*.

[A testemunha é] um indivíduo que convoca as suas recordações para dar uma forma, isto é, um sentido, à sua vida, constituindo assim, para si, uma identidade. Cada um de nós é a testemunha da sua própria existência, relativamente à qual constrói uma

¹⁰ Há, no testemunho enquanto gênero híbrido e em relação à resistência à qual a atestação no direito lhe opõe, uma repetição traumática que silencia e reencena, sobretudo, o lócus patriarcal de sua enunciação.

imagem, omitindo certos acontecimentos, retendo outros, deformando ou acomodando ainda outros. Este trabalho pode sustentar-se através de documentos (traços materiais), mas ele é por definição solitário (TODOROV, 2008, p. 141).

Assim, quando a testemunha considera que suas recordações devam adentrar o espaço público, servindo eventualmente à formação de um grupo alargado e daquilo que Halbwachs intitulara como comunidade afetiva indispensável à sustentação e preservação da memória coletiva¹¹, dita “abertura do espaço íntimo a um espaço não privado produz um *testemunho*, isto é, um tipo de discurso sobre a presença dos traços do passado no presente que concorre com o discurso histórico (VILELA, 2010, p. 153). Não há, assim, propriamente isso que se convencionou como memória coletiva; a memória, entendida em seus traços mnemônicos, é, por excelência, sempre individual e solitária. Aquilo que nominamos, portanto, como memória coletiva trata-se de um discurso performado no espaço público espelhando, ao menos parcialmente, a imagem com que uma comunidade ou grupo social busca forjar de si (TODOROV, 2008, p. 145).

Consiste nisso, aliás, o cerne das reservas de parte considerável dos historiadores quanto ao valor de verdade¹² dos testemunhos – e sua oposição, mais ou menos explícita, à memória, à memória coletiva e a conceitos correlatos –, com que se perde de vista, nesse tipo de ressalva genérica, que ao se reconhecer e ao se examinar o discurso da testemunha, não se dá prevalência deste sobre o discurso histórico – o qual opera por mecanismos e procedimentos distintos decorrentes da crítica das fontes¹³ que historiadores devem empreender –, mas, antes, reforça-se sua recíproca complementaridade (TODOROV, 2008, p. 143).

O que alguns historiadores vislumbram enquanto uma indevida contaminação do discurso verídico pelo discurso ficcional ignora aquilo que Ricoeur afirmava ser a estrutura pré-narrativa da experiência temporal (1994, p. 85-101). “Na confrontação com a ficção dos outros

¹¹ Halbwachs (2006, p. 39) salienta que a memória “é resultado do movimento do sujeito no ato da memorização, como também é ação dos diversos grupos sociais em suas histórias, o passado e presente”, com que a memória coletiva emerge enquanto componente indispensável à vivência social por fornecer fundamentos para que, a partir do passado em reconfiguração permanente, interpretem seu presente e projetem algum futuro.

¹² “O termo ‘verdade’ pode servir aqui, mas na condição de lhe ser atribuído um novo sentido: não mais uma verdade de adequação, de correspondência exata entre o discurso presente e os factos passados [...], mas uma verdade de desvelamento, que permita apreender o sentido de um acontecimento” (TODOROV, 2008, p. 135).

¹³ A respeito da crítica das fontes empreendida pelos historiadores, Proust destaca que “[a]s regras da crítica e da erudição, a obrigação de fornecer suas referências, não são normas arbitrárias; certamente, elas instituem a diferença entre o historiador profissional e o amador ou o romancista. No entanto, sua função primordial consiste em educar o olhar do historiador em relação a suas fontes; se quisermos, trata-se de uma ascese e, de qualquer modo, de uma atitude aprendida, não espontânea, mas que forma uma disposição de espírito essencial para o desempenho do ofício” (2017, p. 61).

[...] tomamos consciência da dimensão narrativa de toda a existência, isto é, tomamos consciência de uma proximidade que decorre de todos vivermos ficções” (VILELA, 2010, p. 154-155). A ficção do real prevista por Ricoeur, contudo, não significa serem todas as ficções válidas e coetâneas entre si, visto que cada uma delas mantém sua singularidade em relação ao seu próprio passado, bem como que há, entre o nível integralmente íntimo e o nível histórico, totalmente disponível ao público, inúmeros outros níveis intermediários de narração entrelaçados e entretecidos entre si e, por excelência, plurais (RICOEUR, 1994, p. 125-131). Também o testemunho, ao estabelecer seu relato em relação à presença de um outro, partilha e expressa a estrutura pré-narrativa da experiência temporal moldando-se “entre a discordância dos tempos singulares e a sua reconciliação nas narrações realizadas a várias vozes” (VILELA, 2010, p. 155).

A tensão, traduzida no testemunho e em sua relação por vezes conflituosa com o discurso histórico, decorre justamente pelo modo como os atores envolvidos na interpretação e na reconstrução do passado se relacionam perante a trama da memória e do esquecimento¹⁴. A memória, como se sabe, implica seleção e esquecimento, mas algumas oblitterações e ausências são intoleráveis sob a ótica da *testis*, *superstes* ou *arbiter*. Nesse sentido, consoante assinala Arlette Farge, os historiadores do tempo presente¹⁵ confrontam-se a todo instante, em seu ofício, com a presença da testemunha. Em especial, a partir da intensificação do uso público do passado, com o rosto da vítima e do sobrevivente (HARTOG, 2015, p. 05).

Em face deles e da coerência do discurso histórico que querem construir, colocam-se as testemunhas do passado, ainda vivas, muitas vezes vibrantes de lembranças e de questões sem resposta. O testemunho e a objetividade da história parecem então se contradizer, enquanto se corre o risco de que um conflito se estabeleça, por vezes doloroso, entre memória e história. A memória, bem o sabemos, é um teatro pessoal e se fabrica através de reconstituições íntimas ou míticas que podem embaraçar o historiador. Com efeito (e o debate agora é atual) a memória não é a história; sua irrupção é frequentemente julgada embaraçante pelos profissionais de uma história

¹⁴ História e literatura, na asserção da autora francesa, “não dois gêneros narrativos que não se confundem, não se anulam e têm, claro está, necessidade um do outro. Nenhum dos dois deve engolir o outro. Nem dos dois tem preeminência em relação ao outro. [...] Mesmo reformulada, revisitada incessantemente porque reinterrogada pelo presente, a história é, a cada época, o relato ponderado dos acontecimentos, aquele que evita sua falsificação e a vergonha das derrapagens flagrantes ou das denegações mortíferas” (FARGE, 2009, p. 68).

¹⁵ Quando indagado sobre o que é a História do Tempo Presente, Henry Rousso afirmou, em entrevista de 2009 que “[e]ssa denominação está associada à criação [d]o Instituto de História do Tempo Presente (IHTP) [...] entre 1978 e 1980 e [que] tinha por objetivo trabalhar sobre o passado próximo e sobre a História Contemporânea no sentido etimológico do termo, ou seja, uma História (...) na qual o historiador investiga um tempo que é o seu próprio tempo com testemunhas vivas e com uma memória que pode ser a sua. A partir de uma compreensão sobre uma época que não é simplesmente a compreensão de um passado distante, mas uma compreensão que vem de uma experiência da qual ele participa como todos os outros indivíduos. São a partir dessas constatações que no fim dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, há todo um movimento na França e em muitos outros países europeus, para lançar e relançar o estudo da História Contemporânea” (ROUSSO, 2009, p. 01-02).

que deve dar o relato coerente, ordenado e verídico do que se passou. A testemunha, clamando sua fala, parece submergir o historiador por um derramamento demasiado vivo de seus sentimentos, por uma memória demasiado sensível, demasiado dolorosa ou mesmo deformada que distrai ou extravia a fabricação do discurso histórico (FARGE, 2015, p. 77-78).

A partir daquilo que ficou conhecido enquanto a “era da testemunha”, conforme denominado no livro da historiadora Annette Wieviorka, as testemunhas ocupam lugar central no estabelecimento de qualquer história ao menos desde o processo de Eichmann em Jerusalém: “[r]econhecida, procurada, presente, até mesmo onipresente, essa testemunha é menos o *testis* e mais o que o latim designava como *superstes*, isto é, aquele que se detém na coisa mesma ou aquele que subsiste para além dela, aquele que sobreviveu (HARTOG, 2015, p. 06).

Há, portanto, com o testemunho da *Shoah* uma redefinição das condições de possibilidade da história e, sobretudo, da história do tempo presente que lida com as consequências oriundas de contextos de violência extrema (HARTOG, 2014, p. 39). Evidencia-se algo que se relaciona com a própria ideia de contar e narrar uma história ou em como um evento catastrófico implica enquanto um de seus desdobramentos mais duradouros – rastro e elemento essencial do contemporâneo – sobreviventes para testemunhá-lo a partir da literatura e das artes que sucederam à *Shoah*, enquanto fonte de historiadores do período ou na condição de testemunha em juízos perturbados e constrangidos pelo trauma (FELMAN, 2014). Conforme nos rememora Hartog, “desde o processo Eichmann, testemunhas e vítimas, ou seja, as testemunhas como vítimas, vieram à luz do dia. A autoridade da primeira se viu reforçada pela qualidade da segunda” (2015, p. 06).

Assim, em especial em se tratando da história do tempo presente e em relação à interdependência entre memória e história¹⁶ (BARROS, 2009, p. 35-36), com evidentes implicações também jurídicas, Ricoeur ressalta que a memória delineada por atores variados – e dos quais depende a produção do discurso histórico desde sua gênese¹⁷ – deve ser examinada

¹⁶ A despeito de um complexo e amplo debate sobre as confluências, mas especialmente sobre as diferenças entre ambas, em geral historiadores – da origem da disciplina historiográfica até a contemporaneidade –, as opõe em diversos níveis. Mesmo autores que as articulam a partir de sobreposições recíprocas, para tal, as constituem enquanto formas distintas de relação de indivíduos e sociedades com o passado. Assim, se tradicionalmente a memória termina onde começa a história, recentemente a distinção foi reativada para que se declarasse – contrária ou favoravelmente – a invasão da história pela memória (BARROS, 2009, p. 35-36).

¹⁷ Luiz Costa Lima (2006), tendo em consideração sobretudo as obras de Homero, Heródoto e Tucídides, propõe importantes reflexões ínsitas ao controverso parentesco – em sua opinião, insuficientemente teorizado desde sua emergência inicial na Grécia – entre discurso poético e discurso histórico, com que formulará alguns *standards* distintivos. Para o crítico literário, a escrita da história (sobre um determinado fato) estaria irremediavelmente subordinada ao ponto de vista que precede sua compreensão e, por consequência, teria como aporia fundante a descrição exata, a *verdade*, sobre um qualquer *houve*, enquanto que o discurso ficcional (sobre um determinado fato) relacionar-se-ia menos com postulações de autenticidade ou veracidade que com a ideia – mais operativa na

e analisada criticamente, mas não limitada exclusivamente ao *topos* tradicional da desconfiança em abstrato que pretende desconsiderar o testemunho. Memória, história e testemunho são componentes equipotenciais, ainda que distintos, daquilo que o historiador francês sublinha com o traço do passado (RICOEUR, 1999, p. 71).

A memória plural e pública que alimenta o trabalho do historiador caracteriza-se pelo estudo privilegiado do testemunho e pela possibilidade de comparar entre si as diferentes informações das quais depende a credibilidade do relato histórico. Põe-nos em presença do acontecimento, tendo presente não tanto o problema da semelhança entre este e o relato em questão (problema do vestígio, herdado da tendência tradicional a identificar a memória com o sinal ou a marca), quanto a confrontação dos diferentes graus de fiabilidade dos testemunhos (RICOEUR, 1999, p. 71).

Ainda com Ricoeur, percebe-se que o esclarecimento do problema do testemunho vincula-se, portanto, ao abandono do problema da semelhança, com que o testemunho se afigura como uma estrutura de transição entre a memória e a história: “não há que perguntar se um relato se parece com um acontecimento, mas se o conjunto dos testemunhos, confrontados entre si, resulta fiável. Se for esse o caso, podemos considerar que, graças à testemunha, ‘presenciámos’ o acontecimento contado” (RICOEUR, 1999, p. 79).

Mas o que significa, efetivamente, dizer que se presenciou algo? O que é expresso quando se diz que um testemunho pode ser considerado relato verídico daquilo que aconteceu? Para tal, nos termos de Silvina Rodrigues Lopes, seria necessário supor “uma linguagem que permite a afirmação da verdade através de proposições que – ao descrever um facto – concretizam a sua repetição [...] [e] que produz a dizibilidade de fatos e experiências que existem no exterior da linguagem” (2000, p. 22). Como se fosse possível, portanto, uma forma exata de reprodução, de dizer as coisas, isenta de quaisquer transbordamentos ou insuficiências, e como se pudesse existir uma integral reposição dos acontecimentos.

Como nos apresenta Vilela (2010, p. 145), o testemunho não pode ser articulado com a possibilidade de um discurso logocêntrico¹⁸ no qual a verdade surge como normatividade de

literatura – da *verossimilhança*, sobre um qualquer *podéria* (COSTA LIMA, 2006, p. 112-157). Assim, se a querela entre história e ficção é de longa data, com Luiz Costa Lima fica evidente, também, que um único fenómeno pode ser abordado por saberes e sob critérios diferentes, a partir de parâmetros ou métricas (algumas vezes) destoantes entre si: a história invariavelmente guardaria uma face oculta, um lado não sondado, ao passo que a ficção “suspendendo a indagação da verdade, se isenta de mentir” (COSTA LIMA, 2006, p.156).

¹⁸ Derrida começa sua “Gramatologia” destacando o vínculo essencial no ocidente entre seu conceito de logocentrismo e o que chamará de filosofias da presença. “Já se presente, portanto, que o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como eidos, presença como substância/essência/existência (ousia), presença temporal como ponta

um critério a cumprir. O testemunho, como usualmente compreendido, sobretudo no direito, está vinculado a uma certa ideia de homem e de humanidade, da ideia profundamente moderna de seu lugar no mundo e de sua relação com a natureza e no cosmos (p. 169).

Sob o ponto de vista histórico e jurídico, a lógica do discurso testemunhal supõe a constituição de um discurso verdadeiro onde a verdade se define [...] sob uma perspectiva epistemológica (a verdade do testemunho em oposição ao erro) e sob uma perspectiva moral (a verdade do testemunho em oposição à mentira). Neste contexto, o sentido do testemunho decorre de um dever da verdade onde a verdade é perspectivada como uma entidade lógica (específica de um discurso onde se sublinha a generalidade e a universalidade dessa verdade passível de ser enunciada) que se sustenta numa ideia de verdade enquanto entidade substancial (VILELA, 2010, p. 169).

Por implicar um registro que lida ou pretende lidar com a reconstrução de fatos, há, em juízo, certas condições de possibilidade de um relato verídico através da figura de um testemunho formal, daí, portanto, não se lidar, no âmbito jurídico, com seu transbordamento; como se a narração permitisse, em qualquer instância, uma transitividade linear e sem mediações entre a experiência e sua expressão ou representação (VILELA, 2010, p. 168-169).

Dito posicionamento inviabiliza que o testemunho se apresente, em juízo, mas também na literatura e na história, em sua radicalidade. É como se o direito não fosse fenômeno também linguístico, como se fosse possível isolá-lo enquanto texto das contaminações da ficção ou como se fosse texto que não quer ou não pode, idealmente, ser lido enquanto texto. O atributo formal de verdade permeável ao testemunho, sobretudo jurídico, decorreria, nesse sentido, de “uma visão objetiva do mundo, sem objetos e sujeitos transgredidos”, ancorando-se “numa dimensão rígida da questão da verdade e da questão da identidade” (VILELA, 2010, p. 170).

Perde-se, assim, o que caracteriza o testemunho jurídico, histórico ou literário em sua potencialidade (em todas as áreas, ferramentas ou metodologias, seu espaço de manifestação é visto com profunda desconfiança): testemunho é linguagem em trânsito e não pode, por conseguinte, ser lido ou interpretado ou demandado como um texto unívoco passível de integral recuperação, enunciação e reconstituição. O testemunho é, estruturalmente, polifônico¹⁹ no

(stigmé) do agora ou do instante (nun), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc.). O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação do ser do ente como presença” (DERRIDA, 2008, p. 15).

¹⁹ “Ampliando, porém, a reflexão para o campo do direito resta o questionamento: as decisões judiciais como narrativas jurídicas podem ser polifônicas? De fato, o juiz não parece ser apenas um organizador do diálogo. As partes que litigam entre si em juízo vivem plenamente no plano ético-cognitivo, orientando seus atos no acontecimento aberto da existência. Porém, a decisão judicial, como narrativa jurídica (e objeto estético), precisa promover um corte nesse acontecimento inconcluso, a fim de que o acabamento promova a decidibilidade necessária. Obviamente que a polifonia pode (e deve) se colocar como um horizonte para o processo em si: isso

sentido emprestado por Bakhtin (2002): expressão viva de histórias plurais, fragmentárias e não totalizáveis e, concomitantemente, demonstração unívoca de como o direito não se permite ler e acolher tais relatos. O testemunho é procura: perda e encontro, presença e ausência.

Em vista disso, o testemunho que, nos dizeres poéticos de Vilela, habita esse “espaço instável de verdade”, distancia-se de modalidades discursivas, tão profundamente expressas no fenômeno jurídico, “fundad[as] na ilusão de uma comunicação intersubjetiva imediata e absoluta” (2010, p. 171); busca o testemunho, ao entrincheirar-se na experiência, ainda que atroz, da representação de acontecimentos extremos, afastar-se daquela racionalidade incapacitante que demanda transparência da linguagem e que, querendo representar o mundo como repetição, perde-o em suas singularidades. Aquele discurso que procura reduzir o mundo, mas também o testemunho “a uma língua onde a representação se traça a partir de uma unidade de significação” (2010, p. 171), cumpre por afiançá-lo *mimesis* sem espessura.

Nessa narração a palavra deseja habitar um tempo impossível de possuir (tal como Heráclito dizia que não nos podemos banhar duas vezes no mesmo rio, também é impossível possuir absolutamente a dor pela narração dessa dor). Todavia, essa impossibilidade não tem como única saída uma figura rasa do silêncio face ao acontecimento. É possível re-presentar esses acontecimentos: reconhecendo que a representação não supõe um entendimento da *mimesis* como uma justaposição absoluta, uma repetição perfeita, uma reprodução das coisas ou das experiências, uma adequação entre as palavras e as coisas ou entre as imagens e a realidade, como uma recuperação literal daquilo sobre o qual se pensa, se fala, se figura. Há uma insuficiência mimética da linguagem (VILELA, 2010, p. 172).

A insuficiência mimética da linguagem é oportunidade e não sentença. Conforme citado por Vilela (2010, p. 172-173) a partir dos estudos de Elisabeth Bronfen (1992) em “*Over her dead body. Death, femininity and the aesthetic*”, a compreensão de que a representação como *mimesis* subsiste a partir daquilo que está ausente indica sua natureza equívoca. “Se, por um lado, ao significar o seu objeto – tornando-o, de um certo modo, presente – a representação se assume como metáfora do seu objeto; por outro lado, ao substituí-lo – marcando a sua ausência – a representação afigura-se como metonímia do seu objeto” (VILELA, 2010, p. 172-173). Representar não é tão-só imitar, como nos informam Auerbach (2015) e Luiz Costa Lima (2006), mas também esclarecer e evidenciar a ausência, aquilo inexistente ou escasso, na imitação e oportunizar, sempre, uma outra forma de poder representar o

radicalizará o dialogismo e uma atitude mútua respeitosa e responsável entre todos os atores judiciais, bem como evitará que a esteticização das partes, que entram na narrativa jurídica como personagens, leve à objetivação pura e simples delas, reduzindo-as a uma imagem de si forjada sem a contribuição de suas autoconsciências” (PINHEIRO, 2010, p. 140).

objeto em reprodução (VILELA, 2010, p. 173). Testemunho: nem metáfora, nem metonímia, mas oxímoro²⁰.

Assim sendo, a representação de acontecimentos extremos e violentos é somente possível se se compreende o testemunho e a testemunha como outras formas de presença do acontecimento, ouvidos, como nos rememora Vilela, em sua forma selvagem e recorriáveis por meio de um esforço ininterrupto de abertura ao outro que habita cada acontecimento²¹. E, sendo tarefa do jurista lidar e responder ditos traumas e catástrofes em juízo, é preciso, também com a linguagem técnico-jurídica, que o direito autenticamente se abra a esse tipo de relato e, sobretudo, à gramática nova que ele inaugura a partir da relação intensa entre a realidade, a singularidade do acontecimento e sua recriação (VILELA, 2010, p. 173).

Ademais, no testemunho em sua faceta jurídica – eis aí, aliás, algumas das divisas atuais para sua recepção – configura-se uma associação entre a linguagem e o extraproposicional. Na memória e no testemunho – como figura de transição entre memória e história, entre fato e direito –, a reconstituição dos fatos nunca é, como ressalta Benjamin, a colagem de diferentes fragmentos que constituem a ânfora partida da memória (2013, p. 115). Por conseguinte, a testemunha não atesta o real, assim como não se evade da realidade: o testemunho inscreve-se, entre clausura e esperança depositada na linguagem, no movimento descontínuo de recriação permanente do mundo. A força de referência do testemunho, alheia à esterilidade de uma recitação cumulativa dos fatos, manifesta-se “não como identificante ou objetivante, mas como transformante (VILELA, p. 175), com que decorre que o próprio testemunho, ao narrar o acontecimento, é expressão indisponível de sua singularidade, por vezes traumática.

No testemunho, o indivíduo não enfrenta apenas a dor gerada pela recordação de um acontecimento anterior que fere, ou a resistência dos acontecimentos e dos corpos a serem nomeados, enfrenta também as feridas da linguagem através do corpo a corpo com o representável. O testemunho é, assim, uma experiência: a experiência de um acontecimento em relação ao qual irrompe uma gramática da criação. Nesse sentido,

²⁰ Adota-se aqui oxímoro enquanto categoria política conforme definido por Idelber Avelar: “[d]iferente do antagonismo, que é um confronto entre opostos que ocupam polos distintos de uma dicotomia, e diferente da contradição, na qual o sujeito mantém teses opostas em tempos ou lugares distintos, no oxímoro os dois opostos ocupam o mesmo tempo e espaço. Daí a natureza agonística do oxímoro: uma expressão como “círculo quadrado” empurra a linguagem ao ponto de colapso, um lugar impossível, marcado por uma coabitação que perturba a ordem discursiva. No antagonismo e na contradição, temos a sensação de que o sujeito está recorrendo a uma figura retórica; no oxímoro, a tendência é sentir que o sujeito foi sobrepujado por uma figura retórica” (2018, p. 07-08).

²¹ Em “Lugares para a história” Arlette Farge interroga: “[q]uanto às testemunhas e às vítimas do genocídio, elas não interpelaram frequentemente os historiadores, cansadas de não ler em seus relatos as marcas indeléveis de seu sofrimento? A ficção, o relato oral, o testemunho não são os lugares privilegiados onde a dor, por um lado, e o relato do mal, por outro, podem ser desnudados em sua crueldade sem partilha? Quem pode – deve – dizer o atroz? A história está fadada a reduzi-lo, e o testemunho e a ficção a captá-lo sem partilha?” (FARGE, 2015, p. 67-68).

ele surge como o lugar vivo de uma paisagem traumática, o gesto de escutar uma falha sísmica para pressentir a que distância irre recuperável nos encontramos da pulsação da verdade. Isto porque existe uma verdade, gerada no corpo, que não se confina ao discurso. Não sendo sinónimo de uma figura lógica ou substancial, essa verdade é um labirinto de traços onde, no corpo de um indivíduo, o discurso estruturado (logos) é levado para além dos seus limites. Possuindo mais do que um tempo, nessa verdade há tempos sobrepostos, misturados, rasgados, oblíquos, feridos. Nele, a força, o sentido e a mensagem da linguagem mobilizam-se, simultaneamente, num plano onde o corpo surge como campo de batalha (VILELA, 2010, p. 176-177).

1.3. Shoah: catástrofe, língua e representação

Do ponto de vista das testemunhas – e este alicerce fundamenta todo o restante a seguir – toda catástrofe é única (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 73). Nesse sentido, conforme realça Hartog, “não há espaço para o velho imperativo deuteronomico que exorta à existência de pelo menos duas testemunhas, pois o que importa é ouvir cada um em sua singularidade, permitindo que cada um conte sua história de forma definitiva ou reiterada” (2015, p. 11).

“A confluência entre a tarefa individual da narrativa do trauma e de sua componente coletiva” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 67) nos conduz, por conseguinte, à necessidade absoluta do testemunho²². Em catástrofes como a *Shoah*, o testemunho é invariavelmente uma busca de compromisso entre o trabalho individual e aquele outro construído coletivamente. A custosa e, por vezes, impossível, tarefa de representar a catástrofe, de testemunhá-la, adquire, assim, uma série de condicionantes que não podem ser ignoradas a despeito de o interesse eventualmente ser quanto ao seu aspecto subjetivo. É como se o testemunho só pudesse existir sob o signo de seu colapso e de sua impossibilidade (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 67).

Assim sendo, Laub e Seligmann-Silva apontam para a impossibilidade de tradução total da experiência tanto em termos de linguagem quanto de memória. Há, aí, uma interdição à representação do evento-limite da *Shoah*, mas tal impedimento não decorreria de uma incapacidade técnica da testemunha, da *testis*, *superstes* ou *arbiter*, ou da língua com a qual tece seu relato. Dita resistência é do próprio real, daquele excesso de realidade ínsito à Shoah e com o qual os sobreviventes haviam se defrontado (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 79), e

²² “Existe em cada sobrevivente uma necessidade imperativa de confiar e portanto de conhecer a sua própria história, desimpedido dos fantasmas do passado contra os quais temos de nos proteger. Devemos conhecer a nossa verdade enterrada para podermos viver as nossas vidas” (LAUB, 1992, p. 63).

advém, por conseguinte, dos próprios limites impostos à figuração pela catástrofe (LAUB, 1992, p. 63). Acrescenta ainda Laub sobre o assunto que “durante a sua existência histórica o evento não produziu testemunhas. Não apenas porque [...] os nazistas tentaram exterminar as testemunhas físicas de seus crimes; mas a estrutura inerentemente incompreensível e ilusória do evento impediu o seu próprio testemunho, mesmo [por] suas próprias vítimas (1995, p. 65).

Como consequência – ou, ainda, na acepção específica do termo, como expressão desse evento sem testemunhas –, a linguagem exterioriza-se, no testemunho, em sua tendência antissimbolizante, explicitando, refratariamente e a contrapelo, aquilo de recalcado²³, de esquecido e de fora de cena que essencialmente constitui a catástrofe: “[t]rata-se de um texto que tende para a apresentação de si como resto de um mundo destruído. Ao invés da narrativa linear, vemos a espacialização fragmentada” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 95).

O testemunho escrito ou falado, sobretudo quando se trata do testemunho de uma cena violenta, de um acidente ou de uma guerra, nunca deve ser compreendido como uma descrição “realista” do ocorrido. De resto, testemunha-se – sempre, diria Walter Benjamin – uma cena traumática. A impossibilidade de uma tradução total da cena vivenciada é um dado *a priori*. O *après-coup* – que Freud denominou de *Nachträglichkeit* – marca a reorganização ou reinscrição de uma cena que não “plenamente” simbolizada. A vivência traumática é justamente a de algo que não se deixou apanhar pela nossa teia simbólica que trabalha na redução do visto/vivido ao “já conhecido”. Se para Walter Benjamin a realidade como um todo é traumática (cf. o seu ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*) não podemos mais falar em representação no sentido tradicional de adequação ou *mimesis*, mas *tampouco devemos abrir mão da diferença entre a noção de ficção e a de construção da cena traumática* (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 105).

A poética das ruínas é, também uma poética, mas aquela construída a partir dos destroços e escombros da catástrofe. Nesse sentido, ganha nova profundidade a questão da verossimilhança a partir da dissolução da assunção que orientou a narratividade antes da “era das catástrofes”: o narrador não pode presumir seu discurso enquanto totalmente independente do mundo-objeto que ele representa; não há uma realidade objetiva a ser descoberta ou uma língua não-alegórica e não-reativa que lhe assegure uma estrita separação entre *mimesis* e objeto mimetizado. Por conseguinte, em oposição ao positivismo e ao historicismo, o “autor de um relato testemunhal (sobretudo nos da *Shoah*) não tem certeza alguma quanto ao estatuto de seu discurso. Ele se encontra em um estado de suspensão com relação à linguagem, com que se reconfigura a associação entre fato e ficção” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 94).

A testemunha não desconfia das metáforas e da língua à semelhança do positivista-

²³ Ver Nota de Rodapé nº 67 deste trabalho que conceitua recalcado e recalçamento nos termos freudianos.

historicista, ainda crente na objetividade do mundo e da linguagem, mas como o poeta da catástrofe, da última catástrofe em data (ROUSSO, 2016, p. 24), que procura nos restos da devastação insumos e vestígios²⁴ que consubstanciem seu discurso. A testemunha percebe, tendo em vista que toda catástrofe é única, que somente o singular, o não-idêntico, o indecidível²⁵, pode representar o evento-limite da *Shoah* na sua figuração além da palavra convencional: “a completude exigida por Aristóteles – e por todas as poéticas neoclássicas até o século XIX – é revertida por uma encenação da incompletude; da impossibilidade de dizer que é mimetizada pelos silêncios²⁶” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 94).

1.3. Shoah: unicidade, evento-limite e hiperrealidade

Primo Levi frisou em vários dos seus escritos a unicidade do testemunho: aquilo que caracteriza o testemunho, também como forma, é exprimir o ponto de vista insubstituível do narrador. Nesse sentido, aquelas testemunhas, enquanto *superstes*, que subsistiram aos campos de trabalho ou, eventualmente, às câmaras de gás depõem acerca da limitação²⁷ de sua narrativa da catástrofe²⁸, descomedidamente real (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 79).

A *Shoah* é o superlativo por excelência. Enquanto atrelada à morte, em escala industrial,

²⁴ “[O] conhecimento de todos os fatos humanos no passado, da maior parte deles no presente, deve ser, [segundo a feliz expressão de François Simiand] um conhecimento através de vestígios. Quer se trate das ossadas emparedadas nas muralhas da Síria, de uma palavra cuja forma ou emprego revele um costume, de um relato escrito pela testemunha de uma cena antiga [ou recente], o que entendemos efetivamente por documentos senão um “vestígio” quer dizer, a marca, perceptível aos sentidos, deixada por um fenômeno em si mesmo impossível de captar? Pouco importa que o objeto original se encontre, por natureza, inacessível à sensação, como o átomo cuja trajetória é tornada visível - na câmara de Wilson, ou que assim tenha se tornado só no presente, por efeito do tempo, como o limo, apodrecido há milênios, cuja impressão subsiste no bloco de hulha, ou como as solenidades, caídas em longo desuso, que vemos pintadas e comentadas nas paredes dos templos egípcios. Em ambos os casos, o procedimento de reconstituição é o mesmo e todas as ciências oferecem muitos exemplos disso” (BLOCH, 2001, p. 73).

²⁵ “[...] O indecidível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas. O indecidível não é somente a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecidível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e a regra, *deve*, entretanto, entregar-se à decisão impossível” (DERRIDA, 2007, p. 46).

²⁶ “Mas, como Adorno afirmou, esta poética do silêncio só é válida se manifestada dentro da tentativa de formulação poética. Assim, o silêncio é essencial enquanto um *modus dicendi* na poesia de Celan, mas é condenável enquanto mera interdição da poesia e das artes de um modo geral” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 94).

²⁷ Ver Nota de Rodapé nº 03 deste trabalho a respeito da concepção de Agamben da *Shoah* como evento sem testemunhas.

²⁸ “Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso ‘em nome de terceiros’, a narração das coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente. A demolição leva a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar sua morte” (LEVI, p. 48).

de milhões de pessoas, ela desestrutura qualquer possível visão relativística da história com sua concretude intolerável, “tanto por causa de sua unicidade como também devido à impossibilidade de se reduzir esse evento ao meramente discursivo (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 77). Ainda, de acordo com Friedlander (1992, p. 19), a *Shoah* não deve ser considerada como um fato linguístico, como algo subsumível ao universo da linguagem e da representação: a *Shoah* não é apenas real, mas mais atterradoramente, representa o real por excelência.

A história, graças à historiografia do Holocausto, volta ao mote de Ranke, o pai do Historicismo (e um dos principais antimodelos na filosofia da história de Walter Benjamin) que pretendia uma representação da realidade "tal como ocorreu". Mas essa volta, ao menos para Friedlander, não se dá sem tensões; ele vê na Shoah um objeto que escapa à representação justamente devido ao seu "excesso": "esse excesso", ele escreve, "não pode ser definido, exceto via uma afirmação geral sobre algo 'que deve ser posto em frases mas não pode sê-lo'." O historiador da Shoah fica preso a esse duplo mandamento contraditório: por um lado, a necessidade de escrever sobre esse evento, e, por outro, a consciência da impossibilidade de cumprir essa tarefa por falta de um aparato conceitual "à altura" do evento, ou seja, sob o qual ele poderia ser subsumido (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 78).

Diante disso, para Friedlander (1992) e em referência a Adorno e Lyotard, a *Shoah* foi um terremoto de tal intensidade que estremeceu todos os instrumentos de medida disponíveis ao direito, à história e à literatura: nenhum dispositivo ou expediente encontra-se à altura da sua abismal representação e conceitualização. Por conseguinte, em sua opinião, toda tentativa de delinear um limite para a representação da *Shoah*, inevitavelmente desemboca na confirmação da ausência de limites do seu objeto: “como representar algo que vai além da nossa capacidade de imaginar e representar?” (SELIGMANN-SILVA, p. 79).

"*Das Ideal des chockförmigen Erlebnisses ist die Katastrophe*". "O ideal da vivência do choque é a catástrofe". O campo de concentração, conforme a intuição profética de Benjamin em relação a aquilo ao qual não viu ou sobreviveu, é a realização hipertrofiada da modernidade em sua relação onipresente com o choque. *Auschwitz*, assim, como hipertrofia e não negação da razão instrumental e do esclarecimento. *Auschwitz*, assim, não apesar, mas como extrapolação e decorrência da razão instrumental e do esclarecimento (ADORNO, 1995).

Retorna-se, portanto, ao *topos* do transbordamento do aparelho conceitual e figurativo: “enquanto um *black hole* (na expressão de Sidra Ezrahi) que vai além dos limites da linguagem e do humano – ao menos de um humano desejado – a *Shoah* resiste na sua literalidade pós-traumática à estratégia de representação das metáforas (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 88).

Ainda assim, não há representação sem metáfora; só há testemunho da catástrofe, do

evento-limite e incomparável, com a possibilidade e com a tentativa de se compará-la e apresentá-la a outros em juízo, na história e a partir da literatura e das artes – quem testemunha, testemunha algo a alguém ou supõe alegada outridade. O curto-circuito promovido pela *Shoah* reside justamente na circunstância de que “a retórica analógica do ‘como’”, conforme sugere Seligmann-Silva, não permite a representação do absolutamente literal. Assim como em quaisquer instantâneos da cena traumática em Freud, Benjamin e Lacan, os registros relativos à Shoah são irrepresentáveis em sua literalidade e em sua oposição ao figurativo (2000, p. 89).

Contudo, a não solução do dilema entre necessidade e impossibilidade de representação da *Shoah*, conforme descrito por Hartman (2000), não deve significar o abandono da sua figuração. Como catástrofe única, também seu narrador é insubstituível. O testemunho deve, portanto, ser construído e recepcionado – em juízo, na história e a partir da literatura e das artes – em sua radicalidade. Sua função e sua importância provém justamente de seu caráter transbordante, seja do evento narrado (*Shoah*) ou das ferramentas e figuras (metáforas, alegorias, metonímias e oxímoros) com as quais narrou-se catástrofes anteriores.

[S]eria *naïf* [...] descartar por completo qualquer figuração na representação do Holocausto. [P]rimeiramente porque parte da crença na possibilidade de uma distinção rigorosa entre discurso histórico e a representação da imaginação e, portanto, acredita numa língua pura, absoluta, direta - que se confundiria ela mesma com o evento. [...] Em segundo lugar, essa afirmação [...] não leva em conta a crise nos gêneros tradicionais da representação desencadeada pela *Shoah*. [A] historiografia do Holocausto pôs em questão o dogma da neutralidade da escrita da história: ela assume-se agora como trabalho transferencial, como necessidade de dominar um trauma. Não pode haver mais espaço para uma antiquada objetividade dentro desse registro da história como trauma (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 89).

A história ao longo do século XX e, em especial, a história posterior à *Shoah* é escrita como trabalho transferencial, como tarefa na qual se correlacionam necessidade e impossibilidade da representação do trauma (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 89). O historiador – em Benjamin, sobretudo narrador dos destroços – oportuniza a passagem (terapêutica, psicanalítica) do literal ao figurativa e, para tal, a testemunha será requerida.

Testis (terceiro que viu), *superstes* (primeiro que sobreviveu) ou *arbiter* (segundo que ouviu), cada qual como expressão distinta do testemunho, contribuirão com a inauguração do pendor contemporâneo atualmente descrito enquanto a “era do testemunho”. “Era do testemunho” e “era da catástrofe”, portanto, demandam-se mutuamente enquanto elementos marcadores do presente. Nesse sentido, descrevendo dita era, Shoshana Felman sublinha o testemunho como modalidade crucial da relação com os acontecimentos de nosso tempo e, em

última instância, com o trauma da história contemporânea (2000, p. 17-18).

Assim, desagua-se no trauma não mais como condição excepcional, mas enquanto regra: do real como traumático e do agora, indizível e invivível, como catástrofe (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 82-83). “Com efeito, em vez de representar apenas um evento raro, único, inesperado, que seria responsável por um corte na história no século XX [como o terremoto de Lisboa, em 1755], mais e mais passou-se a ver no próprio real, vale dizer: no cotidiano, a materialização mesma da catástrofe” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 73).

1.5. Shoah: necessidade/impossibilidade da representação

O trabalho da tentativa da introjeção da cena traumática – a perlaboração do trauma, portanto – praticamente se confunde com o desenvolvimento da arte, da história e do direito (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 70), com que seria possível, em vista disso, reconstruir os fundamentos e os conceitos-chave dessas áreas e da cultura em geral a partir dos modos com os quais se lidou com o testemunho e, ato contínuo, com a testemunha enquanto *testis*, *superstes* ou *arbiter*. Nesse sentido, ao se procurar, ao longo do século XX, imaginar o inimaginável, conforme a fórmula expressa por Jorge Semprun, evidenciou-se que “todo produto da cultura pode ser lido no seu teor *testemunhal*²⁹” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 71).

A compreensão do real enquanto catástrofe e, portanto, da onipresença do choque³⁰, na formulação de Benjamin, teve grandes – e ainda em curso – implicações à concepção tradicional de representação. Assim, sobretudo a partir da *Shoah*, passou-se da reflexão sobre a impossibilidade de representação da catástrofe – uma vez que o real é, ele próprio, integrante da catástrofe – a uma condenação geral da representação (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 74)

²⁹ “Hoje em dia, mais e mais vale o ponto de vista [...] de Walter Benjamin, segundo a qual “es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein” (Benjamin, 1974, p. 696), ou seja, “nunca existiu um documento da cultura que não fosse ao mesmo tempo um [documento] da barbárie”. É interessante ler a tradução do próprio Benjamin dessa famosa passagem das suas “Teses sobre o conceito da História”: “Tout cela [l’héritage culturel] ne témoigne [pas] de l’aculture sans témoigner, em même temps, de la barbarie” (Benjamin, 1974, p. 1263). A cultura é, a partir de meados do século XX, toda ela como que transformada em um documentos e, mais ainda ela passa a ser lida também como testemunho da barbárie. Esta noção é essencial, porque com Benjamin vemos não apenas uma tremenda expansão nos critérios de seleção, como também uma afirmação radical de um modo de interpretar esses documentos [...]” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 105-106).

³⁰ Em Benjamin, contudo, a catástrofe é destruidora e redentora, com que “a língua é, ao mesmo tempo, abismal – nascida uma falta – e a sobrevivente da catástrofe. A língua é sobrevivente da catástrofe e é a única que porta tanto o ocorrido como a possibilidade de trazê-lo para o nosso agora (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 397-398).

Com a nova definição da realidade como catástrofe, a representação, vista na sua forma tradicional, passou ela mesma, aos poucos, a ser tratada como impossível; o elemento universal da linguagem é posto em questão tanto quanto a possibilidade de uma intuição imediata da "realidade". Essa condenação da representação nos seus moldes tradicionais, deu-se não sem ambiguidades: ora exigiu a passagem do discursivo para o imagético, ou seja, da palavra para a imagem, ora seus adeptos defenderam uma descrição realista dos fatos – novamente nos moldes tradicionais. No centro dessa discussão localiza-se – como um poderoso buraco negro – a *Shoah*. Esse *evento-limite*, a catástrofe, por excelência, da Humanidade e que já se transformou no *definiens* do nosso século, reorganiza toda a reflexão sobre o real e sobre a possibilidade da sua representação (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 75).

Entre alguns efeitos imediatos concernentes à *Shoah*, a qual ampliou e assentou o longo processo de desmoronamento da concepção tradicional de representação – ainda sem que outra fosse possível surgir –, realça-se aquele relativo à implosão abrupta das divisas estanques entre realidade e ficção, entre sujeito e objeto, entre linguagem e mundo, que organizavam a epistemologia, a moral e a estética anteriores (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 76). Autores do pós-estruturalismo francês, como Derrida³¹, Foucault e Barthes, argumentaram pela inexistência de algo *além* da linguagem ou de uma presença *originária* a ser apreendida: logo, como dito por Barthes, que "[l]e fait n'a jamais qu'une existence linguistique", que "o fato teria tão-só uma existência linguística (*apud* SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 76).

Por conseguinte, sem qualquer coisa no mundo além do fenomênico, colapsou-se a pretensão de objetividade que, em última instância, respaldava e estabilizava “[a] concepção do conhecimento como uma representação da realidade – ou seja, como a tradução do mundo dos fatos para o linguístico (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 77). Contudo, ainda que a partir da figura da hipérbole do real, a *Shoah* é algo existente *realmente* e que, pelo compromisso e necessidade absoluta do testemunho, demandou o retorno, ainda que sob novas perspectivas e possibilidades, ao real e à catástrofe: conforme assevera Seligmann-Silva a respeito da literatura de testemunho, mas aplicável a todas as suas manifestações, “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 (SELIGMANN-SILVA, 2005a, p. 85).

Assim, diante da singularidade do evento-limite, a reivindicação de verdade foi particularmente relevante a respeito da *Shoah* (FRIEDLANDER, 1992). Nesse sentido, ainda que tensionada por novos parâmetros, expectativas e fronteiras, a representação do real como

³¹ “No caso do pós-estruturalismo de Derrida o que se põe em questão não é, idealisticamente, a própria existência da realidade, mas a possibilidade de se separar entre esta e a sua representação. O Eu dessa representação também é relativizado: não se trata mais do Eu onipotente do positivismo, mas sim de alguém que se constrói constantemente” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 76).

algo com existência extralinguística foi resgatada à medida em que a relação necessária entre epistemologia e ética foi se impondo enquanto corolário (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 78).

A *Shoah*, por conseguinte, implodiu o conceito tradicional da representação por sua hiperrealidade e, simultaneamente, exigiu à história, ao direito e às artes e literatura que atestassem a existência do real ao representá-lo. Assegurou-se, para tal, que não obstante eventualmente sobrepostas, ficção e história devem permanecer diferenciadas (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 77). O testemunho da catástrofe, ao distender ditas fronteiras sem ignorá-las, desempenha função importante como estrutura de transição (RICOEUR, 1999, p. 79) nessa articulação entre o real e sua representação. Não mais o real positivista e historicista, mas aquele benjaminiano, por regra, indizível e invivível (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 77).

Lyotard, assim como Adorno e Lévinas, insiste reiteradamente na conexão entre o agora e o irrepresentável. Ademais, decorrente de sua compreensão de arte como evento que deve testemunhar o inexprimível (1993), resgata-se o testemunho em uma de suas condicionantes: como fruto da contemplação, do sublime associado, negativamente, também ao campo do medo, “da perda total do eu, da morte, do inconcebível” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 83). Assim como o sublime a partir do século XVIII, conceito tradicional da estética e daquilo reservado ao registro artístico, a *Shoah* será apreendida como algo irrepresentável e sem limites.

O característico do sublime é justamente – como no caso da *Shoah* – o seu “excesso”, a sua força ofuscante que escurece, na nossa mente, todos os nossos conceitos. Esse cegamente por uma luz de intensidade semelhante à do sol obscurece e desarma a nossa capacidade de pensar, “pois”, como nos explica Moses Mendelssohn, “nunca houve na nossa alma algum conceito semelhante conectado ao sublime ou ao objeto de nossa admiração. [...] Deve-se justamente a esse fato”, conclui o autor, “a impressão forte que a admiração gera na nossa mente, que não raro gera um assombro, ou até mesmo uma espécie de anestesiamento, uma falta de consciência.” Mendelssohn também já destacava a impossibilidade de representação de objetos sublimes: “Algumas coisas”, ele afirmou, “são por natureza tão completas, tão sublimes, que não podem ser atingidas por pensamentos finitos, não podem ser sugeridas por nenhum signo ou representadas via imagens” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 89-90).

Como dar forma ao transbordamento? Como testemunhar o irrepresentável? Conforme intuído por Jorge Semprun, o invivível da *Shoah* tornou-a indizível. Nesse sentido, naquilo que Hartman definiu de “virada kantiana” em torno da representabilidade da *Shoah* e da catástrofe: “em vez de centralizar a reflexão sobre os modos de reproduzir a realidade deve-se, antes, pôr em questão a possibilidade mesma de se experienciar essa realidade (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 83). Diante disso, com o retorno à teoria freudiana do trauma descrita por Hartman (2000, 222-226), problematizou-se a possibilidade de acesso direto ao real (SELIGMANN-

SILVA, 2000, p. 85-86), alterando-se fundamentalmente, como resultado, a compreensão do real e de sua representação. A *Shoah*, como evento transbordante, estrutura-se como trauma e, portanto, testemunha um real que se opõe à representação (SELIGMANN-SILVA, 2005a, p. 85).

[D]ois 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 (SELIGMANN-SILVA, 2005a, p. 85).

2. Testemunho, trauma e memória

Em qual instância alguém é designado para testemunhar? O que representa dita designação e qual a sua extensão? Quem pode testemunhar e quem atesta o testemunho?

Estranhamente, não há substituto possível à testemunha: na qualidade de testemunha, ela não pode esquivar-se por meio de quaisquer substituições, delegações ou representações (FELMAN, 2000, p. 15). Em última instância, somente a testemunha, ao ser atingida pela catástrofe episódica ou pela realidade traumática, pode prestar seu testemunho. Há, portanto, uma relação sub-reptícia entre testemunha e evento, com a testemunha ela-mesma sendo um desdobramento direto do acontecimento e, assim, com este forçando-a inevitavelmente a assumir sua condição: tautologicamente, testemunha é aquele sujeito que testemunhou algo; então, para que algo venha a ser testemunhável, é preciso, antes, que se produza a testemunha.

Assim, em virtude do “testemunho não pode[r] ser simplesmente substituído, repetido ou relatado por outro sem perder, desta forma, sua função como testemunho” (FELMAN, 2000, p. 15), ele representa, nesse sentido específico, um fardo integralmente inédito, irrestritamente intrasferível e, de início, absolutamente solitário. Em realidade, somente a partir de algumas condições de possibilidade o testemunho pode ser expresso tendo seu teor testemunhal preservado. Contudo, a designação para testemunhar demanda, por sua própria natureza, sua transmissão, isto é, que aquela posição inicialmente isolada da testemunha seja esquecida para que ela interceda: falando do trauma para outros e pelos outros (FELMAN, 2000, p. 16).

O testemunho fala sobre o insólito, a respeito daquilo que foi vivência, mas que pelo trauma não se converteu em experiência, daquilo que, pelo excesso, não pode se tornar narração e integrar-se à memória voluntária. Desse modo, o testemunho falado, escrito ou gravado é, de fato, difuso e pode, em tese, ser visto em todos os tipos e gêneros de escritura; em sua estranheza, ele não relata os fatos simplesmente e, em todo caso, ele não é aquilo que se achava que ele deveria ser ao inicialmente buscá-lo. Por conseguinte, ainda que recorrentemente a “era do testemunho” se imponha ao exigi-lo, em primeira mão, de todo acontecimento, não se sabe nem mesmo o que, de fato, é o testemunho (FELMAN, 2000, p. 16).

Somente com o advento e consolidação da psicanálise, em especial, com a publicação em 1889 de “A interpretação dos sonhos”, de Freud, e sua demonstração dos sonhos como a realização psíquica dos desejos inconscientes, avançou-se em direção ao trauma e ao

inconsciente que estruturam, ao menos parcialmente, o testemunho. Com Freud, o testemunho adquiriu um estatuto inédito na história da cultura “pela validade e reconhecimento científico que ele atribui pela primeira vez ao testemunho inconsciente (FELMAN, 2000, p. 26).

O sonho me eximiu da responsabilidade pelo estado de Irma, mostrando que este se devia a outros fatores — e produziu toda uma série de razões. O sonho representou um estado de coisas específico, tal como eu desejaria que fosse. Assim, seu conteúdo foi a realização de um desejo, e seu motivo foi um desejo (FREUD, 2018, p. 125).

Ademais, a partir da assunção freudiana sobre existir permutabilidade – e não equivalência – entre psicanalista e paciência, emerge outra importante novidade das suas investigações e que teria implicações relevantes em sua, ainda futura, teoria do trauma: o diálogo psicanalítico, “um tipo de diálogo no qual o testemunho do médico não substitui ele mesmo o testemunho do paciente, mas ressoa com ele” (FELMAN, 2000, p. 27). Em vista disso, Freud percebeu, dramatizando a ligação entre sonho e realidade, a necessidade de dois sujeitos (paciente e psicanalista, portanto) para testemunhar o inconsciente (FELMAN, 2000, p. 26-27).

Freud faz o enunciado científico [...] de que de fato existe algo como um *testemunho inconsciente* e que esse testemunho não proposital e não intencional, tem, como tal, um valor heurístico e um valor investigativo incomparáveis. [...] [A] psicanálise repensa profundamente e renova radicalmente o próprio conceito de testemunho, ao sugerir e ao reconhecer, pela primeira vez [...], que não é necessário *possuir* ou *ser dono* da verdade para *testemunhar* sobre ela eficientemente; que o discurso, enquanto tal, é testemunhal sem o saber e que aquele que fala, constantemente testemunha uma verdade que, apesar disso, continua a lhe *escapar*. Uma verdade que é, essencialmente, *inacessível* ao próprio orador (FELMAN, 2000, p. 27).

Nesse sentido, a partir de Freud, mas também com as contribuições de Benjamin e de Lacan, o testemunho será compreendido não como uma modalidade de enunciado sobre, mas enquanto uma forma, sem dúvida precária, de acesso à verdade, com que a veracidade do testemunho deverá ser procurada para além daquilo disponível e consciente enquanto enunciação. Assim, com Freud e a sua psicanálise, dita averiguação não mais consagrar-se-á à busca de “uma verdade transparente para si mesma e inteiramente conhecida, dada, a priori, anterior ao próprio processo de sua expressão” (FELMAN, 2000, p. 27); antes, verdade e veracidade serão tornadas gradativamente acessíveis, com a teoria psicanalítica, pela prática e pelo processo reiterados do testemunho (FELMAN, 2000, p. 27).

E é nessa acepção e a partir desse instrumental que trauma e realidade, sonho e consciência, serão articulados e mediados: pela palavra-ferida da testemunha.

2.1. Etimologia e conceito do trauma: choque e ferida na memória

O *locus* clássico do estudo moderno do trauma é o capítulo 18 das “Conferências Introdutórias à Psicanálise”, proferidas por Freud em 1918. Ao examinar o caso de soldados austríacos atormentados por suas lembranças ao regressarem da Primeira Guerra, mas incapazes de contar aquilo que viram, Freud definiu o trauma como “experiência que, em curto período de tempo, aporta à mente um acréscimo de estímulo excessivamente poderoso para ser manejado ou elaborado de maneira normal” (1996, p. 22), assim como associou-o a uma lembrança que o indivíduo não sabe que lembra, mas manifesta em atos obsessivos e sem nexo consciente imediato com a atualidade. Neste texto, conforme já prefigurado em seu subtítulo “Fixação em traumas – o inconsciente”, a experiência traumática torna-se a confirmação da existência do inconsciente (NESTROVSKI e SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 09).

Anos mais tarde, em 1939, angustiado e perseguido por outra grande guerra, Freud retornaria ao tema, desde outra perspectiva e expandindo-o a partir daquilo que ele denominará como tradição herdada, no grande estudo sobre o trauma que é “Moisés e o monoteísmo” (NESTROVSKI e SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 09). Duas décadas após sua aproximação inicial da noção de trauma, Freud ressaltará que a mensagem monoteísta, já milenar e que forjou a constituição de um povo, perpetua sua força de transmissão³² em consequência de sua ruptura com a linearidade discursiva e testemunhal a partir da história de Moisés, “ponto que remete ao trauma da própria constituição do sujeito, sua entrada no mundo da linguagem, marcada pela castração, ou seja, pela incidência do trauma” (SILVA e LO BIANCO, 2009, p. 11).

Assim sendo, e desde logo seu étimo, trauma interessantemente deambula, com as contribuições iniciais de Freud, entre diferentes disciplinas sem lançar âncora a definições precisas que esgotem seu alcance. Em sua etimologia, a palavra grega τραῦμα, ferida, remete, ao mesmo tempo, ao ato e a seu efeito, ao que vem desde fora e ameaça a muitos e ao que, de tão íntimo e pessoal, é dificilmente comunicável (JARZOMBKOWSKA e MOSZCZYNSKA-DÜRST, 2015, p. 09). Isto posto, se por um lado o trauma se concebe como presença de um

³² “Dessa maneira, a questão da transmissão é colocada na medida em que toca um ponto de impossibilidade, de corte com a integralidade, um ponto onde a incidência traumática da castração opera inaugurando a descompletude na qual um sujeito poderá advir, tomando seu lugar como herdeiro da tradição que o corte inaugura. Fazer valer a transmissão é trabalho do sujeito. Não se dá sem o passo ético do sujeito em se inserir na rede de causas que o constitui. É importante salientar ainda a temporalidade em jogo na tradição herdada. O ponto traumático localizado como causa é localizável apenas a posteriori. Não há uma ordem sequencial de fatos que garanta a constituição desta tradição. É somente a partir dos efeitos que a causa pode, então, ser construída” (SILVA & LO BIANCO, 2009, p. 228).

perigo extremo e imediato, desolador para a integridade psíquica, por outro, configura-se enquanto experiência primária, comum e estruturante para a constituição do sujeito. O trauma, delate-o o esquecimento ou encubra-o uma repetição reiterada, não se deixa desvendar sem incidir numa série de oxímoros evidentes a partir do seu testemunho necessário e impossível (JARZOMBKOWSKA e MOSZCZYNSKA-DÜRST, 2015, p. 10).

O evento traumático não se deixa apanhar simplesmente em narrativa – o que define, desde já, a centralidade da testemunha, também em seu empenho de narrar o inenarrável: “a representação depende de uma catástrofe (sem catástrofe, não há o que representar), mas a catástrofe dificulta ou impede a representação” (NESTROVSKI e SELIGMANN-SILVA, 2000, p.07). Em seu excesso, o evento traumático não é assimilado ou incorporado de forma plena; não se deixa eufemizar por figurações literárias ou artísticas ou pelo conhecimento. Enquanto trauma, sua característica essencial é, pela repetição estéril, o adiamento ou a incompletude do que se sabe (NESTROVSKI e SELIGMANN-SILVA, 2000, p.09-10).

Ademais, a temporalidade do trauma é complexa e envolve construções recíprocas do passado e do presente; ao impedir que a testemunha elabore adequadamente seu passado traumático, as cicatrizes inapagáveis daquela hiperrealidade não experienciada não se circunscrevem ao tempo doloroso da catástrofe (NESTROVSKI e SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 09-10). O trauma emerge, fulminante, como que imune ao tempo: passado persistente que indefinidamente atormenta indivíduos e coletividades sobre experiências intoleráveis.

Nesse sentido, desde seu surgimento e consolidação a partir dos trabalhos pioneiros de Freud e, posteriormente, de sua leitura com Benjamin e Lacan, a noção de trauma se apresenta não somente como uma patologia individual, mas revela-se e identifica-se, mais profundamente, enquanto um enigma fundamental a ser esclarecido: a relação entre psique e realidade (CARUTH, 2000, p. 111). Em vista disso, gradativamente – na história da psicanálise e, também, na história das ciências sociais e humanas ao longo do século XX – tornou-se, em Lacan, ferramenta de compreensão do encontro traumático da consciência com o real; com Benjamin, do real entendido ele-mesmo como trauma em face do presente e do progresso entendidos catastróficamente (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 82-83).

Em sua definição genérica, o trauma é descrito como a resposta a um evento ou eventos violentos inesperados ou arrebatadores, que não são inteiramente compreendidos quando acontecem, mas retornam mais tarde em *flash-backs*, pesadelos e outros fenômenos repetitivos. A experiência traumática sugere um determinado paradoxo: a visão mais direta de um evento violento pode ocorrer como

uma inabilidade absoluta de conhecê-lo; a imediatez pode, paradoxalmente, tomar a forma de um atraso. A repetição de um evento traumático – que permanece não disponível para a consciência, mas intromete-se sempre na visão – sugere, portanto, uma relação maior com o evento, que se estende para além do que pode ser visto ou conhecido e que está intrinsecamente ligado ao atraso e à incompreensão que permanece no centro desta forma repetitiva de visão (CARUTH, 2000, p. 111-112).

Assim sendo, de acordo com Seligmann-Silva e retomando sua origem etimológica, “o trauma é justamente uma ferida na memória” (2000, p. 84). Ademais, conforme supracitado, a neurose traumática de guerra é a matéria-prima com a qual desenvolve sua teoria em ambos os estudos em referência, tendo em consideração que, para Freud, o trauma é caracterizado, sobretudo, pela incapacidade de recepção pelo sujeito de um evento transbordante. O evento, no caso deste estudo, da catástrofe e da *Shoah*, vai além dos limites da nossa percepção, com que se aproxima do sublime e daquilo que está além dos limites da representação. Do sem-forma deriva-se, como sequela, a compulsão pela repetição da cena traumática (2000, p. 84).

Interessa-nos sobre a teoria do trauma, em especial, “sua relação com o choque – cuja onipresença na sociedade moderna lemos [em] Baudelaire – como também [tratar-se] de um distúrbio de memória no qual não ocorre uma experiência plena do fato vivenciado que transborda a nossa capacidade de percepção” (2000, p. 85). Ademais, ainda de acordo com Seligmann-Silva, da sintomatologia do trauma decorrem outros dois recursos cruciais à reflexão acerca da representação de catástrofes e, aqui, da *Shoah*: primeiro, a literalidade exasperante da recordação traumática; segundo, que seu uso põem em questão a viabilidade, por sujeitos e sociedades, de um acesso direto ao real (2000, p. 85-86).

Freud não chegou a abandonar totalmente o papel da etiologia do trauma, ou seja, a tentativa de reconstrução da cena traumática “como algo que, de fato, ocorreu num espaço e tempo delimitáveis”, mas ao longo da sua teoria procurou relacionar essa etiologia com uma psicanálise voltada para o “fantasma” dessa cena. Em vez de uma visão positivista do evento como um fato que estaria “ao alcance das nossas mãos”, a concepção da realidade, sob o prisma do conceito de trauma, possibilitou aos intelectuais – após décadas de crítica à representação [...] – uma “volta à história” sem os riscos do positivismo ou do historicismo (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 86).

2.2. Trauma e real: transmissão e testemunha ética

No início do sétimo capítulo de “A interpretação dos sonhos”, de 1899, Freud descreve um sonho ao qual associa sua teoria dos sonhos e da realização do desejo à realidade externa e, “mais especificamente, à realidade da morte, da catástrofe e da perda” (CARUTH, 2000, p. 112). Freud narra dito sonho nos seguintes termos:

Um pai passara dias e noites a fio de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo. Após a morte do menino, ele foi para o quarto contíguo para descansar, mas deixou a porta aberta, de maneira a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, com velas altas a seu redor. Um velho fora encarregado de velá-lo e se sentou ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que *seu filho estava de pé junto a sua cama, que o tomou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”* Ele acordou, notou um clarão intenso no quarto contíguo, correu até lá e constatou que o velho vigia caíra no sono e a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre eles. A explicação [...] é bem simples. [...] O clarão de luz chegou pela porta aberta aos olhos do homem adormecido e o levou à conclusão a que teria chegado se estivesse acordado, ou seja, que uma vela caída havia ateado fogo em alguma coisa nas proximidades do corpo. É possível até que, ao dormir, ele sentisse uma certa preocupação de que o velho não fosse capaz de cumprir sua tarefa. [...] [A]s palavras proferidas pelo menino devem ter sido compostas de expressões que ele realmente proferira em vida e que estavam ligadas a acontecimentos importantes no espírito do pai. Por exemplo, “Estou queimando” pode ter sido dito em meio à febre da doença fatal da criança e “Pai, não vês?” talvez tenha derivado de alguma outra situação altamente carregada de afeto [...]. Entretanto, depois de reconhecermos que o sonho foi um processo dotado de sentido e passível de ser inserido na cadeia de experiências psíquicas do sonhador, podemos ainda conjecturar por que teria um sonho ocorrido em tais circunstâncias, quando se fazia necessário o mais rápido despertar possível (FREUD, 2018, p. 466-467).

Há inúmeras questões intrigantes a serem, eventualmente, discutidas por Freud e interpretadas por Caruth a partir do sonho em referência, mas sobressalta-se, de imediato, sua relação direta com a realidade catastrófica de fora e não sua relação com desejos internos (2000, p. 114-115). Nesse sentido, em que pese ser possível compreender sentido e referência do sonho – a luz por meio dos olhos fechados do pai o levaram à conclusão que, acordado, facilmente chegaria; isto é, de que a vela caiu sobre o corpo de seu filho –, não é tangível a razão pela qual ditos elementos apareceram ao pai em sonho. Freud comenta, nesse trecho, aquilo que será o cerne de sua análise do sonho em comento, bem como de parte relevante dos conceitos da psicanálise a partir de então: o sonho que descreve a resposta que deveria ser urgente e inadiável – o despertar do pai à realidade externa catastrófica – espantosamente não acorda o genitor e o faz correr em direção ao corpo queimado do filho, mas, antes, posterga sua resposta à realidade³³.

Em uma primeira aproximação, Freud responde à questão com sua teoria da realização do desejo: enquanto o sonho parece mostrar a realidade do incêndio, ele, de fato, encobre ao pai a realidade da morte de seu filho (2018, p. 467). O sonho, portanto, transfigura morte em vida, ainda que a partir de sua referência à realidade do incêndio e, com isso, realiza o desejo do pai de, continuando a sonhar, não precisar enfrentar a consciência da morte do filho: como

³³ “Precisamente pelo fato do sonho ser tão direto e a realidade à qual se refere ser tão urgente em suas exigências, este sonho coloca a questão: por que sonhar ao invés de acordar, no contexto de uma realidade violenta?” (CARUTH, 2000, p. 114).

forma de postergação, ele revela o intervalo irremovível entre a realidade da morte e o desejo que não a consegue superar, a não ser na ficção ou no sonho (CARUTH, 2000, p. 114-115).

Em sequência, Freud retorna ao sonho relacionando-o não somente à realização do desejo do pai, mas enquanto epítome da natureza da consciência.

Permitam-me lembrar o sonho do homem que foi levado a inferir, pelo clarão de luz que provinha do quarto contíguo, que o corpo de seu filho talvez estivesse pegando fogo. O pai fez essa inferência no sonho, em vez de se deixar acordar pelo clarão; e sugerimos antes que uma das forças psíquicas responsáveis por esse resultado foi o desejo que prolongou por aquele momento a vida do filho, a quem ele retratou no sonho. [P]odemos presumir que outra força impulsora na produção do sonho foi a necessidade que tinha o pai de dormir; seu sono, tal como a vida do filho, foi prolongado por um momento pelo sonho. “Deixe o sonho prosseguir”, foi essa sua motivação, “ou terei de acordar”. Em todos os outros sonhos, tal como neste, o desejo de dormir serve de apoio ao desejo inconsciente (FREUD, 2018, p. 519).

Assim, Freud vincula o desejo de conservar a criança viva ao desejo mais profundo, do pai, de dormir (2018, p. 222). Sugere, primeiro, que o desejo não emana apenas do corpo, mas da própria consciência – que deseja, nessas circunstâncias, sua própria contenção; segundo, indica que o sonho significa não só a realização do desejo de um determinado pai – ávido por ver o filho novamente vivo –, mas, mais enigmaticamente, a realização do desejo da própria consciência. “O desejo [...] por trás do sonho da criança queimando, o desejo de rever a criança, sugere Freud, assim como o desejo por trás de qualquer sonho, está ligado a um desejo mais fundamental: o desejo da consciência em si *de não acordar*” (CARUTH, 2000, p. 116). Por conseguinte, daí em diante o sonho não está mais adstrito estritamente ao desejo inconsciente da psique, mas a algo da própria realidade que faz dormir.

Lacan, dando continuidade às reflexões de Freud a respeito do sonho em sua relação implícita com uma realidade externa violenta em “Tiquê e Autômaton”, de 1964, direciona sua análise não mais ao sono daquele genitor, mas antes ao como e à razão do pai acordar:

Lembrem-se daquele pai infeliz, que foi, no quarto vizinho ao em que seu filho morto repousava, repousar um pouco - deixando o filho à guarda [...] de um velhote, de um outro velho - e que é atingido, despertado por algo que é o quê? - não apenas a realidade, o choque, o *knocking*, de um ruído feito para tornar a chamá-lo ao real, mas aquilo traduz, precisamente no seu sonho, a quase-identidade do que se passa, a realidade mesma de uma vela tombada e que vai pegar fogo na cama em que seu filho repousa. Aí está uma coisa que parece pouco adequada para confirmar a tese de Freud na *Traumdeutung* - que o sonho é a realização de um desejo. Vemos surgir aqui, quase que pela primeira vez [...], uma função do sonho que é, aparentemente, secundária - o sonho aqui não satisfaz à precisão de prolongar o sono. O que quer então dizer Freud quando coloca ali, naquele lugar, precisamente aquele sonho, e acentuando que ele é em si mesmo plena confirmação de sua tese quanto ao sonho? Se a função do sonho é prolongar o sono, se o sonho, afinal de contas, pode se aproximar tanto da realidade que o provoca, não podemos dizer que, a essa realidade,

ele poderia ter respondido sem sair do sono? [...]. A questão que se coloca, e que de resto todas as indicações precedentes de Freud nos permitem produzir agora, é - *O que é que desperta?* Não será, no sonho, uma outra realidade? - aquela realidade que Freud nos descreve assim - *Dass das kind an seinem Bette steht*, que a criança está perto de sua cama, *ihn am Arme fasst*, pega-o pelo braço e lhe murmura em tom de reproche *und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht*, Pai, não vês, *dass ich verbrenne*, que estou queimando? Há mais realidade, não é, nesta mensagem, do que no ruído pelo qual o pai também identifica a estranha realidade do que se passa na peça vizinha. Não será que nessas palavras passa a realidade faltosa que causou a morte da criança? (LACAN, 1988, p. 59)

Desse modo, Lacan chama a atenção em seu Seminário 11, como decorrência implícita à leitura freudiana, que aquela contradição do desejo de dormir não vem apenas de fora – da vela caindo sobre o corpo do filho –, mas da forma como as palavras da criança – “Pai, você não está vendo que estou queimando?” endereçam-se ao pai de dentro. É, por conseguinte, o próprio sonho que acorda aquele que dorme. Nesse sentido, “é nesse acordar paradoxal – um acordar não para os desejos mesmos da consciência, mas contra eles – que aquele que sonha enfrenta a realidade de uma morte da qual não pode se livrar” (CARUTH, 2000, p. 118).

Nesse sentido, Lacan amplia o sentido de confrontação com a morte, ínsito ao conceito de trauma adotado por Freud, a partir desse acordar paradoxal pelo próprio sonho. Ante o apelo do filho, o acordar do pai é, sobretudo, uma falta, a impossibilidade de uma resposta adequada, um ver, novamente, tarde demais. Sonhar, nesse caso, não seria nem uma ficção, como sugere Freud, nem uma representação, mas uma repetição traumática. “O acordar, na leitura que Lacan faz do sonho, *é em si mesmo o lugar do trauma*, do trauma provocado pela necessidade e pela impossibilidade de responder à morte de um outro” (CARUTH, 2000, p. 119-120).

Assim, o sonho em epígrafe reencena, para Lacan, não apenas aquele “viu tarde demais” que desembocará na morte da criança, mas também o modo como este perder constitui, daí em diante, a própria sobrevivência do pai: “sua sobrevivência [...] como uma modalidade de experiência determinada pela estrutura impossível da resposta” (CARUTH, 2000, p. 121). Nesse sentido, e em complemento à interpretação freudiana da consciência adormecida, a morte da criança e a sobrevivência do pai ou o pai enquanto sobrevivente são, com Lacan, intimamente vinculados entre si por meio da história de um trauma ou, diga-se, do trauma.

Explorando, portanto, implicitamente a consciência tal como ela aparece ao sobrevivente, cuja vida está intrinsecamente vinculada à morte que ele testemunha, Lacan resitua a relação da psique com o real, compreendendo-a não apenas como uma questão de ver ou saber a natureza de eventos empíricos, não como aquilo que pode ser conhecido ou não sobre a realidade, mas como a história de uma responsabilidade urgente, ou como aquilo que Lacan define, nessa conjuntura, como uma relação ética com a realidade (CARUTH, 2000, p. 124).

Trata-se, aqui, a partir da relação ética com a realidade, do reaparecimento, mais enfático, daquela responsabilidade necessária e urgente, ainda que impossível, do testemunho. Destarte, a consciência, tal como ela se expõe e é exposta ao sobrevivente, apega-se, duradoura e indestrutivelmente, à morte que ela atesta e testemunha como sonho e como realidade.

Assim, quanto àquele “sendo o que for, tenho de ir lá³⁴”, postulado com o qual Freud consubstancia o caráter ético do inconsciente, Žizek registra que “o encontro com o real não pode simplesmente ser localizado fora ou dentro, mas deve ser localizado no momento da transição entre os dois, no movimento de um para o outro” (*apud* CARUTH, 2000, p. 124). Logo, do testemunho, figura de transição articuladora de memória e história (RICOEUR, 1999, p. 79), viabiliza-se que o real se manifeste enquanto transição e como movimento entre ambas e, mais fundamental, que a realidade se revela, que só pode ser vista, em paralaxe³⁵.

Em vista disso, a leitura lacaniana do sonho da criança queimando aproxima o psicanalista francês dos desenvolvimentos tardios de Freud quanto à relação entre trauma e realidade (CARUTH, 2000, p. 125-126). Em complemento àquela compreensão e especulação iniciais que categorizavam o trauma enquanto suspensão da consciência por algo episódico e surpreendente, Freud também entenderá dita ferida na memória, sobretudo na parte final de sua carreira, como parte remanescente daqueles atos fundadores de acordar e de viver.

Trauma, por conseguinte, não mais como excepcionalidade, como catástrofe que tumultua a consciência em seu excesso e em sua singularidade, mas como aquele lugar onde se originam vida e consciência, com que, nessa acepção específica, todos – e tudo que se elabora, conceitua ou representa – são traumatizados ou traumatizáveis (CARUTH, 2000, p. 126) e com a qual Freud revolucionou o próprio significado de experiência do real e, logo, da enunciação de *testis*, *superstes* e *arbiter*: “sim, eu vi; sim, eu sobrevivi; sim, eu ouvi” lidos, assim, sem

³⁴ “O estatuto do inconsciente que, como demonstrei, é tão frágil no plano ôntico, é ético. Em sua sede por verdade, Freud diz, Sendo o que for, tenho de ir lá, pois, em algum lugar esse inconsciente se revela. (...) Freud diz. Lá é o país para onde eu levarei meu povo (...) Não estou sendo impressionista quando digo que aqui a abordagem de Freud é ética... Freud demonstra estar muito atento para o quão frágeis são os véus do inconsciente, no que concerne a esse registro, quando ele abre o último capítulo de A interpretação dos sonhos com o sonho que, de todos aqueles analisados no livro, está em uma categoria própria - um sonho suspenso em torno do mistério mais angustiante, aquele que vincula um pai ao corpo de seu filho que está ao lado, seu filho morto (LACAN *apud* CARUTH, 2000, p. 124).”

³⁵ A partir da noção de paralaxe - um efeito de aparente deslocamento do objeto observado devido à modificação na posição do observador -, Žizek desenvolve três campos de reflexão que se articulam. Na filosofia, faz um apanhado teórico de seus livros anteriores, relacionando conceitos de Lacan, Hegel e Marx. No campo da ciência, o esloveno enfatiza questões levantadas pela neurologia e pelas ciências cognitivas, além de aprofundar suas reflexões sobre a estrutura do sujeito a partir de seus estudos de psicanálise. E em relação à política, desenvolve a ideia de que o reconhecimento de antagonismos na ordem social constitui tarefa maior de nossos tempos.

exceção, desde o ferimento imposto pela realidade do trauma e pela realidade como traumática. Há aí implícito, a partir da leitura de Caruth dos textos de Lacan, que o trauma confronta e equipara, em última instância, a própria morte à morte do outro (2000, p. 126-127).

Esse itinerário teórico geral é, ele mesmo, revisitado na interpretação de Lacan do sonho da criança queimando, em sua sugestão de que o acidente do trauma é também uma revelação de um dilema ético básico no coração da própria consciência, à medida que ele está essencialmente relacionado à morte e, mais particularmente, à morte do outro. Em sua última essência, então, a história do pai e da criança é, para Lacan, a história de uma responsabilidade impossível da consciência, em sua própria relação originária com os outros e, mais especificamente, com as mortes dos outros. Enquanto um acordar, a relação ética com a realidade é a revelação dessa exigência impossível no centro da consciência humana (CARUTH, 2000, p. 127).

Impõe-se a questão que orienta este trabalho: desde o testemunho – em sua unicidade, enquanto fruto de hiperrealidade derivada do evento-limite em referência, na qualidade de exigência de alteridade irreduzível³⁶ –, como julgar o trauma nessa ambivalência entre necessidade e impossibilidade? O que é o real, conforme aqui perspectivado, que subjaz ao testemunho? Como examiná-lo, e sob quais termos, ante a relação ética com o real prefigurada em Freud e Lacan? Como, em outras palavras, pode o direito cumprir, ainda que parcialmente, com dita exigência impossível no centro da consciência: como responder à morte de si e à morte dos outros? Dita reivindicação deve ser exigível ao direito e, se sim, pode o testemunho, em suas especificidades, contribuir com o empreendimento de se lidar com o trauma? São todas perguntas interligadas à sobrevivência e à transmissão, eventualmente possível, do trauma.

Encontrar o real, acordar do sonho, é essencial. Não obstante o trauma como interrupção da consciência ou, ainda, do trauma como relacionado à origem da consciência, o pai da criança queimada – no sonho como descrito e interpretado por Freud e Lacan – precisará acordar e se defrontar com a irrevogabilidade³⁷ de, na temporalidade inerente ao trauma, não existirem respostas possíveis à morte do filho. Nesse sentido, é a própria criança queimada que, morta, assiste ao pai em seu processo de acordar, em seu trabalho doloroso, mas necessário, de viver

³⁶ “O ser que se exprime impõe-se, mais precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade” (LÉVINAS, 2015, p. 179).

³⁷ “Seguramente a experiência temporal irrevogável, semelhante ao tempo irreversível da história, enfatiza a inalterabilidade do passado - o que poderia significar irrevogável senão, em primeiro lugar, que nunca pode ser revogado - mas, diferentemente do tempo irreversível da história, não não condenar esse passado a um status ontológico inferior que facilite sua negligência. Ao referir-se a um passado que ficou “preso” e persiste no presente, na verdade o conceito de irrevogável rompe com a ideia de uma “distância temporal” entre o presente e o passado, tão central ao tempo irreversível de história. . Além disso, o irrevogável desafia a dicotomia entre as categorias fixas do absolutamente ausente e do absolutamente presente ao se referir à presença incompleta e aparentemente contraditória do que é geralmente considerado ausente, a saber, o passado (BEVERNAGE, 2018, p. 33).”

em direção ao presente, de evadir-se, eventualmente, da repetição traumática³⁸. “É precisamente a criança morta, a criança em sua irredutibilidade inacessível e alteridade, que diz ao pai: *acorde, me deixe, sobreviva; sobreviva para contar a história do meu queimar*” (CARUTH, 2000, p. 128). O pai deve, assim, receber as palavras da criança morta para, acordando, suportar o imperativo de sobreviver³⁹ e, ato contínuo, testemunhar e transmitir aquelas palavras: o trauma, assim, é resistido e elaborado não quando for datado, circunscrito ou compreendido, mas quando transmitido e compartilhado, via testemunho, aquele fundante acordar aos outros.

[A]cordando ao responder ao endereçamento da criança morta, "Pai, você não está vendo que estou queimando?", o pai deixa de ser o pai de uma criança viva, para tornar-se o pai como aquele que pode dizer o que é a morte de uma criança. Isto é, a resposta do pai ao endereçamento não é um saber, mas um acordar; um acordar que, enquanto performance de um falar, carrega consigo e transmite a alteridade da criança, o encontro do pai com a alteridade da criança morta. [...] Como um ato, o acordar não é, portanto, um compreender, mas uma transmissão, a performance de um ato de acordar que contém em si sua própria diferença - "A repetição", diz Lacan, "exige o novo". Esse novo é encenado no fato de que as palavras não são mais controladas ou possuídas por aquele que as pronuncia - pela criança que morreu, para quem é eternamente tarde demais para falar, ou pelo pai que recebe as palavras como vindas do lugar da criança, do eu que estava adormecido. Nem do pai, nem da criança, as palavras são transmitidas como um ato que não exatamente acorda o eu, mas antes transmite o acordar para outros (CARUTH, 2000, p. 129-130).

Nesse sentido, as consequências de tal transmissão e de tal sobrevivência, com ambos implicando o testemunho, situa a teoria psicanalítica do trauma como o processo de acordar, isto é, como aquilo que pode assegurar que a repetição da falha daquele “viu tarde demais” possa ser convertido no imperativo de um falar que acorda os outros (CARUTH, 2000, p. 130-131). Assim, daquilo que Lacan denota enquanto o “fardo ético da sobrevivência”, relacionando-a à “testemunha ética” comunicada por Freud, e que Derrida retomará em sua obra a partir da remissão ao binômio trauma/responsabilidade⁴⁰, decorrerá que a psicanálise,

³⁸ Sobre a repetição traumática e relacionando-o à compulsão à repetição, ressalta Freud que, “[a] nível clínico, essa compulsão se manifesta pela repetição por parte do paciente de uma experiência traumática em vez de simplesmente recordá-la como algo pertencente ao passado. A experiência é então vivida como estando ligada a algo presente e não ao material inconsciente que lhe deu origem. Essa experiência é vivida na relação de transferência que o paciente mantém com o analista, e é ela que vai caracterizar o que Freud chama de ‘neurose de transferência’ como sendo uma nova inscrição da neurose clínica e que é a condição para que se estabeleça o tratamento psicanalítico. O terapeuta, ao mesmo tempo que necessita da neurose de transferência para que o processo terapêutico se constitua, deve mantê-la dentro de certos limites que, uma vez rompidos, seriam intoleráveis para o paciente” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 135).

³⁹ “Acordar é, portanto, suportar o imperativo de sobreviver: para sobreviver não mais simplesmente como o pai de uma criança, mas como aquele que tem de contar o que significa não ver, o que significa também escutar as palavras impensáveis da criança que morre” (CARUTH, 2000, p. 128-129).

⁴⁰ Derrida retornará à questão, sobretudo a partir dos anos 80, em diversas oportunidades. “Em uma leitura de Além do princípio do prazer, Jacques Derrida sugere que a transmissão da psicanálise deve ser compreendida por meio da sobrevivência do pai à sua criança (ver Derrida, *La carte postale*). Derrida se move entre a noção de trauma e a de responsabilidade em ‘*Passages - du traumatisme à la promesse*’, em sua entrevista concedida a Elisabeth Weber, em ‘*Points de suspension: entreliens*, Paris: Galilée, 1992’” (apud CARUTH, 2000, p. 131).

ao menos como elaborada pelos três autores em referência, será fundamentalmente transmissão e testemunho: acordar, em seu sentido ético, não consiste somente em ver, “mas em passar a outro (e outro futuro) o ver que ele não contém e nem pode conter (CARUTH, 2000, p. 135).

2.3. Trauma e testemunho: percurso humanizador e transitivo

Dori Laub, a respeito dos testemunhos orais do “Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies⁴¹”, se apercebeu da relevância *daquela que escuta* na busca, necessária e impossível, quando se busca testemunhar o trauma pelos canais habituais da representação: aquele que escuta “[...] é um parceiro na criação, de novo, do conhecimento. O testemunho do trauma inclui, portanto, seu ouvinte, que é, por assim dizer, a tela branca na qual o evento vem para ser inscrito pela primeira vez (1992, p. 57). Nesse sentido, as condições de produção do testemunho implicam, para Hartman, uma audiência ativa em virtude de ser necessário, como requisito *sine qua non* para sua efetiva transmissão, que se reconstrua – ele próprio como desejo e projeção disso – aquela comunidade afetiva, aquele conjunto de eventuais receptores, aos quais Halbwachs associou à existência e à consolidação da memória coletiva (2000, p. 211).

Nesse sentido, Dori Laub, em referência às entrevistas supracitadas, ressalta que, ainda que insatisfatório e provisório, é preciso que se resgate, junto aos sobreviventes, alguma confiança na comunicabilidade de si e com os outros (1992, p. 69-70). O testemunho, assim, habita e organiza-se em um mundo aparentemente inseguro e perigoso e, portanto, expressa-se em um mundo que perpetua um traumatismo continuado (HARTMAN, 2000, p. 212).

Como consequência, em concordância com Shoshana Felman, verifica-se que o testemunho gradativamente vem se confirmando enquanto modalidade indispensável da relação contemporânea com os acontecimentos, erigindo-se, concomitantemente, como um autêntico imperativo ético e filosófico de se testemunhar circunstâncias virtualmente sem cura – o trauma –, mas também como reação à vulnerabilidade e suscetibilidade humanas (2000, p. 17-18).

⁴¹ O “Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies” é uma coleção de entrevistas gravadas com testemunhas e sobreviventes da *Shoah* localizado na Universidade de Yale em New Haven, Connecticut. Aproximadamente 4.400 entrevistas gravadas em vídeo estão depositadas na Biblioteca da Universidade de Yale. O arquivo foi pioneiro no uso de depoimentos em vídeo para registrar relatos de testemunhas oculares de grandes eventos históricos. Serviu, ademais, como inspiração para projetos de testemunho em vídeo que documentam outros crimes contra a humanidade sancionados pelo Estado e suas consequências duradouras. Para maiores informações e acesso ao acervo: <https://fortunoff.library.yale.edu/>.

O que o testemunho [...] não oferece é um discurso completo, um relato totalizador desses eventos. No testemunho, a linguagem está em processo e em julgamento, ela não possui a si mesma como uma conclusão, como constatação de um veredicto ou como saber em si transparente; é uma [...], prática discursiva, em oposição à pura teoria. *Testemunhar - prestar juramento de contar, prometer e produzir* seu próprio discurso como evidencia material da verdade - é realizar um ato de fala, ao invés de tão-só formular um enunciado. Como um ato de fala performático, o testemunho volta-se para aquilo que, na história, é ação que excede qualquer significado substancializado, para o que, no acontecer, é impacto que explode dinamicamente qualquer reificação conceitual e delimitação constativa (FELMAN, 2000, p. 18)

Em vista disso, para que ocorra aquela passagem da memória pessoal à cultura coletiva, essencial ao testemunho, é necessário que atuem plenamente todas as instituições de memória⁴² disponíveis: história, arte, filosofia, direito, testemunho e *etc* são, cada qual em suas peculiaridades, transmissores e espaços da recordação naquele sentido específico salientado por Assmann (2011)⁴³. O testemunho deve, nesse sentido, ser considerado, para sua efetividade e de modo a conectá-lo, realmente, também junto ao presente, não somente como um produto de algum modo concluído, mas, sobretudo, enquanto um percurso, um itinerário, humanizador e transitivo (HARTMAN, 2000, p. 215) a partir do qual se estabelece um contrato que converte a narrativa traumática, naturalmente fragmentada e antimonumental, em algo perceptível e palpável àqueles outros que, como *arbiter*, o escutam e o afixam (HARTMAN, 2000, p. 217).

Assim sendo, e em semelhança ao ofício literário, no qual o escritor demanda, implicitamente aquele outro, seu leitor, com o testemunho se dá coisa equivalente. Aquele que testemunha “estabelece uma relação, uma espécie de contrato, [ao] evoca[r] um receptor transgeracional pela disposição do sobrevivente para deixar um registro e pela prontidão da comunidade *ad hoc* para escutá-lo” (HARTMAN, 2000, p. 217). Há no centro do gesto testemunhal, por conseguinte, como seu remanescente e enquanto quiasma, a esperança de, ainda que necessário e impossível, que se encontre uma testemunha para a testemunha; uma testemunha que testemunhe pela testemunha; que seja possível, de algum modo, se constituir um legado a partir de sua transmissão e transmissibilidade (HARTMAN, 2000, p. 217).

⁴² Nesse sentido, instituição, por definição, é aquilo que guarda e transmite memória, assim como conceituá-la talvez seja, sobretudo e essencialmente, entendê-la exercendo dita função de guarda da memória.

⁴³ “Indivíduos e culturas constroem suas memórias interativamente através de comunicação por meio da língua, de imagens e de repetições ritualísticas, e organizam suas memórias com o auxílio de meios de armazenamento externos e práticas culturais. Sem estes [transmissores e espaços de recordação] não é possível construir uma memória que transponha gerações e épocas – o que significa também que a constituição da memória se modifica juntamente com os estado oscilante de desenvolvimento dessas mídias. As mídias tecnológicas compreendem sistemas de escrita – no sentido mais amplo do termo – que, desde o século XIX, não conservam somente material linguístico, mas também imagens e, adicionalmente, a partir do século XX, vozes e sons” (ASSMAN, 2011, 23-24).

O testemunho, entre realismo e reticência, como fragmentado e antimonumental, enseja, assim, não somente a pergunta sobre se é possível representá-lo, mas, também, se a experiência é possível, em que condições e qual a sua extensão (HARTMANN, 2000, p. 222). A teoria do trauma, conforme desenvolvida por Freud, Lacan e Benjamin busca, justamente, compreender e circunscrever a relação entre trauma e realidade prefigurada e encenada pelo testemunho.

Walter Benjamin nota em "O narrador" uma relação inversa entre as agruras de combate de veteranos da Primeira Guerra e sua capacidade de representá-las. Também Freud, depois daquela guerra, demonstrou que o trauma era o resultado da passagem por uma vivência sem experimentá-la - sem ser capaz de integrá-la emocional ou mentalmente. As perturbações associadas com o trauma são, segundo Freud, tentativas do sistema de se preparar retrospectivamente para um choque que já ocorrerá, de alcançá-lo e dominá-lo. A memória, e especialmente a memória usada na narração, não é simplesmente um nascer póstumo da experiência, uma formação secundária: ela *possibilita* a experiência, permite que aquilo que chamamos de o real penetre na consciência e na apresentação das palavras, para tornar-se algo mais do que só o trauma seguido por um apagamento mental higiênico e, em última instância, ilusório (HARTMAN, 2000, p. 222-223).

Em razão disso, isto é, da narração, contraintuitivamente, permitir a experiência, visualiza-se a memória em sua amplitude: ela limita e possibilita. Quando se fala em trauma – como disseminado pelo real ou como algo episódico que incapacita o sujeito de integralizar emocional e mentalmente a vivência –, diz-se, portanto, de eventos ou condições que perturbem os limiares nos quais a memória opera como evidência de continuidade: da *passabilidade* do passado, da *presentidade* do passado, da *futuridade* do passado (HARTMAN, 2000, p. 223).

Entretanto, permanece difícil esclarecer, definitivamente, dito mecanismo psíquico e social pelo qual uma repetição, a qual desloca seu assunto do inconsciente para o consciente e para o domínio das palavras, dos conceitos e das representações – a narração –, participa do processo, ainda que provisório e parcial, de cura. Como se cura e se elabora, ainda que enquanto processo, um trauma? A aposta de Hartman é na arte e no testemunho. Para ele, é preciso ao ouvinte e àquele que recebe o testemunho decorrente da catástrofe “ler e escutar [...] respeitando as feridas nas palavras, o *wundgelesenes*” (2000. p. 227).

Isto significa, decerto, acolher-se aquela palavra-ferida exigida por Celan de si mesmo em sua poesia, ela-própria, então, testemunha rasurada, atravessada, mas enriquecida pelo trauma (*apud* FELMAN, 2000, p. 39-40). Por conseguinte, palavra-ferida em três atos: ela-própria como ferimento, ela-própria enquanto ferindo e ela-própria ferida em sua perda representacional. Perdas, contudo, que eventualmente a enriquecem em seu retorno a despeito de sua reticência e de seu, por vezes, longo silêncio. A palavra-ferida, ela-própria, testemunha.

Alcançável, próximo e não perdido permaneceu em meio às perdas este único: a língua. Ela, a língua, permaneceu não perdida, sim, apesar de tudo. Mas ela teve de atravessar as suas próprias ausências de resposta, atravessar um emudecer, atravessar os milhares de terrores e o discurso que traz a morte. Ela atravessou e não deu nenhuma palavra para aquilo que ocorreu; mas ela atravessou este ocorrido. Atravessou e pôde novamente sair, "enriquecida" por tudo aquilo. Naqueles anos e nos anos seguintes, tentei escrever poesia nessa língua: para falar, para me orientar, para reconhecer onde estava e para onde isso me levaria, para esboçar para mim a realidade. Foi, vocês vêem, acontecimento, movimento, um estar a caminho, foi a tentativa de adquirir direção. E quando me pergunto pelo seu sentido, então acredito ter de dizer a mim mesmo que, a esta pergunta, também corresponde a pergunta pelo sentido do ponteiro do relógio. [...] São os esforços de quem, sobrevoado por estrelas - que são trabalhos humanos -, sem teto, também neste sentido até hoje não pressentido e com isso da forma mais sinistra, ao ar livre, vai até a língua com seu ser, ferido de realidade e em busca da realidade (CELAN *apud* FELMAN, 2000, p. 39-40).

A palavra-ferida é, por definição, aquela manifesta no e pelo testemunho. E lidar com ela, de fato, impõe ou induz algumas controvérsias e algumas prioridades. Nesse sentido, qual é, conforme questiona-se Shoshana Felman, a importância da crescente predominância do testemunho na contemporaneidade? Por que o testemunho, agora entendido como veículo privilegiado de transmissão e comunicabilidade, “tornou-se, de repente [...] tão central e tão onipresente nos recentes apanhados culturais que fazemos de nós mesmos” (2000, p. 18)? Seria a presença da testemunha, então, sintoma contemporâneo daquilo que Hartog (2014) intitulou de presentismo ou, antes, como quer Rousso (2016), sua profilaxia e seu tratamento?

2.4. Trauma e testemunho: história do tempo presente e presentismo

Em face do trauma como evento episódico ou da realidade ela-própria enquanto trauma, a figura da testemunha, como *testis* (terceiro que viu), *superstes* (primeiro que sobreviveu) e *arbiter* (segundo que ouviu), se impôs contemporaneamente como elemento incontornável à medida que se intensificou o uso público do passado (HARTOG, 2015, p. 06). A presença da testemunha, ainda que não inteiramente nova, é, assim, expressão e reação aos modos como trauma, testemunho, memória e história associam-se entre si atualmente.

A testemunha é uma figura central das comunidades humanas. Por seu intermédio, pode-se ligar o passado e o presente: o passado do que ocorreu e o presente de sua atestação. Os códigos reservaram-lhe um lugar. O juiz recorre a ela, bem como o historiador, que retoma esse esquema, seja pesquisando diretamente com testemunhas, seja tratando indiretamente documentos como testemunhos. “Eu estava lá, eu vi e ouvi” e “eu digo o que vi e ouvi”: tais são os traços essenciais do testemunho, os termos do contrato que o funda e da autoridade que dele decorre. O “e” é fundamental. Na verdade, o que leva ou obriga a essa passagem do ver ao dizer? Passagem que é o ato constitutivo do ser da testemunha. Dizer e estar pronta a redizer a alguém, pois não há testemunho sem um outro a quem se dirigir. A quem se diz e por quê? Surge, aqui, a questão dos usos e dos efeitos do testemunho (HARTOG, 2015, p. 01).

Nesse sentido, ao ganhar considerável espaço e prestígio públicos ao longo das últimas décadas, o testemunho obrigatoriamente precisou confrontar-se, a seu respeito, com indivíduos e comunidades depositários de expectativas e de dilemas anteriormente irrelevantes ou inexistentes. Algumas das interrogações mais cruciais, aliás, restaram visíveis, de modo privilegiado, a partir da objeção lançada por François Bédarida em 1989 ao então jovem pesquisador Henry Rousso (“Vocês não estavam lá!”⁴⁴) no “Institut d’Histoire du Temps Présent” (IHTP) enquanto discutiam sobre o regime de Vicky e os franceses. Naquela cena fundadora, vários dos desafios e das desconfianças impostos àquilo que alguns denominaram como o estudo da “história do tempo presente” foram inequivocamente demonstrados.

A questão da contemporaneidade, bem como do testemunho em interação com o “não ter estado lá” próprio da tarefa do historiador, são tão-só a face mais imediata da “tensão, e por vezes pela oposição, entre a história e a memória, entre o conhecimento e a experiência, entre a distância e a proximidade, entre a objetividade e a subjetividade, entre o pesquisador e a testemunha” (ROUSSO, 2016, p. 16) ínsitas ao lugar ocupado hoje pela história e pelo historiador no estudo do passado próximo. Em vista disso, lidar com a afirmação “vocês não estavam lá” significa, para um historiador, defrontar-se com dois insígnies preconceitos, bastante enraizados no senso comum e no senso comum teórico⁴⁵, sobre a produção do discurso histórico.

A primeira afirmação postula que nenhuma forma proveitosa de história é possível sem recuo ou, em uma das variações, que o historiador não deve entrar em cena senão quando os atores históricos da época ou evento analisados estiverem ausentes. Em tal concepção do ofício, o historiador não interviria senão no tempo dos mortos e, por consequência, continuamente operaria sobre um passado previamente encerrado, uma história acabada em que deve ele dar a última palavra em face da vantagem que sua posição lhe confere sobre aqueles

⁴⁴ O quadro completo: “A cena se passa em 1989 no Instituto de História do Tempo Presente, constituído por uma equipe do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Nesse dia, François Bédarida, o diretor, preside a uma reunião dedicada à organização de um colóquio internacional sobre ‘o regime de Vichy e os franceses’, previsto para o ano seguinte. Um desacordo sobre o conteúdo surge entre ele e dois jovens pesquisadores, Denis Peschanski e eu. Historiador renomado, com 63 anos de idade, o primeiro viveu a Ocupação como estudante e resistente, no círculo da revista *Témoignage Chrétien*. Os outros dois têm ambos 35 anos e se lançaram à aventura de uma instituição criada 10 anos antes para estruturas e desenvolver uma historiografia do contemporâneo. A discussão se anima, a tensão aumenta. De repente, François Bédarida exclama com autoridade e um tanto irritado: ‘Vocês não viveram esse período, vocês não podem compreender!’. Um silêncio se segue bruscamente, e os participantes hesitam entre o riso e o estupor” (ROUSSO, 2016, 13-14).

⁴⁵ Senso comum teórico dos juristas designa, para Warat, “as condições implícitas de produção, circulação e consumo das verdades nas diferentes práticas de enunciação e escritura do direito. Trata-se de um neologismo proposto para que se possa contar um conceito operacional que sirva para mencionar a dimensão ideológica das verdades jurídicas” (1994, p. 13), com que aqui adapta-se seu uso também à disciplina da história.

que o precederam: ler fatos, de maneira objetiva, distante e fria, os quais que teriam deixado há muito de agir ou influir no presente (ROUSSO, 2016, p. 14-15).

O segundo preconceito delibera, em um gesto quase contrário, pela prevalência da experiência sobre o conhecimento. Em outros termos, que o discurso histórico não poderia em hipótese alguma sobrepor ou substituir o testemunho e o contato direto e – alegadamente – não mediado do sujeito cognoscente com os fatos e eventos em consideração sem cair sob o jugo da ilusão cientificista com que os profissionais do passado creem ter acesso à verdade “sem ter estado lá”. “Somente aquele que fez parte pode contribuir, por primeiro, a fazer com sua própria voz um discurso autêntico sobre o passado próximo antes de abrir espaço àqueles que não terão dele senão vestígios e, precisamente, os testemunhos” (ROUSSO, 2016, p. 15).

Como resposta a ambas as objeções ou preconceitos e todas as suas implicações – história senão como intervenção no tempo dos mortos, história senão como testemunha do tempo dos vivos –, Rouso assinala que a história do tempo presente se estrutura, ao menos idealmente, de modo a dar espessura, em suas análises, às distintas temporalidades possíveis, bem como à dinâmica particular das inúmeras relações latentes entre passado e presente. “Esse tempo sobre o qual ela se debruça pertence sobretudo ao campo do imaginário. No real, ombreiam-se gerações dessemelhantes, percepções diferentes do distante e do próximo, abordagens diversas do vivido e do transmitido” (ROUSSO, 2016, p. 16).

Nesse sentido, o tempo presente se caracteriza por uma ficção científica do mesmo modo em que existem ficções literárias ou jurídicas. [...] O historiador do tempo presente faz “como se” ele pudesse agarrar na sua marcha o tempo que passa, dar uma pausa na imagem para observar a passagem entre o presente e o passado, desacelerar o afastamento e o esquecimento que espreitam toda experiência humana. A ficção consiste em não considerar esse tempo presente um simples momento inapreensível, como o rio Lete, mas em lhe conferir espessura, uma perspectiva, uma duração, como fazem todos os historiadores empenhados em uma operação de periodização. Aliás, a dificuldade não é insuperável, pois, até mesmo para os contemporâneos dos fatos estudados, esse tempo presente não se reduz a um instante fugidio: sua consciência, seu inconsciente – que supostamente ignora o tempo –, sua memória lhe confere uma duração, que é mais uma percepção do que uma realidade tangível, mas que é a única que pode dar sentido aos acontecimentos atravessados (ROUSSO, 2016, p. 17).

Assim, ao invés de se acatar irresignadamente truísmos que afirmam que “toda história é contemporânea” – em ressonância à célebre formulação de Benedetto Croce –, ou justificá-la reportando-se às origens do discurso histórico, é oportuno compreender em que medida o último terço do século XX – “hipótese geralmente aceita de um aumento do poder da história contemporânea” (ROUSSO, 2016, p. 21) – inaugura aquilo que autores como Gérard Lenclud, François Hartog e Henry Rouso sinalizam como possível mudança no regime de historicidade

das sociedades atuais: em seu entendimento, modificaram-se os laços com que indivíduos e sociedades correlacionam passado, presente e futuro (ROUSSO, 2016, p. 21-22).

A expressão regime de historicidade remeteria [...], primeiramente, pelo menos logicamente, ao tipo de relação que toda sociedade mantém com seu passado, ao modo pelo qual ela o trata e trata dele antes de (e para) utilizá-lo e constitui esta espécie de coisa que chamamos de história. O modo pelo qual uma sociedade trata seu passado e do seu passado. Por ordem crescente de ativismo no tratamento: o modo pelo qual uma sociedade dispõe os quadros culturais que organizam os vieses através dos quais o seu passado a afeta (além do que está implicado no fato de toda sociedade ter um passado), o modo pelo qual esse passado é presente no seu presente (mais do que haja necessariamente), o modo pelo qual ela o cultiva ou o enterra, o reconstrói, o constitui, o mobiliza etc. Haveria assim toda uma escala de atitudes ligadas à variabilidade cultural: aqui o passado é “magistério de vida”, lá um fardo intolerável, alhures um recurso inesgotável, um bem raro... O regime de historicidade definiria uma forma culturalmente delimitada, convencional, de relação com o passado; a historiografia seria uma dessas formas e, enquanto gênero, um elemento sintomático de um regime de historicidade englobante (HARTOG e LENCLUD *apud* ROUSSO, 2016, p. 22).

Desse modo, a noção pluralística de regimes de historicidade – em clara oposição à compreensão moderna de um tempo homogêneo, constante e generalizado (BEVERNAGE, 2018, p. 24-25) –, oportunizou justamente o surgimento de investigações, especialmente a partir dos anos 80 e 90, “sobre a história e a sociologia da memória, sobre as representações e os usos do passado, sobre a história da história” (ROUSSO, 2016, p. 22), uma vez que o conceito notabiliza que não só as sociedades são históricas, mas que também as engrenagens com que indivíduos e coletividades se *ordenam*⁴⁶ no tempo – passado, presente e futuro – estão em devir (esquentam ou esfriam, para Lévi-Strauss⁴⁷), são mutáveis e retêm enorme variabilidade.

⁴⁶ “Ninguém duvida de que haja uma ordem do tempo, mais precisamente, ordens que variaram de acordo com os lugares e as épocas. Ordens tão imperiosas, em todo caso, que nos submetemos a elas sem nem mesmo perceber: sem querer ou até não querendo, sem saber ou sabendo, tanto elas são naturais. Ordens com as quais entramos em choque, caso nos esforcemos para contradizê-las. As relações que uma sociedade estabelece com o tempo parecem ser, de fato, pouco discutíveis ou quase nada negociáveis. Na palavra *ordem*, compreende-se imediatamente a sucessão e o comando: os tempos, no plural, *querem* ou *não querem*; eles se *vingam* também, *restabelecem* uma ordem que foi perturbada, fazem *às vezes de justiça*” (HARTOG, 2014, p. 17).

⁴⁷ Sobre a distinção em sociedades quentes e frias, Maria Amélia Schmidt Dickie afirma que, “inspirado no conceito de entropia (que toma de empréstimo à termodinâmica), Lévi-Strauss diz que as sociedades frias são aquelas que produzem pouquíssima desordem (entropia) e cuja estrutura pode ser comparada a uma ‘máquina mecânica’, tal como um relógio. O funcionamento desta ‘máquina mecânica’ opera ciclos de forma regular, só quebrados por contingências que lhe são alheias (invasões, conquistas, fenômenos naturais, etc.). As sociedades quentes, ao contrário, são aquelas cuja estrutura pode ser mais bem comparada à da máquina a vapor: depende de diferenças grandes de temperatura interna para funcionar e, ao produzir trabalho, produz uma quantidade grande de desordem que Lévi-Strauss compara à energia perdida ou entropia” (DICKIE, 2011, p. 08).

Consequentemente, é possível encontrar nos conceitos filosóficos de longa tradição filosófica no ocidente – historicidade e regime – indicações sobre sua aplicação à análise histórica ou, ainda, sobre o que é e sobre o que não é o regime de historicidade⁴⁸.

“De Hegel a Ricoeur, passando por Dilthey e Heidegger” (HARTOG, 2014, p. 17) historicidade, na sua acepção mais simples, designa o caráter propriamente temporal e, por consequência, evolutivo, variável, limitado e efêmero do indivíduo ou das sociedades, o que também significa, em outros termos, que o conhecimento que que é produzido possui um limite expresso na condição humana morredida de sujeitos indissolúvelmente atrelados às circunstâncias históricas que condicionam homens e mulheres (ROUSSO, 2016, p. 21).

Ademais, com o uso do termo regime, nota-se, de antemão, a presença de múltiplas maneiras de se relacionar com o tempo que se sucedem e que, incluso, muitas vezes coexistem em determinado espaço ou época; portanto, ocupar-se com os regimes de historicidade, além do grande interesse teórico à historiografia, à psicanálise e à teoria jurídica, é perceber que a maneira de organizar o tempo, no caso o tempo presente, é parte indispensável na compreensão de uma dada sociedade em um dado período histórico (ROUSSO, 2016, p. 23).

Onde situar a noção de regime de historicidade nesta galeria de referências percorridas em passos largos? Sua pretensão é infinitamente mais modesta e seu alcance, se ela tem um, bem mais limitado! Simples ferramenta, o regime de historicidade não pretende dizer a história do mundo passado, e menos ainda aquela do porvir. Nem cronosofia, nem discurso sobre a história, tampouco serve para denunciar o tempo presente, ou para deplorá-lo, mas para melhor esclarecê-lo. [...] Formulada a partir de nossa contemporaneidade, a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo. Historiador, no sentido que ele joga sobre múltiplos tempos, instaurando um vai-e-vem entre o presente e o passado ou, melhor, passados, eventualmente bastante distantes, tanto no tempo quanto no espaço. Este movimento é sua única especificidade. Partindo de diversas experiências de tempo, o regime de historicidade se pretende uma ferramenta heurística, ajudando a melhor apreender não o tempo, todos os tempos ou o todo do tempo, mas principalmente os momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando justamente vêm a perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro (HARTOG, 2014, p. 37-38).

⁴⁸ “Ele [o regime de historicidade] não é uma realidade dada. Nem diretamente observável nem registrado nos almanaques dos contemporâneos; é construído pelo historiador. Não deve ser assimilado às instâncias de outrora: um regime que venha suceder mecanicamente a outro, independentemente de onde venha. Não coincide com as épocas (no sentido de Bossuet ou de Condorcet) e não se calca absolutamente nestas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações. Ele é um artefato que valida sua capacidade heurística. Noção, categoria formal, aproxima-se do tipo-ideal weberiano. Conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente, a ordem do tempo resultante não será evidentemente a mesma. Por essa razão, certos comportamentos, certas ações, certas formas de historiografia são mais possíveis do que outras, mais harmônicas ou defasadas do que outras, desatualizadas ou malogradas. Como categoria (sem conteúdo), que pode tornar mais inteligíveis as experiências do tempo, nada o confina apenas ao mundo europeu ou ocidental. Ao contrário, sua vocação é ser instrumento comparatista: assim o é por construção” (HARTOG, 2014, p. 12-13).

Ainda com Hartog, tem-se que o conceito de regime de historicidade não considera – em seus muitos níveis, em sua profundidade – a vivência que cada comunidade ou indivíduo guarda do decurso do tempo⁴⁹; dito instrumento interessa-se, sobretudo, pelas componentes e condicionantes que organizam e ordenam experiências do tempo, “sobre as formas ou modos de articulação dessas categorias ou formas universais, que são o passado, o presente e o futuro” (2014, p. 38), e às quais também o testemunho falado e escrito é confinado e confrontado.

Em vista disso, com o regime de historicidade ocupa-se, também, com as condições de possibilidade da produção de testemunhos e, portanto, de histórias (HARTOG, 2014, p. 39): as maneiras com que a testemunha se confronta com o transcurso do tempo – sobre como passado, presente e futuro, enquanto vivências do tempo, são articulados e se manifestam – demarcam quais tipos de história são viáveis ou possíveis de serem convertidas em narração. Assim, também o testemunho, desde sua conexão complexa com a temporalidade do trauma, submete-se às regras e transformações associadas ao fluxo e às demandas do tempo histórico.

É acerca da assimetria e do desequilíbrio crescentes entre experiência como “um passado presente, cujos acontecimentos foram incorporados e podem ser recordados” (KOSELLECK *apud* PAIXÃO, 2002, p. 143) e expectativa como “um futuro tornado presente, que aponta para o que não ocorreu ainda, para o não-experimentado, para o que só se pode descobrir” (KOSELLECK *apud* PAIXÃO, 2002, p. 143) que se ocupa o regime de historicidade (e também a hipótese que Hartog dele decorre, o presentismo) ao interrogar-se pelos “tipos de distância e modos de tensão” que estruturam o tempo histórico⁵⁰ (HARTOG, 2014, p. 39).

⁴⁹ “Os conceitos de passado, presente e futuro exprimem a relação que se estabelece entre uma série de mudanças e a experiência que disso faz uma pessoa ou um grupo. Um instante determinado no interior de um fluxo contínuo apenas dá aparência de um presente em relação a um humano que vive, enquanto outros dão aparência de um passado ou de um futuro. Na sua qualidade de simbolizações de períodos vividos, essas três expressões representam não somente uma sucessão, como o ano ou a dupla ‘causa e efeito’, mas também a presença simultânea dessas três dimensões do tempo na experiência humana. Poder-se-ia dizer que passado, presente e futuro constituem, ainda que se trate de três palavras diferentes, um único conceito” (ELIAS *apud* HARTOG, 2014, p. 39).

⁵⁰ “Quem pretende fazer uma ideia exata do tempo histórico haverá de observar as rugas de um ancião, ou suas cicatrizes, marcas presentes de um destino já passado. Ou, então, relembrará a coexistência de ruínas e novas construções, e contemplará a manifesta mudança de estilo numa sucessão espacial de casas, que confere a dimensão temporal de sua profundidade. Poderá, também, considerar a coexistência, subordinação e superposição de meios de transporte diferenciáveis de acordo com a sua modernidade, do trenó ao avião, resumindo neles próprios séculos inteiros. Finalmente, pensará em todos os conflitos que se reúnem na sucessão de gerações da sua própria família ou profissão, nos quais se manifestam diferentes âmbitos de experiência e se entrecruzam distintas expectativas de futuro. Este panorama sugere que não se pode transferir, imediatamente, a universalidade de um tempo mensurável da natureza - ainda que este tenha sua própria história - a um conceito histórico de tempo” (KOSELLECK *apud* PAIXÃO, 2002, p. 148).

Não foi uma configuração suficientemente diferente que se impôs desde então [último terço do século XX]? Aquela [...] de uma distância que se tornou máxima entre o campo da experiência e o horizonte da expectativa, até o limite da ruptura. De modo que a produção do tempo histórico parece estar suspensa. Daí talvez essa experiência contemporânea de um presente perpétuo, inacessível e quase imóvel que busca, apesar de tudo, produzir para si mesmo o seu próprio tempo histórico. Tudo se passa como se não houvesse nada mais do que o presente, espécie de vasta extensão de água agitada por um incessante marulho. É conveniente falar de fim ou de saída dos tempos modernos, isto é, dessa estrutura temporal particular ou do regime moderno de historicidade? Ainda não sabemos. De crise, certamente. É [...] essa experiência contemporânea do tempo que designo presentismo (HARTOG, 2014, p. 39-40).

2.5. Trauma e judicialização do passado: a era do testemunho

O século XX, sobretudo em seu último terço, oportunizou ao presente sua máxima amplitude: “um presente maciço, onipresente, invasivo, que não tem nenhum horizonte a não ser o próprio, fabricando cotidianamente o passado e o futuro de que necessita, dia após dia. Um presente já passado antes mesmo de ter ocorrido completamente” (HARTOG, 2014, p. 238). Portanto, um presente inquieto, permanentemente em busca de raízes, de alguma forma traumatizado, traumático ou testemunhado como trauma, visto sobreviver emparedado pelo presentismo entre amnésia e vontade de não esquecer nada (HARTOG, 2014, p. 238-239).

Há, portanto, algumas convergências que permitem considerar que as catástrofes do século XX, e em particular o segundo conflito mundial, inauguraram com uma nova contemporaneidade, não marcada pelo otimismo, como acreditaram aqueles que fizeram do ano 1945, nos 1960, o ponto de partida de um novo mundo cheio de promessas – Europa, crescimento, paz –, mas pelo pessimismo, um espírito do tempo que privilegia, no plano da memória coletiva, os momentos mais mortíferos do passado próximo, aqueles que tem mais dificuldade de “passar”. O projeto de uma nova história do tempo presente não foi o de acompanhar essa visão obsedante, traumática do passado, mas o de ajudar a compreendê-la, o de colocar essa história à distância, apesar de sua imposição à memória, [...] [visto que] desde sempre, certas catástrofes escandiram o tempo histórico, mas apenas de situação conjuntural: nosso regime de historicidade se define em grande parte pela dificuldade de superar a lembrança das catástrofes recentes, de reatar, portanto, com certa continuidade histórica de maior duração (ROUSSO, 2016, p. 27-28).

Assim, com Henry Rousso – e sobre as numerosas interfaces entre o fenômeno bélico e o presentismo –, constata-se que toda história contemporânea começa “com a última catástrofe em data”, o que significa dizer que o interesse pelo passado próximo está forçosamente vinculado a um momento de violência paroxística, ao tempo estigmatizado pelo traumatismo e pelas fortes tensões num indivíduo ou numa determinada sociedade entre a necessidade da lembrança e o desejo de esquecer (ROUSSO, 2016, p. 24).

Por conseguinte, “ao insistir na catástrofe como origem provisória de um tempo presente” (ROUSSO, 2016, p. 26), explicita-se que o lugar da história em nossas sociedades mudou de natureza, a partir, também, da imposição da figura da testemunha: o passado, ou o passado que não passa, ou o passado que precisa ser confrontado e elaborado, ou o passado que precisa ser gerido pública e privadamente, o passado que é transmitido via testemunho, tornou-se um problema a ser resolvido por indivíduos e por coletividades (ROUSSO, 2016, p. 29-30).

Outrossim, entre os vários elementos enumerados por Rousso que caracterizam a construção pelos historiadores de uma “história de seu próprio tempo”, há um que notavelmente nos concerne: no tempo presente a testemunha que vê, a testemunha que fala, a testemunha que escreve e, portanto, o testemunho enquanto registro que denota, presentifica e expõe o trauma não está fora de alcance, não existe apenas como vestígio, não desponta somente em grau indiciário pelo passado parcialmente reentabulado e reconstruído (ROUSSO, 2016, p. 282).

“Contrariamente à testemunha do passado que não reviverá senão por rastros que o historiador ou a posteridade explorarão, essa testemunha existe fora e previamente a qualquer operação historiográfica” (ROUSSO, 2016, p. 282). Em consequência, nos intercâmbios entre passado e presente, esfacelados pelo trauma, a testemunha e o testemunho emergem na qualidade de mediadores primários, indispensáveis e talvez únicos, que viabilizam a “transição entre a memória e a história” (RICOEUR, 2007, p. 26).

Nesse sentido, a questão do testemunho não é exclusiva à história contemporânea ou à história do tempo presente, visto que o diálogo entre vivos e mortos é condição *sine qua non* do discurso histórico e que, entre outras incumbências, a história serve como última guarida às lembranças dos que pereceram. É certo, também, que a interlocução com um vivente ou com alguém falecido não é da mesma índole, nem se utiliza das mesmas ferramentas ou apresenta as mesmas implicações morais no acesso às fontes. Assim sendo, e tal passagem é essencial para que se compreenda o impacto do testemunho contemporaneamente, a história do século XX “viu o aumento de poder de uma nova figura de testemunha e um novo gênero de testemunho ligados precisamente às catástrofes (ROUSSO, 2016, p. 287).

Parece, portanto, existir uma relação estrutural entre a escrita de uma história do tempo presente e a existência de um traumatismo que necessita de uma adaptação mais ou menos longa, mais ou menos profunda das sociedades envolvidas com a crise advinda. A necessidade de recobrir uma continuidade temporal após a ruptura, a necessidade de forjar narrativas, mesmo antagônicas, que podem dar sentido à ruptura sofrida ou provocada, e a recomposição das identidades individuais ou coletivas que as grandes catástrofes históricas implicam são processos inerentes à posteridade de

todos os “acontecimentos-monstros”. E é geralmente nesse contexto que se inserem as interrogações sobre a história contemporânea (ROUSSO, 2016, p. 285).

Traumatismo, testemunho e presentismo, portanto, parecem se equivaler em Hartog, o qual destaca, ademais, que “o permanente interesse historiográfico que os atravessa [...] é um testemunho [...] dessa tendência do presente a se historicizar” (HARTOG, 2014, p. 185). Assim, de acordo com Hartog, a atual demanda ou exigência por memória, em que o historiador não é mais o único ou prioritário responsável pela passagem entre passado e presente, deve ser interpretada, em igual medida, como manifestação da crise de nossa relação com o tempo e como uma das respostas que damos ao tempo em crise (2014, p. 185). O testemunho, portanto, ao viabilizar e pronunciar dita transmissão, torna-se progressivamente mais vital e onipresente ao exigir e ao estipular uma nova linguagem do acontecimento (HARTOG, 2015, p. 07).

Isto posto, historiar, que classicamente era a função de quem promovia a cisão rígida entre passado e presente, foi esvaziada em face da centralidade de um presente açambarcante que tudo evoca ao mesmo tempo e que gradativamente elide do historiador seu papel tradicional de sumo pontífice que proclama o tempo; o presente, sob dita ótica e com o presentismo que a acompanha, sobreveio enquanto categoria dominante e mesmo invasiva e traumática de nossa compreensão sobre nós mesmos, tocando à história, desse modo, não mais que “assumir-se como história *no* presente” (HARTOG, 2014, p. 186). Rouso, em contraponto, vê a ligação entre presentismo – isto é, na tirania do instante e da estagnação traumática de um presente perpétuo – e o surgimento de uma nova história do tempo presente “menos como um sintoma do que como uma reação” (2016, p. 23) já que, em suas premissas epistemológicas, bem como em suas efetivas realizações, ela concorreria, ao contrário, “para atenuar esse corte tal como desenhado no espaço público e nas representações do senso comum” (ROUSSO, 2016, p. 294).

Ela [a história contemporânea] pertence não somente a um “depois” – posição anacrônica que é a de todos os historiadores –, mas a um pós-trauma, mais próximo temporalmente da catástrofe, em todo caso muito presente na consciência ou no inconsciente dos atores, obrigados a lidar com um passado que demora a passar, que corre o risco por vezes de simplesmente não passar. Sua proposta não é somente tomar distância do acontecimento traumático a fim de poder interpretá-lo, mas mais ainda de captar os efeitos a curto e médio prazo, de forjar ferramentas para ler o que se pode chamar de instante seguinte, de vida depois, de *afterlife* em inglês, ou seja, o prolongamento do choque inicial e a maneira de adaptar-se a ele. Nessa perspectiva, o historiador do tempo presente não se define ou não somente, pela proximidade temporal “objetiva” que o separa do acontecimento estudado, mas antes por sua capacidade própria de criar ele mesmo uma boa distância, visual e ética, necessária à observação de um tempo que é apenas em parte o seu (ROUSSO, 2016, p. 285-286).

Assim, do pós-trauma e da última catástrofe em data de Rouso, passa-se quase naturalmente à memória⁵¹, palavra-fetice no século XX, e à sua dicção testemunhal. O historiador do tempo presente, pela própria índole de seu ofício, foi continuamente provocado pelo traumatismo prefigurado pelas recordações e pela presença quase universal, nas últimas décadas, das testemunhas nos grandes eventos da “era dos extremos” (ROUSSO, 2016, p. 289).

Como consequência inevitável, a história do tempo presente – no momento mesmo em que se impunha – privilegiou e se estruturou a partir de interrogações sobre “as barbaridades humanas” do século XX: como temas de estudo, “as duas guerras mundiais, os genocídios, o colonialismo, os sistemas totalitários e suas sequelas, o pós-trauma, os efeitos retardados” (ROUSSO, 2016, p. 292), e, acrescente-se, a história das ditaduras, a história das repressões, em suma, a história dos infortúnios políticos e dos autoritarismos.

No século traumático por excelência, e agora naquele que o sucede, “os historiadores foram confrontados com expectativas de um novo gênero vindas de uma sociedade presa de profundas interrogações sobre o passado recente” (ROUSSO, 2016, p. 292). Desse modo, a história do tempo presente se inseriu, desde sua origem, como registro do luto e da ausência dele, com a perda, com o ressentimento, com as injustiças históricas ou com a impossibilidade da reparação, com a violência estatal e com as anistias, portanto, com exigências às quais os historiadores definitivamente não podiam corresponder (ROUSSO, 2016, p. 291).

A história do tempo presente, assinalando os efeitos retardados da violência original dos eventos que examina, se viu envolvida em inúmeros conflitos, também jurídicos, “ao historicizar o traumatismo”, “ao retrair sua evolução após o choque, colocando palavras sobre as chagas” e, por fim, como sintoma e como reação, “fazendo do discurso histórico não um

⁵¹ Na França, os *Lieux de Mémoire* de Pierre Nora, com as consequentes implicações nas fronteiras entre história e memória, certamente exemplificam o especial alcance desta última nas sociedades contemporâneas em seu relacionamento com o passado: “A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam, ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quanto grupos existem, que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (NORA, 1993, p. 09).

recurso identitário mas uma instância simbólica suscetível de contrabalançar o imaginário invasivo de uma identidade fundada na vitimização” (ROUSSO, 2016, p. 291-292).

Nesse sentido, o próprio passado se tornou objeto do direito⁵², uma seara de disputa, de acusação, de demandas por reparação, por justiça, algumas vezes por esquecimento, por prescritibilidade ou por recepção normativa: jurisdição sob ingerência tanto do legislador quanto do juiz e do historiador tornado perito do “passado que não passa”. “Se o historiador se tornou também um ‘perito’, é justamente porque a própria história [...] se tornou um campo de perícia, um campo de ação no interior do qual alguns atores sociais pretendiam agir retroativamente sobre o passado” (ROUSSO, 2016, p. 292-293). Por conseguinte, a história, parcialmente suspensa pelo trauma, em seu caráter representacional, ao se ver interpelada pela ampliação, às vezes excessiva, do protagonismo da testemunha na escansão do passado, socorreu-se do direito, dos juristas e das limitações rígidas que estes impõem ao testemunho.

Essa “juridicização” (de jurídico) ou “judicialização” (de judicial) da história pertence certamente a um movimento geral das sociedades contemporâneas que demandam ao direito e à justiça que intervenham cada vez mais nos campos em que sua ação antes era excepcional. No caso da história, ela se revestiu de uma importância particular: pela multiplicação das decisões que dizem respeito ao trabalho dos historiadores, em especial, a questão da difamação em relação a atores vivos do passado; pelo papel que os estudos acadêmicos e os pesquisadores desempenharam na definição e na implementação de novas incriminações, tais como o crime contra a humanidade; na parte ativa que eles tomaram na pesquisa de responsabilidades penais, administrativas ou civis dos grandes crimes de massa, até intervir como peritos ou testemunhas nos grandes processos criminais de guerra na Alemanha, em Israel ou na França; e, finalmente, pelo surgimento de uma forma inédita de interpretação do passado utilizando a lei como ferramenta normativa para definir retroativamente acontecimentos do passado, como os dispositivos que reprimem o negacionismo ou ainda, na França, o que se chamou de “leis memoriais”, tomadas de posição do legislador sobre episódios históricos mais ou menos recentes (a Guerra da Argélia, o colonialismo, o genocídio dos armênios e o comércio de escravos ocidental). Essa tendência constitui uma das traduções políticas e sociais mais notáveis do que foi escrito ao longo desta obra: o peso do passado trágico em nossas sociedades, a vontade de repará-lo em nome de uma concepção virtuosa da memória, da testemunha e da vítima, a mudança de *status* social do historiador. A particularidade da história do tempo presente, está última tendo sido particularmente afetada por esta intromissão do direito e da justiça na leitura do passado (ROUSSO, 2016, p. 293-294).

⁵² Há, ainda, a importante questão do direito como problema da história – em suas múltiplas variações e implicações epistemológicas – e as relações entre história geral e história do direito. Nesse sentido, ver Pietro Costa, em que “aquilo que torna problemática a relação entre a história jurídica e o saber fazer do jurista é um elemento de importância determinante: o elemento do tempo, a relação diferente que o historiador e o jurista mantêm com a dimensão da temporalidade. [...] É este desnível temporal essencial que torna problemática a incidência do conhecimento da história sobre a formação do profissional do direito” (COSTA, 2010, p. 52).

3. Testemunho, direito e inconsciente jurídico

A debilidade da testemunha e a precariedade do testemunho são, paradoxalmente, as razões para sua requisição em juízo (FELMAN, 2014, p. 190). Assim, suas potenciais falhas e lacunas incontornáveis são, elas-mesmas, o modo a partir do qual evidencia-se, no âmbito da linguagem jurídica, o trauma ao qual o direito busca compreender, controlar e, por fim, reparar.

Há, portanto, duas dimensões essenciais e incomensuráveis entre si do testemunho (FELMAN, 2014, p. 198). Aquela protocolar, racional e regulamentada por regras e protocolos rígidos que organizam sua manifestação na sala do tribunal e, aquela outra, áspera, extravagante, sem lugar ou fora de lugar, que aproxima o testemunho da irrupção irracional e do lamento arisco e delirante. A linguagem jurídica, de forma a modular o testemunho em sua associação ao trauma que expressa ou, denega-o, de modo a oportunamente enquadrá-lo, privilegia a manifestação do testemunho em sua faceta consciente e esclarecedora e, para tal, retira da sala do tribunal aquele outro, vindo do lamento, que se aproxima do inconsciente e do impenetrável.

Nesse sentido, a testemunha sob dito segundo âmbito é aquilo que o direito, em sua estrutura consciente, deve rigorosamente excluir da sala do tribunal e da cena jurídica. O testemunho, fatalmente subjetivo e indócil à linguagem jurídica, representa ou equipara-se não tão-só a uma falha de comunicações a ser solucionada ou elucidada, mas, sim, àquele ponto cego do parentesco constitutivo do direito com o trauma (FELMAN, 2014, p. 200-201).

Em vista disso, quando se trata do testemunho, sobretudo quanto àquele da *Shoah*, ele deve ser visualizado, acolhido e processado, na condição de evidência jurídica, como tendo se estruturado não para provar, mas para transmitir sua necessidade e sua impossibilidade (FELMAN, 2014, p. 199). Por conseguinte, juridicamente o testemunho é evidência, mas evidência em seu colapso. A evidência não como atestação de algo visto, mas como sobrevivência de algo irrepresentável: a violência, a morte, a catástrofe e a *Shoah*.

Esta dor não reflete simplesmente o sofrimento provocado por um trauma ou um trabalho de luto inacabado. É a falta de sentido da experiência interiorizada que dói, e a impossibilidade de encontrar uma forma plausível para contá-la. Assim se desenha uma sequência entre o trauma, a sensação de uma quebra da narrativa de vida, o desejo e a dificuldade de testemunhar e a criação coletiva de uma nova narrativa. O regime exterminador provoca uma ruptura nas narrativas de vida, e, uma vez derrubado, as vítimas desejam falar para reencontrar a sua posição de protagonistas [...] mas não sabem como inserir as suas experiências dentro de uma nova narrativa de vida. Essa dificuldade, fonte de dor, motiva a busca por um sentido coletivo das experiências, e o testemunho é o instrumento fundamental desta busca (DUTILLEUX, 2009, 41).

3.1. Testemunho: rememoração, justiça e construção do presente

Da cena testemunhal, na filosofia, na literatura, na psicanálise e na história, à cena jurídica ou, antes, em seu entrelaçamento, mas com indagações, decorrentes das modalidades, âmbitos ou formas de testemunho, a respeito da capacidade do direito de admissão, acolhida e interlocução efetivas entre indivíduos traumatizados pela catástrofe e as sociedade implicadas nos traumas em referência. Pode o direito mediar, ainda que sob novas condições, a reintegração do passado, conforme aposta Shoshana Felman (2014)? É possível, em âmbito jurídico e judicial, a transformação das Erínias em Moiras, das Fúrias em Lei e Destino⁵³?

Poderá a instituição do tribunal e a esfera do direito, em geral, “criar fóruns para esta construção de passagens e para a refundação de moradias para estes Eus danificados” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 78)? Para tal, contudo, é primordial que se pondere o *topos* atual do discurso jurídico como expressão do pensar falo-logocêntrico calcado na comprovação e na atestação, do testemunho como *testis*, como terceiro que viu, e que alternativamente se reconheça e se legitime, quanto ao testemunho, a *superstes*, o primeiro que sobreviveu (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 78). O direito tende a ignorar e a não ouvir, enquanto *arbiter* que deve fixar aquilo que será recepcionado em juízo, a fala comumente fragmentada e plena de reticências do testemunho do trauma (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 95).

É evidente, porém, que não se pode, sem as devidas mediações, automaticamente se incorporar conceitos e reflexões desenvolvidos pela psicanálise, sobretudo, na teoria do trauma e na teoria do testemunho, à análise histórica e jurídica. Mormente, ressalta-se a profundamente conflituosa dependência existente entre “os discursos individuais das testemunhas – no registro da memória –, o da memória coletiva que se articula na cena pública e o discurso jurídico (no âmbito dos julgamentos no tribunal e cortes, locais e internacionais)” (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 71). Nesse sentido, caminham, *pari passu*, o trabalho de luto/trauma das vítimas da “última catástrofe data”, na acepção específica dada à expressão por Rousso (2016, p. 2014), bem como exigências, às vezes irrealizáveis ou inexecutáveis, por justiça nos tribunais chamados

⁵³ O termo "*fatum*" (em latim) pode ser traduzido como destino. Entre os antigos gregos, a "moira" e entre os romanos o "fatum", fado ou destino, surgia como ameaça implacável e determinava a falta cometida por alguém e o caminho da sua punição. Nascido da Noite e do Caos, o Destino estava acima das divindades, submetendo-as ao seu poder. Cego e inexorável, dominava os céus, a terra, o mar e os infernos. Na filosofia estoica, o "Fatum" (Destino implacável) aparece, também, acima de todos os deuses e de todos os homens. O "Fatum" ditava as leis do Universo a que nada nem ninguém podia fugir. Cabia aos oráculos decifrar e revelar o que estava escrito no livro do Destino, os oráculos, desde o princípio da criação" (NERY, 2004, p. 20).

a se manifestar e a deliberar sobre o assunto (SELIGMANN-SILVA, 2018, p. 71).

O testemunho, em seu dialogismo⁵⁴, inexistente sem aquela vontade de escutar, de que aquele que ouve, como *arbiter*, partilhe e dê guarda ao que lhe foi passado. Há aqui, assim, um dos oxímoros característicos do testemunho: ainda que único e insubstituível, uma vez que lida com algo absolutamente excepcional e catastrófico, sua singularidade desafia a linguagem, feita de universais, e o ouvinte, nem sempre propenso, disposto ou preparado à alteridade irreduzível⁵⁵ a qual é impositivamente submetido (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72).

Também quando pensado no direito, mas não só, o testemunho emerge como híbrido de singularidade e de imaginação, como evento, ele próprio, que articula literalidade e ficcional. Da ambivalência irresolúvel, indecível, entre verídico e invenção, decorre que o direito é duplamente assombrado pelo testemunho (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72).

[P]ara um certo discurso sobre o testemunho – sobretudo o jurídico, mas não só – a ficção contamina e dissolve o teor de verdade do testemunho. No discurso jurídico é onde este elemento paradoxalmente singular do testemunho (e das provas) é levado mais adiante, colocando o testemunho em um verdadeiro território de ninguém. Dostoiévski percebeu isto e, freqüentador contumaz de tribunais, ele dizia que as provas têm sempre “dois gumes” (Dostoiévski, [1865] 2001:348), um verdadeiro *insight* psicanalítico sobre o duplo vínculo. Ou seja, a “literalidade” da situação traumática traz consigo a sensação de singularidade absoluta. Esta não é nada mais do que o sintoma da *ruptura com o simbólico*. Na tentativa de cobrir este *gap* com a simbolização a testemunha se volta para o trabalho da imaginação. É neste ponto que o campo jurídico passa a lançar uma suspeita sobre o testemunho. Ele gostaria de manter a singularidade total do testemunho, que significaria a chancela de seu teor de “prova”, de fragmento do real. Mas a engrenagem jurídica emperra uma segunda vez, justamente ao defender esta singularidade *literal* do evento. Pois também as leis – como a linguagem – são generalizantes, são universais que muito precariamente cobrem os “delitos” individuais. O testemunho como híbrido de singularidade e de imaginação, como evento que oscila entre a literalidade traumática e a literatura imaginativa, assombra duplamente o direito (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72).

Não obstante os assombros e inseguranças dos juristas, e talvez ainda mais em decorrência dessa hesitação, ressalta-se o papel do testemunho como artifício de inscrição da violência e, ato contínuo, como canal privilegiado de busca por justiça. Nesse sentido, ao reencenar e ao exercitar traumas individuais e sociais, verifica-se sua importância enquanto expediente de abertura do direito àquilo “que normalmente permanece esquecido, recalcado e legado a um segundo (ou último) plano” (SELIGMANN-SILVA, 2012, p. 103).

⁵⁴ Ver Nota de Rodapé nº 19 deste trabalho que aborda dialogismo no campo do direito e das decisões judiciais.

⁵⁵ Aqui, faço remissão ao conceito de alteridade irreduzível desenvolvido por Lévinas (2015), conforme desenvolvido na Nota de Rodapé nº 36 deste trabalho, e parcialmente reconstruído pela obra derridiana tardia a partir dos seus conceitos da hospitalidade e do monologuismo do outro.

Isto posto, narrar a catástrofe na forma do testemunho não se presta tão-somente à elaboração do trauma decorrente, mas também simboliza proposição de natureza política para que se debele o risco de que ocorra eventual repetição mimética da violência, seja enquanto representação ou, ainda, mecânica e descontroladamente, que se manifeste na própria realidade.

Assim, quando se fala em testemunho jurídico, com as consequentes implicações políticas, discute-se, de fato, a respeito de como seu reconhecimento anuncia-se como imperativo de luta em prol dos direitos humanos compreendidos de maneira crítica; isto é, a consolidação de uma política da memória, a qual permita a rememoração constante da injustiça sofrida pela testemunha, contribui para que a violência não se replique mimeticamente. Por conseguinte, como nos recorda Seligmann-Silva, “o testemunho autêntico não é mera repetição do passado, mas, sim, construção do presente, reconstrução simbólica do mal sofrido e preparação angustiosa (*Angstbereitschaft*) contra a sua potencial volta (2012, p. 108-109).

Entretanto, o arconte, na cena jurídica, ainda detém austeramente as chaves dos arquivos e dos tribunais. É necessário, desse modo, que se projete um sistema judicial em que as decisões deixem de ser exemplares e passem a ser gradativamente mais restituidores de justiça.

A justiça, quase sempre relegada ao plano utópico em projetos políticos progressistas, precisa ser buscada; ainda que frequentemente escape da cena do tribunal – sobretudo, em decorrência de políticas de esquecimento⁵⁶ –, abrindo-se as salas de julgamento aos testemunhos e, derridianamente⁵⁷, à memória do mal, pode-se se aproximar do justo individual

⁵⁶ Conforme se observa, exemplarmente, nos debates a respeito da APPF nº 153: “Argumenta-se que somente o mais soberano dos soberanos é capaz de realizar a transição: num certo sentido, a soberania não terá sido outra coisa senão o poder de deixar para trás o antigo regime em direção ao novo de uma nova comunidade política. Entretanto, as transições políticas no último quartel do século XX demonstraram que as transições só são possíveis no interior de um longo processo onde a soberania é cada vez mais colocada em questão. Nem a figura de um poder constituinte absoluto, nem a auto-referência do ordenamento jurídico nacional eram aptas a descrever as múltiplas divisões e partilhas de um soberano exposto ao direito internacional (dos direitos humanos) de cariz cosmopolita e à disseminação dos direitos fundamentais. Em outras palavras, a dinâmica de um soberano que já está atravessado e transgredido por uma democracia nunca atual, nunca presente a si, nunca perfeita. Em poucos outros lugares essa questão foi tão capital quanto na Ação de descumprimento de preceito fundamental n. 153 (ADPF 153). O que é ali relevante não é apenas o julgamento que entendeu ser a Lei n. 6.683 de 1979, a Lei de Anistia, constitucional, mas também as profundas camadas filosóficas que permitem ao Supremo Tribunal Federal chegar a essa conclusão. Esta dissertação é então compelida a traçar os rastros de todo esse material discursivo ali sedimentado. Através deste caminho, a assim chamada transitologia (teoria das transições democráticas) e a justiça de transição são interrogadas. De que maneiras elas se mobilizaram para eludir a supramencionada aporia? Como elas influenciam o arcabouço conceitual em obra na APDF 153? Por meio de uma longa discussão que traz para perto autores como Guillermo O’Donnell e Philip Schmitter, Ruti Teitel, Carl Schmitt, Martin Heidegger e Jacques Derrida, investigam-se os contornos deste caminho aporético. Sem tentar deixá-lo para trás, este trabalho se interessa em ali permanecer de uma outra maneira” (PINTO, 2013, p. 07).

⁵⁷ “Com Freud, sem Freud, às vezes contra Freud, Mal de arquivo evoca sem dúvida um sintoma, um sofrimento, uma paixão: o arquivo do mal; mas também aquilo que arruína, desvia ou destrói o próprio princípio do arquivo,

e coletivamente. “[D]eve fazer parte desse movimento de memória seu momento jurídico, quando a justiça de transição⁵⁸ se revela a portadora não da anistia e da amnésia, mas sim na anamnese como memória ativa, política, que visa à intervenção crítica no presente” (SELIGMANN-SILVA, 2012, p. 113).

Mas para tal, é premente que se leve a cabo, em termos daquilo indicado por Benjamin em seu ensaio de 1921, “*Zur Kritik der Gewalt*”, em português, “Crítica da violência: crítica do poder”, bem como, em virtude das reflexões benjaminianas, que não sejam incitadas exclusivamente ocupações de praças e ruas, mas igualmente de arquivos e salas de tribunal: “[n]ossa sociedade do trauma só será efetivamente pós-traumática se souber enfrentar a memória do mal e processá-la, via rememoração e juridicamente” (SELIGMANN-SILVA, 2012, p. 114). Por ora, entretanto, o direito e a instituição do tribunal não podem ser compreendidos enquanto equivalentes à justiça; eles partilham da violência da história e, como tal, devem ser sentenciados em conjunto com a história (BENJAMIN, 1986, p. 160). Parte substancial da conversão – do direito em justiça – será realizado com e a partir do testemunho da testemunha, sobretudo, transformando e dando novo protagonismo ao seu relato em juízo.

[S]e a sua origem for a violência, a violência coroada pelo destino, não está longe a suspeita de que na instituição do poder supremo – o poder sobre vida e morte, o qual se apresenta na forma da ordem jurídica –, as origens do poder/violência interferem de maneira representativa na ordem existente e ali se manifestam de forma terrível. [...] Pois o exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei. Mas ali se manifesta também um elemento de podridão dentro do direito, detectável por uma percepção mais sensível, que se distancia de relações nas quais o destino apareceria majestosamente para fazer cumprir a lei. A razão e a inteligência, porém, devem aproximar-se dessas relações da maneira mais decidida, se quiserem levar a termo a crítica do poder instituinte e do poder mantenedor do direito (BENJAMIN, 1986, p. 166).

3.2. Inconsciente jurídico: narração, silêncio e sem-expressão

O conceito de inconsciente (*Unbewusste*) consiste na pedra angular a partir da qual Freud edificará, ainda que com algumas reconsiderações parciais, toda a teoria psicanalítica. Por meio da experiência clínica, ele determinará que a psique humana não se reduz estritamente ao consciente e que determinados conteúdos e representações somente são levados à consciência após ultrapassadas algumas resistências. Ademais, confirmará que a vida psíquica

a saber, o mal radical. Levanta-se então infinita, fora de proporção, sempre em curso, ‘em mal de arquivo’, a espera sem horizonte acessível, a impaciência absoluta de um desejo de memória” (DERRIDA, 2001, p. 09).

⁵⁸ Ver Nota de Rodapé nº 70 deste trabalho que conceitua e articula as ideias centrais da chamada transitologia.

é, em realidade, povoada de pensamentos eficientes, em que pese inconscientes, e que dali se originariam, como suas formações, os atos falhos, as lembranças encobridoras, os sonhos e etc.

Além disso, releva mencionar que Freud percebeu, com a descoberta do inconsciente, que este só pode ter acesso à consciência via sistema Pré-consciente/Consciente (Psc/Cs). Assim, tão-somente pela passagem por dito sistema os conteúdos do inconsciente são assim submetidos às exigências dele e tem acesso à consciência. Desse modo, qualquer conteúdo só é, em princípio, conhecido e tornado consciente ao sujeito se for transcrito e, assim sendo, distorcido e modificado pela sintaxe estipulada pelo Psc/Cs (GARCIA-ROZA, 2009). Por conseguinte, o inconsciente não é um lugar anatômico ou topográfico, mas um sítio psíquico, com mecanismo, atividades e energia específicas, e a partir do qual originam-se pulsões e manifestações do desejo. Conforme assinala na sua “A interpretação dos sonhos”, de 1889:

[...] [N]ão é a existência de dois *sistemas* próximos da extremidade motora do aparelho, mas a existência de dois tipos de *processos de excitação* ou *modos de sua descarga*. [...] Assim, podemos falar num pensamento inconsciente que procura transmitir-se para o pré-consciente, de maneira a poder então penetrar na consciência. O que temos em mente aqui não é a formação de um segundo pensamento situado num novo lugar, como uma transcrição que continuasse a existir junto com o original; e a noção de irromper na consciência deve manter-se cuidadosamente livre de qualquer ideia de uma mudança de localização. Do mesmo modo, podemos falar num pensamento pré-consciente que é recalcado ou desalojado e então acomodado pelo inconsciente. [...] Substituamos essas metáforas por algo que parece corresponder melhor ao verdadeiro estado de coisas, e digamos, em vez disso, que uma catexia de energia é ligada a um determinado agrupamento psíquico ou retirada dele, de modo que a estrutura em questão cai sob a influência de uma dada instância ou é subtraída dela. O que fazemos aqui, mais uma vez, é substituir um modo topográfico de representar as coisas por um modo dinâmico. O que consideramos móvel não é a própria estrutura psíquica, mas sua inervação (FREUD, 2018, p. 552-553).

Nesse sentido, o conceito de inconsciente aplica-se também, nos termos de Shoshana Felman (2014), ao âmbito jurídico mediante a reabilitação do testemunho em seu vínculo essencial com o trauma. Há, nesse sentido, em seu próprio bloqueio em juízo, o potencial de sua afirmação. Em que pese o convencer objetivo, marcado pela comprovação espetacular, de preferência visual, típica dos tribunais, cortes e julgamentos, é possível opô-lo a um outro espaço, construído a partir da desconstrução daqueles outros, para a recepção do testemunho oral, muitas vezes fragmentado, lacunoso e carregado de subjetividade (SELIGMANN-SILVA, 2014, p. 11).

A maneira como Felman (2014) rememora o condicionamento recíproco e fundante entre trauma e direito – relacionando-o e articulando-o ao seu conceito de inconsciente jurídico – e, ao mesmo tempo, para a força da fala testemunhal, sugere que é indispensável ampliar na

sociedade os espaços de audição aos traumas pessoais e sociais (SELIGMANN-SILVA, 2014, p. 12). O testemunho como expressão inconsciente jurídico, nos termos de Felman (2014), aposta na força da palavra: que o direito pode ser, se adequadamente reconfigurado, “um logos subjetivado que enfrenta as feridas geradas pelo logos totalitário e monológico” (SELIGMANN-SILVA, 2014, p. 12) e que, dê certo modo, enxerga o outro ao não enxergá-lo.

Em vista disso, Felman ressalta, ao analisar os julgamentos de Adolf Eichmann e de O.J. Simpson, relacionando-os a “Eichmann em Jerusalém”, de Arendt, e “A Sonata a Kreutzer”, de Tolstoi, mas extensível a outros julgamentos traumáticos, que neles o direito, “tradicionalmente chamado à consciência e à cognição para arbitrar entre pontos de vista opostos, os quais são, ambos, em princípio, acessíveis à consciência” (2014, p. 24), encontra-se respondendo e involuntariamente implicado em processos inacessíveis à consciência e para os quais, ao nível estrutural, a consciência é convenientemente cega. Assim, “o que precisa ser ouvido na corte é precisamente o que não pode ser articulado na linguagem jurídica (2014, p. 24).

O direito, como consciência, têm, assim, ínsito a ele, um inconsciente ao qual reprime e regula: a testemunha é, nessa acepção, a figura que media e evidencia a passagem entre consciente e inconsciente nos julgamentos traumáticos (2014, p. 29). Ao incorporar o inexprimível, ao trazer à tona a necessidade e a impossibilidade das palavras em representar a catástrofe, em perceber a dimensão do silêncio e dotá-lo de significado, a testemunha permite ao direito, em diálogo, explorar seus limites e insuficiências para que possa, efetivamente, se converter em justiça aos “sem-expressão” (BENJAMIN, 2009, p. 92). Nesse sentido, o trauma é a realidade oculta e fundamental do direito (FELMAN, 2014, p. 30) e, portanto, o limiar discreto com o qual lida inconscientemente para submeter às suas exigências conscientes.

[...] [O] direito tenta conter o trauma e traduzi-lo numa terminologia técnico-jurídica, reduzindo-o a sua estranha interrupção. Enigmaticamente, contudo, enquanto o direito empenha-se em conter o trauma, é, na verdade, frequente que o trauma domine e, com sua lógica furtiva, no final controle o julgamento. [...] [Q]uando um júri ou um juiz confrontam o trauma no tribunal, estão sempre contaminados com uma particular cegueira jurídica, que involuntariamente reflete e duplica a cegueira constitutiva da cultura e a consciência em relação ao trauma. Um padrão emerge com o julgamento, enquanto ele tenta colocar um fim ao trauma, inadvertidamente, atua para além disso. Desconhecidamente, o julgamento então repete o trauma e restaura sua estrutura. [O] direito, assim como a própria sociedade, para além de seus quadros conceituais e de seus fundamentos racionais, conspícua e notavelmente, tem seu próprio inconsciente estrutural (profissional). [...] [O] direito e os procedimentos legais [...] parecem ser transformados pela interação com o trauma, uma transformação que requer uma reformulação e reconceitualização sobre aquilo que está em jogo no direito e nos julgamentos. Um diálogo entre direito e trauma ocorre, embora [...] não convencional e não tradicional. [...] [O] choque do encontro com o trauma penetra o julgamento e impacta a estrutura do direito de forma imprevisível, reformulando os procedimentos

e conferindo ao julgamento [...] uma nova dimensão jurisprudencial (FELMAN, 2014, p. 25).

Aqui imbricam-se, de modo inconfundível, direito, história e justiça. De acordo com Felman, ainda que os julgamentos tenham sido afetados pela tríade a cada instante, apenas a partir do julgamento de Nuremberg, o qual julgou e condenou as lideranças nazistas, é que a história-enquanto-tal foi convocada à uma corte de justiça (2014, p. 40). Assim, a partir de meados do século XX teria ocorrido “um deslocamento de posição na relação entre história e julgamentos” (2014, p. 41), com que conscientemente tornou-se admissível e necessário julgar a história e, ato contínuo, novas exigências e pretensões adentraram a seara jurídica: agora, o direito deveria também reparar injustiças históricas coletivas; não julgava-se, afinal, Eichmann ou O. J. Simpson, mas a história da perseguição e genocídio nazistas dos judeus europeus e a discriminação racial de negros estadunidenses. Desse modo, julgamentos traumáticos – e, nesse sentido, todo julgamento é alguma coisa traumático – são aqueles que permitem a “tradição dos oprimidos”⁵⁹ articular sua reivindicação de justiça e, portanto, que auxiliam e suportam “que seja expresso o que historicamente restou ‘sem-expressão’” (FELMAN, 2014, p. 42).

Sem-expressão⁶⁰ (*das Ausdrucksiose*), conforme cunhado por Benjamin em seu ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”, implicitamente associa-se ao conceito de testemunho e ao conceito de trauma, visto que expressa, em seu silêncio e em sua mudez dotados de sentido, aqueles significados que não puderam se converter em enunciado (2009, p. 92). Não obstante, Felman examina a partir de quais condicionantes o “sem-expressão” da “tradição dos oprimidos” expressa-se em julgamentos que examinam a história e, com isso, o sem-expressão presente em procedimentos legais que, ao longo do século XX, buscam sempre reparar crimes e graves omissões da história (2014, p. 42). Por conseguinte, o tribunal surge em sua leitura na condição de mecanismo privilegiado que permite a conversão do sem-expressão em narração,

⁵⁹ Tese oito das “Teses sobre o conceito da História” de Benjamin: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (1987, p. 226).

⁶⁰ “O sem-expressão é o poder crítico que, mesmo não podendo separar aparência e essência na arte, impede-as de se misturarem. Ele tem esse poder enquanto palavra moral. No sem-expressão aparece o poder sublime do verdadeiro, na mesma medida em que ele determina a linguagem do mundo real de acordo com as leis do mundo moral. É o sem-expressão que destrói aquilo que ainda sobrevive em toda aparência bela como herança do caos: a totalidade falsa, enganosa - a totalidade absoluta. Só o sem-expressão consuma a obra que ele despedaça, fazendo dela um fragmento do mundo verdadeiro, torso de um símbolo” (BENJAMIN, 2009, p. 91).

da vivência em experiência autêntica; assim, do julgamento como palco que testemunha a inexpressibilidade e que com ela precisa se defrontar legalmente (2014, p. 42).

[S]em-expressão (*das Ausdruckslose*) são aqueles que a violência privou de expressão; aqueles que, por um lado, foram historicamente reduzidos ao silêncio e que, por outro, foram historicamente tornados sem rosto, privados de seu rosto humano - privados, a saber, não só de uma linguagem e de uma voz, mas mesmo da expressão muda, sempre presente num rosto humano vivo. Aqueles que a violência paralisou, suprimiu ou debilitou, aqueles que a violência tratou em suas vidas como se já estivessem mortos, aqueles que foram tornados (em vida) sem-expressão, sem uma voz e sem um rosto tornaram-se de forma muito semelhante aos mortos – historicamente (e filosoficamente) sem expressão (FELMAN, 2014, p. 42-43).

O silêncio é, ele-próprio, um acontecimento e não um estado⁶¹ (FELMAN, 2014, p. 53). O silêncio, nessa acepção, é algo interno e externo à linguagem, algo com significância e, portanto, uma posição do sujeito-falante em relação ao falante-ouvinte e, como tal, deve ser compreendido como parte integrante do acontecimento ao qual não pode se pronunciar⁶² (FELMAN, 2014, p. 54-57). Qual o significado à cultura e ao direito que a testemunha, que o narrador, tenha de silenciar ou não tenha, propriamente, o que relatar? Como a perda da arte de narrar, em seu sentido tradicional, relaciona-se à perda da capacidade penetrante de se ter experiências e, também, do direito em adequadamente representá-las?

Ao articular silêncio e narração, o sem-expressão de Benjamin retrata e sugere que perdeu-se, desde a vivência da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), “a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1987, p. 197-198). Assim, também o direito e os julgamentos, em sua relação íntima com o trauma, foram reduzidos ao silêncio e, mais importante, a ter de lidar com o significativo silêncio das testemunhas enquanto parte integrante do evento traumático e, por fim, como sua evidência. Com isso, ante o caráter inimaginável, paroxístico e violento dos acontecimentos da história do século XX, em especial, da Primeira e da Segunda Guerra Mundiais⁶³, Benjamin ressalta que houve, ainda inconcluso e insuficiente, “um deslocamento radical de nossos quadros de referência” (FELMAN, 2014, p. 57).

⁶¹ “Silence, however, should not be equated with the complete absence of noise, of rumour, of any manifestation of presence, action, or interference” (PAIXÃO, 2020, p. 101).

⁶² “We must not directly connect silence to oblivion, just as we cannot understand silence as absence. On many occasions silence is active; it plays a role. It marks a political position or blocks a spoken or written demonstration. Silence, therefore, is a source of communication that circulates in society. Thus, we better understand expressions such as ‘eloquent silence,’ ‘cries of silence,’ or, in English, ‘silence that speaks so much louder than words’ or ‘silence that speaks volumes’” (PAIXÃO, 2020, p. 104).

⁶³ A Segunda Guerra (1939-1945) foi o elemento desencadeador, aliás, de outro ensaio de Benjamin seminal à história da cultura: “Teses sobre o conceito da História”, conforme supra referido.

Nesse sentido, ao descrever a história ela-própria como trauma, como um encadeamento perene de interrupções catastróficas, Benjamin sugere que seu desdobramento mais grave e mais duradouro é não ser possível narrá-la e, conseqüentemente, não subsumi-la e integrá-la à experiência: “os traumatizados – os sujeitos da história – são privados de uma linguagem na qual falar de sua vitimização” (FELMAN, 2014, p. 61). A mudez, que em teorias da história tradicionais consta *off the record* transfigura-se, assim, em evidência vital da relação entre história e trauma ao vocalizar aquele sem-expressão que caracteriza a tradição dos oprimidos.

Retoma-se, portanto, o *locus* da conversão do sem-expressão em narração, a necessidade do testemunho que assegura a transmissibilidade do trauma (FELMAN, 2014, p. 74). A transmissão da história que não pode ser contada, do trauma que não pode ser representado, são eles-mesmos facultados às próximas gerações: são testemunho e testamento. Em continuidade à Freud em sua teorização do trauma, Benjamin percebeu o impacto retardado da ruptura em contar e o vazio de experiência com que retornaram os soldados, vencidos ou vencedores, após a Primeira Guerra Mundial. Como resposta, aquele pós-narrador benjaminiano, e nisso consiste a mensagem deste seu relato à posteridade, precisa transmitir o acontecimento que não pode ser contado, isto é, a origem de seu repetido e silencioso silenciamento (BENJAMIN, 1987, p. 207).

A reminiscência [*Erinnerung*] funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. [...] Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstraram todos os outros narradores, principalmente os orientais. Em cada um deles vive uma Sherazade, que imagina uma nova história em cada passagem da história que está contanto (BENJAMIN, 1987, p. 211).

Também o direito coteja as reminiscências daquele pós-narrador: a testemunha é, nesse sentido, quem prefigura, como inconsciente do direito, sua estrutura traumática.

3.3. Palavra-ferida: trauma e inconsciente estrutural do direito

O direito, ainda que não se aperceba disso ou justamente talvez por não inferi-lo, é constituído não somente pela repetição consciente de precedentes, mas em igual medida é fundado “por uma cadeia esquecida de feridas culturais e por compulsivas ou inconscientes repetições jurídicas” (FELMAN, 2014, p. 92). Ditas repetições ilustram, sob o âmbito da história jurídica, o retorno do recalcado conforme previsto por Freud⁶⁴. Assim, naquilo que

⁶⁴ “Num de seus últimos trabalhos (ESB, v. XXIII, [Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos], p. 115), Freud explicita as condições segundo as quais se dá o retorno do recalcado: 1) por um

Shoshana Felman assume como um julgamento marcante e, portanto, de importância histórica, mas aplicar-se-ia, em tese, a quaisquer julgamentos, verifica-se o retorno, de maneira deformada, daquilo que foi reprimido pela instituição jurídica (FELMAN, 2014, p. 92-93).

Nesse sentido, para além de seu significado social e fascínio momentâneo, há três características a serem cumpridas para que um julgamento seja compreendido como marcante e às quais Shoshana Felman associa à sua profundidade e espessura: “(1) sua complexa estrutura traumática; (2) sua natureza transjurídica, ou a repetição que projeta de outros julgamentos; e (3) sua tentativa de definir juridicamente algo que não é redutível a conceitos jurídicos” (2014, p. 95). Assim, ao esmiuçar o caso de O. J. Simpson, observa-se que o julgamento tentou articular o trauma – a perseguição jurídica e a discriminação racial de negros estadunidenses –, de modo a controlá-lo e remediá-lo, mas é a estrutura do trauma, afinal, que subjugou e orientou o julgamento em seu transcurso. Por conseguinte, o julgamento converteu-se, ele próprio, em veículo privilegiado do trauma: um meio de exacerbação daquele trauma que buscava reparar, mitigar e solucionar por vias jurídicas. Desse modo, há em julgamentos marcantes “um real paralelo entre estruturas traumáticas e processos judiciais” (FELMAN, 2014, p. 95).

Ademais, Shoshana Felman também distingue julgamentos marcantes, retomando O. J. Simpson, por sua tendência à repetição e ou reduplicação (FELMAN, 2014, p. 97). Isto é, como grandes acontecimentos que são, ditos julgamentos não apenas são estruturados como um trauma em si, visto sua inabilidade para amenizar em sua integralidade aquilo que se esperava com eles corrigir, mas também em sua vinculação histórica com outros julgamentos com os quais eles compartilham, repetem e acumulam reivindicações por justiça. Assim sendo, ao replicar a repetição traumática freudiana, sua natureza transjurídica permite que não sejam estritamente esgotáveis em suas consequências e repercussões e, portanto, que aquele trauma incurso em sua estrutura possa recorrentemente ser suscitado e resgatado em outros tempos, em outras situações e em outras jurisdições (FELMAN, 2014, p. 98).

O que é traumáticamente invocado pelo julgamento é, portanto, uma memória jurídica (na maior parte inconsciente), as feridas encobertas, mas não cicatrizadas, de uma história jurídica. O julgamento inadvertidamente participa de um trauma que é agora não apenas individual, mas está inscrito na história dos julgamentos e cuja queixa

enfraquecimento do contrainvestimento por parte do ego; 2) por um esforço de pressão pulsional (como ocorre, por exemplo, durante a puberdade); 3) se uma experiência recente, por sua estreita semelhança com o material recalçado, desperta este último (nesse caso, a experiência atual é reforçada pela energia do recalçado). Seja qual for, porém, a condição que possibilita o retorno do recalçado, este nunca se dá na sua forma original e sem conflito. O material recalçado é invariavelmente submetido à deformação por exigência da censura pré-consciente que, mesmo nos casos em que sua função não é tão exigida — como durante o sono, por exemplo —, ele não deixa de impor suas condições para que o recalçado tenha acesso à consciência” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 166).

individual ou reclamação agora ganhou *significado* histórico *cumulativo*, coletivo, *jurídico*. Daí a enigmática força, o impacto do julgamento; daí o momento histórico enigmático acessado por um argumento jurídico relativamente simples (ou redutor). [...] O que o julgamento faz é, portanto, reabrir uma história traumática de julgamentos, repeti-la e despertá-la (FELMAN, 2014, p. 98).

Ainda, em todo julgamento marcante, nada obstante demandar algumas ferramentas jurídicas para sua compreensão, fica claro existir algum excesso entre seus elementos típicos: julgamentos dessa envergadura figuram como mais amplos que a lei e algo maior que o direito (FELMAN, 2014, 99). Nesse sentido, “algo que difere da lei é abordado em termos jurídicos e é submetido à estreiteza das definições legais” (FELMAN, 2014, 100). Dito excesso, portanto, demanda e está além daquilo que o direito pode esclarecer conscientemente; o que se julga, nessas circunstâncias, não se reduz e não se limita à matéria técnico-jurídica em que é expresso.

Isto posto, julgamentos marcantes encerram, inconscientemente, seu fracasso; algo que dentro da estrutura legal não podia ser visto e, se avistado, que não poderia ser integrado, será decisivo. Assim, aquilo que não foi visto é, em realidade, o centro gravitacional ao redor do qual transcorria o julgamento: um ponto cego da cultura (FELMAN, 2014, p. 112). Isto posto, há, em relação aos julgamentos marcantes, bem como ao direito em geral, uma série de limitações das possibilidades de ver e, portanto, das oportunidades de a testemunha testemunhar, como quem viu, algo que não pode ser visto. Isso é consequência, de acordo com Shoshana Felman, de uma intrínseca e não acidental deficiência cultural para ver o trauma (2014, p. 116), com que ditos julgamentos fracassam não apenas por insuficiência, mas porque necessária e estruturalmente deveriam fracassar em virtude do trauma que os subjogou e ao qual, daí em diante, se tornam veículos privilegiados de transmissão.

A ambiguidade do julgamento em sua relação com o trauma é, em última instância, reflexo dele como reprodução traumática e, inversamente, dele como elemento capaz de dotar de significação aquela repetição que assegura ao direito sua função arbitradora a respeito da herança traumática. Nesse sentido, ele é o *phármakon* derridiano: ao mesmo tempo, veneno e remédio; irreduzível, não tem essência estável – já que não-identidade – nem se constitui numa substância, assim como não se individualiza por ser uma síntese dialética; simplesmente escapa a qualquer caracterização açambarcante. “É antes o meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral e a oposição entre o *eidós* e seu outro” (DERRIDA, 2005, p. 73). O *phármakon*, aqui associado ao direito, oscila entre os termos em oposição expondo-se em seu sem-lugar-fixa e, portanto, deve então ser compreendido como o meio original e transbordante em que se opera essa decisão (“quanto ao trauma, direito como veneno”, “quanto ao trauma,

direito como remédio”); é o signo que não se deixa manejar com segurança, que resiste a ser completamente subsumido a algo e, assim, que declara sua ambivalência.

Em sua função arbitradora entre fatos contraditórios e entre versões conflitantes da verdade, veredictos são decisões em torno do que admitir na memória coletiva e do que transmitir da memória coletiva. A lei é, nesse sentido, uma força organizadora da significação da história. Mas a lei relaciona-se com a histórica por meio do trauma. O que deveria ser historicamente lembrado realmente não é somente o julgamento, mas também o trauma que tornou o julgamento necessário, o trauma individual e social que se supôs remediado, resolvido ou dissolvido pelo julgamento. Todavia, um trauma não pode simplesmente ser lembrado quando, para começar, não pode ser compreendido – quando [...] não pode sequer ser visto (FELMAN, 2014, p. 117).

Em vista dessa ambiguidade farmacológica do direito, que não pode se decidir definitivamente entre veneno e entre remédio, entre arquivo do mal e mal de arquivo, tem-se que os julgamentos marcantes, ao representarem a história cultural constitutiva da cegueira judicial, abrigam em si, igualmente, o potencial da conversão do trauma em consciência (FELMAN, 2014, p. 125-126). Contudo, para tal, é preciso que se entenda exatamente a respeito do que foi o julgamento, bem como que se circunscreva o trauma no fundo desse abismo: o coração do julgamento acha-se, assim, naquela procura, impossível e necessária, por se traduzir em terminologia jurídica aquela antes inaudível palavra-ferida que irrompe no testemunho.

3.4. Linguagem jurídica: vítima, testemunho e autoridade semântica

Outro julgamento marcante alterou, sobretudo naquilo que concerne à *Shoah* e o conceito de representação, o vocabulário e a gramática contemporâneas da recordação: o julgamento em Jerusalém, em 1961, de Adolf Eichmann (FELMAN, 2014, p. 150). Arendt, que o acompanhou e refletiu sobre ele diretamente em seu livro célebre, defrontou-se com o modo como dito julgamento se viu obrigado a decidir não somente acerca da culpa do réu, mas, também, sobre como “um crime historicamente sem precedentes pode ser invocado em juízo, compreendido e julgado dentro de um disciplina de precedentes” (FELMAN, 2014, p. 150).

Nesse sentido, ao meditar sobre a dependência entre novo e repetição no direito, Arendt precisou, para compreender aquele precedente sem precedentes, ponderar uma nova figura que ali despontava: as vítimas da *Shoah* e, em última instância, a vítima como arquétipo e como elemento estruturante de uma nova associação entre memória, história e direito. Como ressalta Shoshana Felman, o julgamento de Eichmann deslocou as vítimas, com seu silêncio, com sua reticência e com sua palavra-ferida, para o centro narrativo da história e para o centro daquele

juízo (FELMAN, 2014, p. 156).

Qual a significação de dizer “eu vi, eu sobrevivi”, como implícito ao testemunho, em juízo (FELMAN, 2014, p. 158)? Dizê-lo, ainda que em lamento, perante o mundo e sob a tutela de uma corte ou tribunal, pode converter o sem-expressão em narração? Como, em julgamento, permitir que o que não pode ser contado, o repetido silenciamento, seja transmitido a outros? A comunidade judaica, com o julgamento de Eichmann e com a universalização da vítima da *Shoah*, encontrou uma maneira de articular seu lamento, de transcrevê-lo à linguagem jurídica.

[T]oda essa estrutura insidiosa de perseguição legal e de abuso legalizado pode agora, pela primeira vez, ser desmantelada legalmente, uma vez que o sionismo forneceu um tribunal (uma Justiça de Estado) no qual a vitimização dos judeus pode, pela primeira vez, ser legalmente articulada. Ao efetivar justiça e ao exercer soberana jurisdição israelense, o julgamento de Eichmann procura inverter legalmente a longa tradição de traumatização dos judeus por meio da lei. O judeu destituído de voz ou o perenemente acusado pode, pela primeira vez, falar, dizer “eu” e proclamar seu próprio “J’accuse”. “Este”, disse o Primeiro Ministro Ben Gurion, “não é um julgamento ordinário, nem apenas um julgamento” (FELMAN, 2014, p. 162).

Assim sendo, o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mas todo julgamento a respeito de catástrofes que resistem à sua representação, demonstram os limites da percepção jurídica tradicional em relação às suas vítimas. Em vista disso, o que se observa no julgamento é que não há ainda linguagem jurídica e judicial disponível que compreenda adequadamente e em sua radicalidade a natureza sem precedentes do dano às vítimas da *Shoah* (FELMAN, 2014, p. 165).

Eis aí a novidade do julgamento de Eichmann que provocará sua sobrevivência à posteridade: “esse novo espaço em que a racionalidade ocidental em si muda seu horizonte e estende seus limites são criados, talvez pela primeira vez na história, precisamente pela narrativa em primeira mão das vítimas” (FELMAN, 2014, p. 166). Por conseguinte, não é a proporção e extensão extraordinárias da catástrofe da *Shoah* como evento-limite que inaugurarão, conforme ressalta Hartog, uma nova linguagem do acontecimento, mas também, imprevistamente, seu julgamento propiciará um *locus* inédito ao testemunho.

Com o traumatismo se institui uma “nova linguagem do acontecimento”, na medida em que ele permite nomear “uma nova relação com o tempo, com a memória, com o luto, com a dívida, com a infelicidade e com os infelizes”. Designar um acontecimento como traumático instaura uma relação imediata de empatia com aqueles que são “vítimas/testemunhas”. Essa designação implica um status que vem acompanhado de “direitos e deveres”: comportar-se “como vítima” e testemunhar. A implantação instantânea de equipes de apoio psicológico e a organização de rituais, em alguns casos em nome de toda a nação, devem permitir às vítimas enfrentar, o mais rapidamente possível, a “catástrofe” ocorrida e de se engajar, logo em seguida, em um “trabalho de luto” (HARTOG, 2015, p. 07).

Passou-se, assim, da tradicional suspeita – da filosofia, da história, do direito e etc – ao reconhecimento (HARTOG, 2015, p. 07). Em consequência disso, o julgamento de Eichmann, ao acolher, ouvir e registrar centenas de testemunhos, auxiliou na redefinição jurídica das fronteiras tradicionais entre público e privado. Desse modo, ao reestruturar o grau de interlocução e confluência entre ambas, mas não seu apagamento, o julgamento de Eichmann foi “primária e centralmente, um processo legal de tradução de milhares de traumas privados, secretos, para um trauma coletivo, público e comunitariamente reconhecido (FELMAN, 2014, p. 167). O julgamento, estruturalmente traumático, foi, ele-próprio, componente galvanizador da reconstrução que se mostrou indispensável e urgente do direito na “era das catástrofes”.

Entretanto, poder-se-ia dizer, tal tradução não é dada, mas conquistada. A vítima que testemunha seu infortúnio e sua desdita, supera não só o silêncio daqueles que foram mortos, como também ultrapassa o silenciamento obsidiante da história monumental e o mutismo imposto decorrente da qualidade de incognoscível do evento (FELMAN, 2014, p. 167). Há, portanto, uma cadeia de retenções e obstáculos, internos e externos, que dificultam sua tarefa e, para uns, seu dever de articular e verbalizar, em linguagem jurídica, sua vitimização, com que se notabiliza, nesse sentido específico, o traço fundante e mais perene da vítima:

Por definição, uma vítima não é só alguém que é oprimido, mas também alguém que não possui linguagem própria, alguém de quem, muito precisamente, é subtraída uma linguagem com a qual articular sua (dele ou dela) vitimização. O que está para ela disponível como linguagem é somente a linguagem do opressor. Mas na linguagem do opressor, aquele que é vitimado pelo abuso parecerá louco, mesmo para si mesmo, caso se descreva a si mesmo como vitimado pelo abuso (FELMAN, 2014, p. 168).

O julgamento de Eichmann tratava, assim, não tanto da história da perseguição e genocídio nazistas dos judeus europeus, mas, antes, da aquisição, por suas vítimas, de autoridade semântica para deslindar suas perdas e, como consequência não previsível e inconsciente, da abrangente e geral mudança de *status* e de papel das testemunhas e do registro testemunhal em âmbito jurídico e judicial. Foi, portanto, um julgamento revolucionário no que tange a uma extensa transvaloração das estruturas, valores e procedimentos do direito penal internacional e, em seu aspecto mais amplo, da aplicação do direito (FELMAN, 2014, p. 169).

Isto posto, é possível afirmar com segurança: antes do julgamento de Eichmann em Jerusalém, a *Shoah* não existia enquanto história comunitária transmissível e inesquecível (FELMAN, 2014, p. 170 e p. 183-184); para tal, foi imprescindível, primeiro, que a vítima que testemunha “eu vi, eu sobrevivi” adquirisse autoridade semântica tal para que, em termos benjaminianos, transmissibilidade e inesquecibilidade fossem articuladas em um relato que

reintegra o passado traumático à experiência: que converte o sem-expressão em narração.

3.5. Fracasso necessário: evidência e transmissibilidade

A testemunha, ao articular, com sua presença, aquele inconsciente sistematicamente excluído da e pela linguagem jurídica, frustra “a intenção do direito, que é precisamente *traduzir o trauma em consciência*” (FELMAN, 2014, p. 204). Em sua tentativa de submeter o abismo ao seu arbítrio, de lê-lo tão-só como evidência e como atestação, o direito é, ele próprio, subjugado a algo ao qual não pode, por definição, representar: a ruptura epistemológica entrevista a partir da *Shoah* impõe-se, por fim, também ao direito (FELMAN, 2014, p. 223).

O direito, não obstante fundamental ao enfrentamento consciente do e no abismo traumático da *Shoah*, não pode, entretanto, dominá-lo em sua integralidade. “O direito requer que a testemunha seja capaz de narrar uma história do passado, recontar um acontecimento no pretérito perfeito” (FELMAN, 2014, p. 205), que o evento seja, portanto, relatado a partir de uma estrita divisão entre passado e presente, com distância e procedendo ao distanciamento. O testemunho, também nesse âmbito, resiste à cesura exigida pela linguagem jurídica.

O testemunho [...] é marcado pelo *tempo do presente*. Trata-se também sempre de uma performance testemunhal. O ato de testemunhar tem o seu valor em si, para além do valor documental ou comunicativo deste evento. A cena do testemunho, se o testemunho de fato *acontece*, é sempre e paradoxalmente externa e interna ao evento narrado. Interna porque em certo sentido não existe um “depois” absoluto da cena traumática, já que está justamente é caracterizada por uma perenidade insuperável. Por outro lado, o testemunho é externo àquela cena traumática na medida em que ele cria um local meta-reflexivo. Ele exige um certo distanciamento. Assim, poder testemunhar durante uma situação traumática, como a vida no *Lager*, o soldado no campo de batalhas, ou o morador de zonas de conflito bélico e social (com todas as características particulares de cada uma destas situações), poder testemunhar já implica uma saída (mesmo que apenas simbólica) desta situação. O testemunho em si é terapêutico. Os diários de guerra e de prisioneiros e muitos documentos testemunhais encontrados enterrados no *Lager* são prova desta atividade testemunhal mesmo em situações aparentemente impossíveis de abrigarem um espaço testemunhal (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 79-80).

Assim sendo, a presença perturbadora do passado traumático e a proximidade desconcertante entre presente e passado que não passa demanda, desde a ótica do testemunho da testemunha, conforme explora Bevernage (2018, p. 28-29), que se reconheça que a rememoração, também no direito, deve ser igualmente enfrentada à vista de critérios de justiça.

Nesse sentido, o discurso judicial depreende, em geral, um tempo reversível e, portanto, presentificado, em que a ofensa é suscetível de ser revertida, anulada ou ressarcida pela sanção ou pena adequadas, ao passo que a história, em paralelo, “tradicionalmente trabalha com a concepção de que o que aconteceu está agora irremediavelmente perdido [...], pensa o tempo como fundamentalmente *irreversível*, e nos obriga a reconhecer as dimensões de ausência e da inalterabilidade do passado” (BEVERNAGE, 2018, p. 29-30).

O tempo irreversível da história desafia o tempo jurídico : a justiça reparatória nunca pode ser rápida o suficiente para reverter ou desfazer totalmente o dano produzido pois todo crime está sempre já parcialmente no passado e, portanto, apresenta sempre dimensões de ausência ou distância. Isto torna impossível, dentro do conceito histórico de tempo irreversível, alcançar completamente a justiça após um período decorrido de tempo. Aqueles que reivindicam uma direção moral para a história (em nome das vítimas da injustiça histórica) mais cedo ou mais tarde terão de confrontar esse conceito de tempo (BEVERNAGE, 2018, p. 30).

Às testemunhas, ao contrário, o passado continua presente, atormentando-as, clamando impossivelmente por justiça em um direito que vigora sob a premissa de que o crime “é, por assim dizer, ainda totalmente presente e capaz de ser revertido, anulado ou compensado por sentenças ou punições corretas. Tal noção de tempo refere-se a uma lógica quase econômica de culpa e punição, na qual a justiça, em última instância é entendida como retribuição ou indenização” (BEVERNAGE, 2018, p. 29-30). Em vista disso, conforme ressalta Shoshana Felman, a temporalidade jurídica como compreendida em ordinário pelos tribunais não pode, sob risco de ruptura da estrutura jurídica subjacente, admitir a extemporaneidade que por vezes eclode, de repente, no testemunho (2014, p. 208).

Isto posto, o testemunho inviabiliza a redução jurídica ao consciente, seu fechamento à outridade e sua restrição à testemunha, bem como problematiza sua intenção de permitir o ingresso na sala do tribunal somente daquela evidência totalizável ou passível de totalização pela linguagem judicial (FELMAN, 2014, p. 206). Por conseguinte, no julgamento de Eichmann, mas também, de certo modo, em quaisquer julgamentos, a evidência apresentada pela testemunha, frágil, áspera, estranhável, busca não somente provar e atestar, mas “transmitir o significado jurídico de trauma coletivo” (FELMAN, 2014, p. 209). Ao dar transmissibilidade ao sem-expressão, dota-se de significado jurídico todo silêncio com o qual o trauma, também implicado na estrutura jurídica, não pôde agora ser contado ou articulado na sala do tribunal.

Eu argumentaria [...] que (imprevisivelmente, involuntariamente) foi a *essência jurídica inadvertida*, além da inovação e excepcionalidade jurídica do julgamento de Eichmann, e não seu acidente testemunhal, que expressou a mudez gerada pelo Holocausto e articulou a *difficuldade de articulação* da história catastrófica, a

dificuldade de articulação e a inarrabilidade trágica do desastre incompreensível e de seu trauma imensuravelmente devastador e ininteligível. A impossibilidade de narrar não é externa à história: é o próprio coração da história. O julgamento mostra como a incapacidade inerente de contar a história é ela mesma uma parte integral da História e da narrativa do Holocausto. A função do julgamento, assim, torna-se exatamente articular a impossibilidade de narrar por meio do processo jurídico e converter essa *impossibilidade narrativa em significado jurídico* (FELMAN, 2014, p. 213).

É nesse sentido, enfim, que se deve compreender que julgamentos marcantes, mas, em especial, o julgamento de Eichmann em Jerusalém, foram um fracasso necessário: justamente em suas insuficiências e em suas limitações articula-se um significado jurídico que, paradoxalmente, nenhuma categoria jurídica poderia expressar e incorporar satisfatoriamente (FELMAN, 2014, p. 219). Converter aquele sem-expressão em narração, aquele vazio de vivência em experiência transmissível, aquele choque catastrófico em percurso humanizador e transitivo, é, em última instância, a razão de ser, consciente ou não, de todo julgamento pioneiro e, idealmente, de todo julgamento. Com e contra a linguagem jurídica, talvez em seu colapso, é que o testemunho pode refundar seus limites e, em sua irredutibilidade, transpor as fronteiras do direito para além dele mesmo: ainda assim, apostando na força da vida e da palavra.

4. Testemunho, desaparecimento forçado e silêncio

Subsiste, ainda, uma indagação a ser explorada e que pode ser entendida, de forma genérica, como a busca por se circunscrever a jurisdição do vínculo entre trauma e direito; por se apreender, dentro dos limites e a partir dos horizontes da linguagem jurídica no Brasil, qual a real extensão e qual o efetivo alcance daquele sem-expressão, a ser eventualmente convertido em narração, que caracteriza e modula também a experiência jurídica brasileira. Assim sendo, há, na acepção específica de Shoshana Felman (2014), julgamentos marcantes no Brasil?

Isto é, há, no e sobre o Brasil, julgamentos nos quais aquilo que se julga é não somente a aplicação do direito, mas, sobretudo, algo que foi reprimido pela instituição jurídica (FELMAN, 2014, p. 92-93)? Nesse sentido, em busca do julgamento perdido, em quais deles seria possível verificar o retorno, ainda que recalcado, daquilo que foi encoberto perante o juízo que se propunha repará-lo (FELMAN, 2014, p. 92-93)? Em quais deles e em quais circunstâncias o que se julga não se limita à matéria técnico-jurídica em que é exposto, extrapolando-a e anunciando a emergência de um novo vocabulário e gramática da recordação (FELMAN, 2014, p. 150)? Em quais julgamentos aquele sem-expressão que condiciona a relação entre direito e trauma permaneceu inaudível ou duplicou, em juízo, a cegueira constitutiva da cultura frente ao trauma (FELMAN, 2014, p. 25)?

O trauma, condicionando e sendo condicionado pelo direito, expressa a fronteira que encobre e dissimula consciente e inconsciente jurídicos em sua interdependência, com que todas as expressões supracitadas – extensão, alcance, circunscrição, limites, horizontes, jurisdição e fronteiras – são elementos que herdaram, involuntariamente, a conexão constitutiva entre a aplicação do direito brasileiro e o real traumático com o qual ele se defronta e busca reparar. Como assinala Heidegger em “Poetry, Language, Thought”, “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente⁶⁵” (1971, p. 05). Assim, com quais fronteiras e com quais traumas, brasileiros, pode um julgamento, no e sobre o Brasil, lidar, elaborar e presentificar?

Sobre traumas coletivos no Brasil (e eventuais reflexos disso, conforme a argumentação deste trabalho), Jaime Ginzburg, em “Escritas da Tortura” (2010), inicia seu texto aduzindo estudo de Renato Janine Ribeiro no qual este assevera que a sociedade brasileira viveu, em sua

⁶⁵ “A boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something begins its presencing” (HEIDEGGER, 1971, p. 05).

formação e consolidação enquanto país, dois traumas fundamentais. O primeiro estaria associado aos impactos decorrentes de séculos de exploração colonial e, portanto, da violência fundadora empregada entre os momentos iniciais e a independência no início do século XIX. O segundo seria decorrência da brutalidade inerente ao processo escravocrata, o qual sustentou, também, a estruturação do Brasil como Estado-Nação ao longo do período imperial.

Desse modo, para Ginzburg, “somos herdeiros [...] de duas experiências dolorosas, de sujeição à agressão, [...] de um processo intensamente truculento, cujas consequências se fazem sentir até o presente, pois suas dores nunca foram inteiramente superadas” (2010, p. 01). Aos traumas supracitados, é possível acrescentar, ao menos, um terceiro que se enquadra aos fins deste trabalho: a partir dos regimes ditatoriais ocorridos ao longo do século XX, facilitados em sua instalação e permanência pela violência constitutiva dos dois anteriores, elementos democráticos e republicanos não puderam se perenizar adequadamente na cultura institucional e judicial do Brasil (TELES; QUINALHA, 2020, p. 33-35).

Assim sendo, talvez nenhum outro episódio afeito ao Brasil, pelas inúmeras questões que suscita, evidencie mais a relação íntima entre trauma e direito que a decisão proferida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (“Corte IDH”)⁶⁶, em 24 de novembro de 2010, no *Caso Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) vs. Brasil*; não somente no que tange ao sentenciamento e responsabilização brasileiros em relação aos desaparecimentos forçados no Bico do Papagaio, mas, também, quanto aos silêncios do Brasil que testemunha.

As ações dos governos democráticos também contribuíram para esse mal-estar, na medida em que não conseguiram instituir uma efetiva política de memória, assim como a configuração de determinadas narrativas e representações sobre o passado recente brasileiro que reatualizam os traumas do período discricionário. À semelhança de outras comissões da verdade, as expectativas dos familiares e de ex-presos e perseguidos políticos, de movimentos sociais e de setores da sociedade foram muito maiores que os resultados obtidos. Não se trata apenas de uma coincidência que Lethe, a deusa grega do esquecimento, seja filha de Eris, deusa da discórdia. Sobre esse assunto, está se lidando com uma pluralidade de memórias, de historiografias, de

⁶⁶ O Sistema Interamericano de Direitos Humanos (“SIDH”) da Organização dos Estados Americanos (“OEA”) é composto pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (“CIDH”), um órgão quase judicial sediado em Washington, e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (“CoIDH”), um tribunal internacional sediado em San José, Costa Rica. Em suas atividades perante os Estados americanos, esses dois organismos utilizam as normas internacionais da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, da Convenção Americana de Direitos Humanos (“CADH”) e de eventuais outros tratados de direitos humanos ratificados pelos Estados. Para ativar o SIDH, é preciso enviar uma queixa concernente à violação para a CIDH, na qual se demonstre o esgotamento dos recursos jurisdicionais no plano doméstico ou a impossibilidade de se obter justiça. Caso a denúncia seja admitida e fique patente a responsabilidade do Estado, a CIDH publica recomendações sobre o caso, e pode, posteriormente, encaminhá-lo para a CoIDH quando o Estado em questão tenha aceitado a jurisdição contenciosa desse Tribunal, o qual fica habilitado, então, a julgar o eventual abuso e, sendo o caso, emitir uma sentença condenatória vinculante (BERARDI, 2015). Para mais informações: <https://www.oas.org/pt/cidh/mandato/Basicos/introduccion.asp>.

temporalidades, ideológica e culturalmente mediadas. Não é à toa que as disputas pelos sentidos do passado são qualificados como batalhas, conflitos, guerras de memórias. No fundo, trata-se de uma repetição, em outros termos, da pertinência política da memória e do esquecimento. A violação de direitos humanos não ocorreu somente no cometimento de atos ilícitos, mas se perpetua na promoção da impunidade e na irresolutividade dos casos de desaparecimento (BAUER, 2017, p. 16).

4.1. Guerrilha do Araguaia: alteração no padrão repressivo

De acordo com Anthony Pereira (2010), o regime militar brasileiro (1964-1985) se distinguiu dos modelos ditatoriais de seus vizinhos do Cone Sul, Argentina e Chile, sobretudo por ter adotado um padrão diverso de repressão. Ao examinar quais elementos determinaram como se expressou e se estruturou a legalidade autoritária em cada uma dessas matrizes, ele afirma que “poucos foram os estudos referentes a regimes autoritários que enfocaram a aplicação da lei durante o tempo em que exerceram poder” (p. 40).

Isto é, e evocando o Brasil, o que caracterizou a legalidade autoritária do regime militar brasileiro foi sua “forte institucionalização e judicialização, [...] seguindo uma lógica mais conservadora e gradualista no que toca o rompimento com a ordem jurídico-constitucional anterior” (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 137). Nesse sentido, utilizando-se de instrumentos jurídicos e legais nos julgamentos de crimes políticos, com obediência estrita, ainda que aparente, a procedimentos formais e crescente integração entre justiça civil e justiça militar (PEREIRA, 2010, p. 142), todos elementos que encobriram em parte a repressão, o regime militar brasileiro buscava, concomitantemente, deslegitimar e desmobilizar grupos e movimentos sociais opositores de então enquanto assegurava ao governo de exceção uma feição de legitimidade e normalidade democráticas (PEREIRA, 2010, p. 69).

Ao manipular remédios jurídicos e legais, os quais buscavam, em especial, marginalizar e retirar a credibilidade de quaisquer formas de resistência ao governo de exceção e, ainda, com isso em alguma medida manipular e controlar a opinião pública, o regime militar “construiu um simulacro que possibilitou uma permanência no poder bem mais duradoura do que os governos ditatoriais vizinhos” (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 137).

[O] regime militar dispensou particular atenção à legalidade de seus atos. [...] Os governos militares não revogaram a Constituição ao tomar as rédeas do governo num golpe de Estado, e o Congresso, apesar de ter sofrido expurgos, não foi fechado. O Congresso funcionou durante todo o regime militar, exceto por um período de alguns meses, em 1968-1969. A Constituição foi seletivamente neutralizada por atos institucionais, acabando por ser substituída por uma nova, em 1967, com o

consentimento de um Congresso controlado. Essa Constituição, substancialmente revista em 1969, concentrava pesadamente poder nas mãos do Executivo, e foi seguida pela promulgação de absurdos atos institucionais secretos, que tinham força de lei, embora ninguém soubesse do que tratavam. (A Constituição de 1969 foi substituída por uma nova, em 1988, por iniciativa do governo civil que sucedeu o regime militar.) O regime militar foi descrito como híbrido, no sentido de, mais que os outros regimes semelhantes da região, ter preservado os elementos simbólicos da democracia, inclusive o funcionamento de um Congresso cerceado e a realização de eleições bipartidárias controladas em todo o país (PEREIRA, 2010, p. 57-58).

Dito sistema de legalidade autoritária, consoante descrita por Anthony Pereira, determinou a intensidade e o alcance da repressão no Brasil (2010, p. 40), repercutindo, ontem, no processo de abertura do regime a eventuais contestações e em seu gradual encerramento e, hoje, sobre como as possíveis resistências seriam lidas e interpretadas. Na fórmula criada por Caroline Bauer (2017), e também aplicável ao judiciário pós-ditadura, a legalidade autoritária de então, ao conformar a memória social acerca da ditadura, condicionou, também, “como seria o passado”. Sobretudo em relação à ditadura militar brasileira, a questão sobre como será o passado permanece inconclusa – com eventual contribuição dos governos democráticos – ao menos enquanto existirem casos de desaparecimento forçado não adequadamente esclarecidos.

Assim sendo, em que pese efetivamente distinto dos modelos ditatoriais da Argentina e do Chile, o regime militar no Brasil, conforme discutido por Renato Lemos (2014) em sua periodização do processo político brasileiro inspirada na abordagem das temporalidades de Braudel, seguiu um paradigma que ele nomeia como “contrarrevolucionário”, o qual combinaria formas e estratégias “terroristas e democráticas, conforme a correlação entre as forças sociais, nos planos internacional e nacional” (2014, p.22). É nesse contexto de política contrarrevolucionária, portanto, que se deve examinar a reação à Guerrilha do Araguaia.

Daí ser razoável trabalhar com a hipótese de que, neste período [1914-1989], o conjunto da burguesia tomou – ainda que, com frequência, atabalhoadamente – a direção do processo político nacional e lhe deu rumo contrarrevolucionário preventivo. Contrarrevolucionário, não porque percebesse em seu horizonte uma efetiva ameaça revolucionária, mas porque, em todo o período, várias experiências históricas indicaram que o seu permanente estado de desunião belicosa constituía um elemento necessário, ainda que não suficiente, para configurar-se uma situação revolucionária. Preventivo, porque era preciso evitar o surgimento de elementos que, articulando-se com os necessários, formassem um conjunto suficiente para a configuração de uma situação revolucionária (LEMOS, 2014, p. 11).

Isto posto, o episódio da Guerrilha do Araguaia não rompeu, mas, sim, aprofundou e radicalizou o processo repressivo no Brasil que teve início em 1964. Nesse sentido, a distinção entre, inicialmente, um período mais moderado, vinculado à tradição legalista e conservadora do regime militar no país, e outro, posterior, de violência mais atroz, com o uso da força de

maneira radical e integralmente clandestina, “faz sentido enquanto uma mudança no padrão de repressão, mas não enquanto descontinuidade ou mudança de percurso, já que ambos estariam voltados à consecução de um mesmo projeto” (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 140).

[A] guerrilha do Araguaia representa, de um lado, o coroamento da fase de repressão radical e clandestinidade do regime, e de outro, a realização do objetivo de eliminação de ideologias radicais. O instrumento por excelência no combate à guerrilha foi a prática de desaparecimentos forçados, conjugando política de extermínio e sigilo absoluto. Além de desmistificar a ideia de uma *ditabranda*, que ainda hoje ronda os setores mais conservadores da sociedade e política brasileira, o episódio do Araguaia desvela os reais objetivos por trás do padrão de repressão legalista e conservador, levados às últimas consequências com a escalada repressiva que não se apresenta, portanto, como divisor de águas, mas como a investida mais profunda no projeto *revolucionário* (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 140).

4.2. Guerrilha do Araguaia: extermínio, sigilo e desaparecimento forçado

O episódio da repressão à Guerrilha do Araguaia, com seu rastro expressivo de desaparecimentos forçados, é um dos capítulos mais ignominiosos da ditadura militar no Brasil. Inserido no contexto de vigência do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, a ação repressora estatal na região rapidamente converteu-se em verdadeira empreitada militar contra virtuais inimigos e subversivos (ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 376).

Em linhas gerais, dirigentes e militantes do Partido Comunista do Brasil (“PC do B”) assentaram-se, a partir de 1966, na região sudeste do Pará conhecida como Bico do Papagaio, nas matas fechadas próximas ao rio Araguaia, dispersando-se entre as comunidades locais, quase integralmente constituídas de camponeses e lavradores, exercendo atividades comunitárias como magistério e medicina (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 141).

Naquela região, historicamente conhecida pelos violentos conflitos pelo uso e pela posse da terra, os dirigentes e militantes do PC do B buscaram organizar ações de resistência armada ao regime militar, de acordo com documentos oficiais do partido, inspirados pela noção de guerra popular oriunda da Revolução Comunista Chinesa, vitoriosa em 1949 (ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 376). Assim, fixando-se em Araguaia, “o PC do B seguia uma linha política defendida desde antes do Golpe [de 1964], a luta armada, e atendia a uma necessidade prática de seus membros perseguidos pela polícia, que ficavam protegidos pela floresta (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 141-142). Ademais, realizando o chamado “cerco das cidades pelo campo” e estruturando um exército popular de libertação, pretendia-se

organizar uma guerra prolongada de combate ao regime militar brasileiro (COMISSÃO ESPECIAL SOBRE MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS, 2007, p. 196).

A repressão à Guerrilha do Araguaia pelo governo brasileiro, a qual se estenderia entre o início de 1972 e 1975, estruturou-se, essencialmente, em três campanhas militares: Operação Papagaio, de 1972, Operação Sucuri, no fim de 1972, e Operação Marajoara, a partir de outubro de 1973. No início das escaramuças, somavam-se cerca de 71 guerrilheiros divididos em três destacamentos, com que fica claro, de acordo com Elio Gaspari (2002, p. 416), que ao longo de todo o confronto, as forças oposicionistas ao regime entrincheiradas no Bico do Papagaio enfrentavam as forças armadas com um contingente humano imensamente menor e com treinamento insuficiente, bem como com armamento escasso e de má qualidade. Não houve, portanto, em nenhum momento do confronto entre forças governamentais e guerrilheiros, forças equiparáveis em conflito (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 141-142).

Ainda assim, como se verifica pela longa duração e pela atrocidade dos confrontos nesses 4 anos compreendidos entre 1972 e 1975, a presença guerrilheira no Bico do Papagaio não foi facilmente desmontada pelo regime militar. Somente na terceira campanha militar, após 8 prisões e 10 mortes, entre militantes e camponeses, nas duas primeiras, é que os guerrilheiros foram definitivamente vencidos: “encabeçada pela Presidência da República e com a ordem de não fazer prisioneiros, resultou [a Operação Marajoara] na aniquilação praticamente completa da Guerrilha do Araguaia, ocasionando a morte de 56 guerrilheiros, cujos corpos até hoje não foram encontrados” (ARHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 377). Nesse sentido, e para os fins deste trabalho, a estratégia adotada pelas forças de ocupação da ditadura militar em suas ofensivas na região, que rapidamente se convertem em desaparecimentos forçados, sobretudo a partir da terceira campanha e dos fracassos parciais das duas primeiras, deve ser notada.

Em depoimento prestado, o coronel da reserva Pedro Cabral confirma a estarrecedora política de eliminação que, segundo ele, converteu-se em uma “caçada levada a termo por verdadeiros monstros” (GASPARI, 2002, 453). Não importava que os guerrilheiros estivessem em situação de total submissão ou mesmo que se apresentassem em rendição: foram brutalmente assassinados. Diante disso, é difícil crer na suposta “relutância” das forças armadas brasileiras “a usar a força de modo rígido, unilateral e extrajudicial” (PEREIRA, 2010, 106). Ademais, atesta o ex-coronel no mesmo depoimento que “eram ordens de Brasília (...) que não ficasse ninguém vivo” e, posteriormente, “que não se deixassem vestígios de que o conflito do Araguaia algum dia tivesse existido” (MIRANDA, 1999, 196). Sob tais ordens é que teria ocorrido, após o fim da guerrilha, a “operação limpeza”, em que os restos mortais dos guerrilheiros teriam sido desenterrados e jogados ao mar ou queimados com pneus, embora esta versão seja contestada. Em todo caso, o governo militar impôs silêncio absoluto sobre os acontecimentos do Araguaia e proibiu a imprensa de dar notícias sobre o tema, enquanto o Exército negava a existência do movimento

(NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 141-142).

Isto posto, em referência à repressão à Guerrilha do Araguaia entre 1972 e 1975, a prática do desaparecimento forçado se impôs como estratégia privilegiada da ditadura militar visto que unia, em um mesmo e insólito ato, os propósitos do extermínio e da manutenção do sigilo. Desse modo, mediante o recurso ao desaparecimento forçado, daí em diante adotado generalizada e sistematicamente na radicalização da violência e do terror nos porões da ditadura, “as ideias de sigilo/clandestinidade e extermínio/radicalidade [caracterizadoras do regime militar no Brasil] se imbricaram como pressupostos mutuamente dependentes: a prática de extermínio serviu para guardar o sigilo, e o sigilo garantiu a possibilidade do extermínio (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 141-142).

Sobrevém, assim, que o uso de vias clandestinas, extrajudiciais e espúrias relacionadas aos desaparecimentos forçados, antes ou depois da Guerrilha do Araguaia, não representa, em absoluto, eventual excesso ou desvio dos objetivos iniciais da ditadura militar no país, mas, sim, a explicitação do arbítrio em sua versão mais escancarada: neutralizar todas as supostas ameaças ou focos de instabilidade foi tornado sinônimo de extermínio e desaparecimento de opositores políticos (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 145). Araguaia é, por conseguinte, como sublinha Gaspari, “amostra radical, não episódio isolado” (2002, p. 464) da máquina de extermínio e sumiço das lideranças de esquerda que foi fabricada pela ditadura.

[O] caso do Araguaia não pode ser visto como um episódio singular e isolado ao longo da ditadura militar, como se tivesse concentrado o exercício clandestino e radical da violência pelo Estado contra a orientação legalista e gradualista que teria até então predominado. Ao contrário, como atesta Elio Gaspari, “o massacre do Araguaia foi o apogeu de uma concepção política na qual se embutira o extermínio das militâncias esquerdistas” (GASPARI, 2002, 463). A seguir, acrescenta o autor que “o recurso ao assassinato e a ideia da eliminação das lideranças e dos principais quadros das organizações armadas era-lhe [à guerrilha] anterior” (GASPARI, 2002, 463). Gaspari destaca, ainda, que antes mesmo de se ter conhecimento do Araguaia, em 1971, ao menos quatorze presos políticos desapareceram e foram executados nas mesmas condições de submissão. O fato de que, no final de 1973, pela primeira vez na ditadura, o número de desaparecidos políticos se aproximou ao de mortos oficialmente reconhecidos é sintomático do comportamento assumido pelo regime militar (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 145-146).

O saldo total da repressão à Guerrilha do Araguaia foi de 70 mortos, dentre camponeses e guerrilheiros, dos quais 65⁶⁷ permanecem, ainda hoje, desaparecidos (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 719-721), com que se configura em um dos casos mais graves de violação aos direitos humanos ocorridos durante a ditadura militar no Brasil

⁶⁷ “Até hoje somente foram localizados os restos mortais de dois guerrilheiros [da Guerrilha do Araguaia] então ligados ao Partido Comunista do Brasil (PC do B)” (BERNARDI, 2017, p. 50).

(ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 377), sendo marcado pela desproporcionalidade das ações militares e, sobretudo, pela multiplicidade dos bens jurídicos violados naquilo que se convencionou, na seara internacional, como o crime de desaparecimento forçado (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 146-150).

Em vista disso, conforme descrito por Bernardi (2017) em extenso histórico das demandas dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil que, em conjunto, desembocaram na submissão do caso da Guerrilha do Araguaia à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (“CIDH”) em 1995, a questão dos crimes da ditadura e, em geral, da justiça de transição⁶⁸ não produziram “uma relação estruturada das vítimas com os grupos nacionais de direitos humanos, seja de parte das organizações defensoras dos direitos humanos vinculados à Igreja Católica e ativas durante a ditadura militar, seja de parte dos novos grupos que surgiam durante o processo de abertura política e redemocratização do país” (2017, p. 50-51).

Ainda assim, e a despeito das dificuldades inerentes ao projeto e do grande isolamento e estigma pelo qual foram expostos ao longo dos anos 80 e parte dos 90 no Brasil, um grupo de familiares de mortos e desaparecidos políticos durante a ditadura militar, albergados ao redor da Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos (“CFMDP”) e do Grupo Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro (“GTNM-RJ”), descobriu, por conta própria e quase fortuitamente, o Sistema Interamericano de Direitos Humanos (“SIDH”), com que o *Caso Gomes Lund* foi capaz, daí em diante, de romper o silêncio, herdado do arbítrio prologado, mas também pode, entre direito e trauma, testemunhar o permanente silêncio brasileiro.

Em vista disso, o desaparecimento forçado daqueles que, em sua desapareição, testemunham o que, de fato, foi a repressão à Guerrilha do Araguaia, foi replicado por alguns tantos anos e décadas também pela linguagem jurídica que deveria reparar a injustiça a qual foram submetidos e silenciados. Desse modo, o extermínio prolongou-se para além da ditadura militar, primeiro, à medida que o sem-expressão não se converteu em narração pelo direito brasileiro de modo a se tornar, em sua transmissibilidade nos tribunais, um legado nacional

⁶⁸ “Com poucas variações, o discurso da justiça de transição inclui quatro ideias centrais. A primeira refere-se ao direito à reparação, seja pecuniária ou simbólica, podendo ser individual ou coletiva. A segunda, nomeada como direito à memória, configura-se nas políticas de esclarecimento dos fatos e de homenagem aos perseguidos, por exemplo, ou medidas como construção ou definição de lugares de memória. A terceira medida da justiça de transição, o direito à verdade, é efetuado por meio do acesso às informações dos arquivos da repressão ou das comissões da verdade. Uma quarta medida inclui o direito à responsabilização jurídica dos responsáveis pelas violações de direitos humanos. Esses são os contornos mais gerais do conceito segundo seu entendimento tradicional que, a despeito das disputas, compõe um núcleo de sentido mínimo que tem sido mais comumente aceito entre pesquisadores e nas políticas públicas” (TELES; QUINALHA, 2020, p. 33-35).

(HARTMAN, 2000, p. 217) e, segundo, em virtude de o direito brasileiro reiteradamente ter sido incapaz de dotar de significado jurídico o silêncio, a ausência, a lacuna, elementos que testemunham o trauma individual e coletivo implicados a ela (FELMAN, 2014, p. 209).

Nesse sentido, o direito brasileiro, quanto à Guerrilha do Araguaia, fracassou em ouvir a palavra-ferida que seria o coração do julgamento; fracassou em traduzir em terminologia jurídica aquela palavra-ferida que irrompe no testemunho; e fracassou, por fim, em se constituir, acolhendo aquilo recomendado pelo SIDH no *Caso Gomes Lund*, enquanto legado a partir de sua transmissão e transmissibilidade. Mas qual o resultado desse insucesso e dessa ausência?

O resultado de uma ausência causada não se exaure na simples retirada de determinado sujeito da vida política. Ele é, antes, exatamente a produção desta ausência, o tornar presente um ausente. De suma importância se revela a distinção proposta por Jacques Derrida entre o espectro e o fantasma: em se tratando de desaparecidos, a intenção própria dos regimes autocráticos é a produção de fantasmas, mortos-vivos presentes através de ilusões, de simulacros (REGAZZONI, 2008). [...] Sem que dele se possa ter qualquer notícia, tanto sua morte quanto sua vida permanecem em suspenso, restando nada mais que uma ilusão social. O desaparecimento forçado, no séc. XX, caracteriza-se não por um apagamento de rastros, mas por um conjunto de negativas dos poderes públicos implicados que, ao fazê-lo, traçam rastros que já não mais podem ser retraçados (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 147).

4.3. Guerrilha do Araguaia: SIDH e Caso Gomes Lund

De acordo com Bruno Bernardi (2017), que entrevistou, em sua pesquisa, vários familiares de mortos e desaparecidos políticos na Guerrilha do Araguaia, alguns deles tomaram conhecimento da existência da SIDH, ainda em finais dos anos 70, prevalecendo, no entanto, uma postura de descrédito e de desconfiança sobre sua eventual inoperância em face de violações de ditaduras, assim como de desconhecimento a respeito de seus mecanismos de funcionamento e acionamento (2017, p. 60). Posteriormente, militantes argentinos, para além da discussão sobre desaparecimento forçado, contribuíram com informações sobre o SIDH, bem como com uma avaliação mais benévola da importância da Comissão IDH na Argentina, enquanto no Brasil, ao longo dos anos 80, mesmo após o fim da ditadura militar, caminhava-se ainda vagarosamente na ratificação de tratados internacionais de direitos humanos⁶⁹.

Ademais, “os familiares em referência não sabiam [...] exatamente como peticionar e

⁶⁹ “O Brasil vinculou-se tardiamente ao SIDH. O Estado ratificou a Convenção Americana apenas em 1992, e foi só em 1998 que ele se somou à jurisdição da CoIDH” (BERNARDI, 2017, p. 70).

tampouco dispunham do auxílio de qualquer grupo doméstico capacitado a realizar tal tarefa” (BERNARDI, 2017, p. 60) e, mais importante, acreditavam que estavam impedidos de enviar o caso ao SIDH em decorrência da falta de esgotamento dos recursos jurisdicionais internos no Brasil, visto terem, em 1985, ajuizado uma ação em face do Estado com três pedidos: “a localização dos corpos dos guerrilheiros, para que pudessem ser trasladados e sepultados dignamente; a elucidação das circunstâncias das mortes; e a entrega das informações em posse das Forças Armadas sobre a guerrilha” (BERNARDI, 2017, p. 61).

No início de 1995, entretanto, a adjudicação da demanda no cenário internacional passou a ser viável, dada a ausência de qualquer perspectiva de avanço ou conclusão do caso no sistema judicial brasileiro, mas, sobretudo, por um curso oferecido em Brasília pelo Instituto Interamericano de Direitos Humanos (“IIDH”) e que, de modo fortuito e quase casual em uma aula do então professor e juiz da CoIDH, Antônio Augusto Cançado Trindade, emergiu o passo seguinte a ser adotado ainda naquele ano a partir de uma esclarecedora pergunta feita por Crimeia Alice Schmidt de Almeida, militante vinculada à CFMDP (BERNARDI, 2017, p. 61).

Em uma das aulas sobre os procedimentos de ativação da CIDH, Crimeia abordou a questão da exigência de esgotamento dos recursos internos que gerava suspeitas e falta de expectativas sobre o potencial de uso do SIDH. Confrontado com a pergunta da militante, para quem seria impossível recorrer ao sistema em razão da lentidão e da falta de término dos processos judiciais nacionais, o então professor e juiz da CoIDH, Antônio Augusto Cançado Trindade, explicou-lhe que, nesses casos, esta exigência podia ser superada a partir da alegação de demora injustificada e impossibilidade de realização de justiça no plano doméstico. Neste sentido, a descoberta, de fato, da potencialidade do sistema só ocorreu quando Cançado Trindade explicou para Crimeia que “não precisa esgotar, porque já tem muito tempo. Tá (sic) certo? Aí foi o pulo do gato. Porque até então, dentro do nosso conhecimento, não tinha como recorrer a nada” (BERNARDI, 2017, p. 61-62).

Sucederam-se, também ao longo do início dos anos 90, alguns eventos e transformações políticas importantes que implicavam em um novo e mais favorável cenário à atuação dos familiares. De acordo com Bernardi, estão entre os principais, i) a abertura, em 1990, da vala clandestina do cemitério Dom Bosco, em Perus, São Paulo, com 1049 ossadas a serem identificadas, ii) a incorporação da Convenção Americana de Direitos Humanos (“CADH”) pelo Estado, em 1992, bem como iii) a decisão judicial sobre a procedência da ação interna relacionada à Guerrilha do Araguaia, em 1993, e, por fim, iv) a promulgação da Lei nº 9.140, de 1995, que representava, até ali, o mais expressivo avanço institucional, ainda que não contemplasse as demandas por verdade e por justiça dos familiares, quanto ao reconhecimento da responsabilidade do Estado brasileiro e, ato contínuo, da estruturação de um programa de reparação para os familiares de mortos e desaparecidos políticos da ditadura (2017, p. 62-64).

Em 1995, enfim, uma petição foi apresentada à CIDH, elaborada pelo Centro de Justiça e Direito Internacional (CEJIL) e pela *Human Rights Watch/Americas*, tendo posteriormente se juntado como peticionários CFMDP e GTNM-RJ, demandando o Brasil internacionalmente pela violação dos seguintes dispositivos da CADH: artigo 4º (direito à vida), artigo 8º (garantias judiciais), artigo 12 (liberdade de consciência e religião), artigo 13 (liberdade de pensamento e expressão) e artigo 25 (proteção judicial), todos em conjunto com o artigo 1º (obrigação de respeitar direitos humanos), com que “por meio do Relatório de Admissibilidade nº 33/01, a CIDH declarou que a petição era admissível e que, portanto, poderia proceder à análise do mérito” para, posteriormente, no “Relatório de Mérito nº 91/08, emitido um ano após o país não cumprir com as recomendações de reparação feitas pela CIDH, esta entendeu pela responsabilidade internacional do Brasil no caso da Guerrilha do Araguaia e enviou o caso à CoIDH para julgamento” (ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 377-378). Nesse sentido, a CIDH solicitou à CoIDH que declarasse o Brasil responsável por:

1) violar os artigos 3º, 4º, 5º e 7º da CADH, referentes respectivamente aos direitos à personalidade jurídica, vida, integridade pessoal e liberdade pessoal de 70 vítimas desaparecidas; 2) violar os artigos 8.1 e 25 da CADH, referentes respectivamente às garantias judiciais e à proteção judicial dos desaparecidos, executados e de seus familiares. Essa violação se deu em face do óbice legal que a Lei da Anistia configurou para as investigações penais e da ineficácia das ações penais ajuizadas sobre o Caso Araguaia; 3) violar o artigo 13 da CADH, referente à liberdade de pensamento e expressão, em detrimento dos familiares dos desaparecidos e dos executados, devido à ausência de acesso a informações sobre o ocorrido; e 4) violar o artigo 5º da CADH, que protege o direito à integridade pessoal, em prejuízo aos familiares dos desaparecidos e da pessoa executada, considerando o sofrimento gerado pela impunidade dos responsáveis e pela falta de acesso à justiça, verdade e informação (ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 378).

Assim sendo, em 14 de dezembro de 2010, após 15 anos da submissão à CIDH, o Estado brasileiro, por unanimidade, foi condenado pela CoIDH. Desse modo, e uma vez decidida a responsabilidade internacional do Brasil no *Caso Gomes Lund*, em linha com importantes precedentes sobre a matéria, em especial, com o *Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras*⁷⁰, de 1988, e com o *Caso Barrios Altos vs. Peru*, de 2001⁷¹, a CoIDH enumerou, entre os parágrafos 253 e 318 de sua sentença, as medidas a serem tomadas para seu integral cumprimento, “divididas quanto à sua natureza: medidas de reparação (as três primeiras), medidas de satisfação (quarta medida), medidas de não repetição (quinta medida) e indenizações, custas e gastos (sexta medida)” (ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 378).

⁷⁰ Disponível, na íntegra, em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_04_esp.pdf.

⁷¹ Disponível, na íntegra, em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_75_esp.pdf.

Desse modo, o Brasil foi considerado responsável pelo desaparecimento forçado de 70 pessoas, entre militantes e dirigentes do PC do B e moradores da região onde operou a Guerrilha do Araguaia, assim como foram declaradas inconvenientes as disposições da Lei da Anistia tendentes à preservação da impunidade dos crimes da ditadura, com que ordenou-se que o país abrisse, eficazmente, investigações penais a fim de esclarecer os fatos que integram o caso em referência e de modo a que se aplicasse, em efetivo, as sanções e consequências previstas pela lei brasileira (CoIDH, 2010, p. 114). Ademais, em que pese os vários óbices jurídicos e políticos impostos ao cumprimento da sentença no Brasil, sobretudo no que tange ao Supremo Tribunal Federal (“STF”) na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (“ADPF”) nº 153, de 2010, “estipularam-se ainda as obrigações de envidar esforços para a localização dos restos mortais dos desaparecidos, tipificar o crime de desaparecimento forçado na legislação nacional, capacitar as Forças Armadas em matéria de direitos humanos e oferecer reparações materiais e simbólicas aos familiares das vítimas” (BERNARDI, 2017, p. 66).

Por conseguinte, ao demonstrar, justamente, o silêncio do Estado brasileiro em relação aos desaparecimentos forçados decorrentes da repressão à Guerrilha do Araguaia entre 1972 e 1975, a sentença da CoIDH evidenciou o parentesco constitutivo do direito, sobretudo no Brasil, com o trauma individual e coletivo aos quais buscou reparar (FELMAN, 2014, p. 200-201). O direito brasileiro, no que concerne aos desaparecimentos forçados ocorridos no Bico do Papagaio durante a ditadura militar, reproduz e integra, em linguagem jurídica, tais traumas.

Nesse sentido, testemunhando pela testemunha que não pôde testemunhar em sua desapareição, bem como interrogado as lacunas e dotando de significado jurídico sua ausência, a sentença da CoIDH opera enquanto julgamento marcante e, desse ponto de vista, como julgamento que, incorporando o silêncio da vítima a qual se refere, mas também da justiça brasileira em sua inépcia e omissão, se torna testemunha do trauma. O que testemunha, afinal, o silêncio da justiça brasileira no *Caso Gomes Lund* e, mormente, transcorridos quase 12 anos, seu cumprimento apenas parcial – senão profundamente incompleto – no Brasil?

4.4. Acompanhando o silêncio: Caso Gomes Lund no Brasil

Tendo em consideração as atribuições desempenhadas pela CoIDH no SIDH, a emissão da sentença condenatória não esgota suas competências ou encerra suas atividades. Ao

desempenhar função importante no que tange a supervisão e acompanhamento do cumprimento da sentença pelo país responsabilizado, “convocando periodicamente as partes para que se manifestem sobre as medidas tomadas para dar provimento às disposições da sentença” (ARCHEGAS; GUSSOLI; VALLE, 2021, p. 380), a CoIDH emite periodicamente relatórios nos quais examina a efetividade de suas decisões.

Contudo, no que concerne ao *Caso Gomes Lund*, a CoIDH, por ora, emitiu tão-somente um desses relatórios⁷², em 17 de outubro de 2014, na forma de resolução, tendo concluído, naquela oportunidade, que somente obrigações relacionadas à publicação de informações estatais sobre a Guerrilha do Araguaia, decorrentes, sobretudo, da atuação Comissão Nacional da Verdade (“CNV”) entre 2012 e 2014, bem como algumas outras relativas ao pagamento de indenizações, custas e gastos, podem ser consideradas ao menos parcialmente cumpridas; todo o restante daquelas outras previstas na sentença, portanto, permanecia não cumprido.

Atualizando dito cenário pormenorizadamente, inclusive a partir do uso de mecanismos de acesso à informação previsto na Lei nº 12.527/2011, Arguegas, Gussoli e Valle (2021) concluíram, no fim de 2021, a respeito das obrigações determinadas de reparação, satisfação, não repetição e indenizações, custas e gastos, “que o estágio atual de provimento geral de todas as medidas dispostas pela sentença Gomes Lund é de um cumprimento parcial, com poucas disposições cumpridas integral e satisfatoriamente” (2021, p. 382).

Assim sendo, em que pese a gravidade dos fatos descritos na sentença e, atualmente, o longo hiato entre a responsabilização brasileira pela CoIDH em 2010 e hoje, para não mencionar o fato de a condenação versar sobre crimes ocorridos em meados da década de 70 e, portanto, há quase 50 anos, o Brasil em grande medida permanece expressivamente em silêncio. Um silêncio, de mais a mais, enunciado não somente como passividade ou omissão, mas como algo elaborado, edificado e idealizado ativamente durante e após a ditadura militar no país.

Por conseguinte, seguindo a análise desenvolvida por Arguegas, Gussoli e Valle (2021, p. 382-385), seja por desinteresse do Estado brasileiro em aprofundar seus laços com o SIDH, seja por pressão política insuficiente dentro e fora do Brasil em matéria de desaparecidos políticos ou, ainda, pela agenda governamental brasileira nunca ter, de fato, incluído o tema entre suas prioridades – elementos que culminariam na ADPF nº 153, de 2010, mas, também,

⁷² Disponível, na íntegra, em: https://www.corteidh.or.cr/docs/supervisiones/gomes_17_10_14_por.pdf .

na irrelevância do direito internacional dos direitos humanos nas decisões do STF (BERNARDI, 2017, p. 66-80) –, o *Caso Gomes Lund* continua a ter implicações tímidas no ordenamento e no judiciário brasileiros. Por ora, e no que tange a declaração de crimes da ditadura como crimes da humanidade, a defesa da legalidade autoritária tem se sobressaído à vigência efetiva da Constituição de 1988 no país (MEYER; PAIXÃO; CATTONI, 2021).

E aqui se localiza um elemento importante para a concretização do enfrentamento do passado autoritário. As violações de direitos humanos possuem uma dimensão intergeracional. Famílias inteiras foram afetadas pelos atos de exceção: o convívio de um filho com seus pais é suprimido, etapas de crescimento e desenvolvimento de uma criança não podem ser acompanhadas, vínculos são rompidos e, com isso, são criados traumas, dilemas e sofrimentos. Os processos judiciais têm uma relação diferente com o tempo, reconstruindo contextos fáticos, voltando sua atenção para acervos documentais e testemunhos, superando qualquer limitação por meio da construção jurídica da imprescritibilidade (nos crimes contra a humanidade). Desse modo, as instituições do sistema de justiça cumprem papéis múltiplos. Elas prestam jurisdição penal responsabilizando agentes que violaram direitos, contribuem para o conhecimento da história do período autoritário e, ainda, podem ser órgãos de reparação, na medida em que sobreviventes e descendentes das vítimas se colocam na condição de destinatários de uma restituição textual dos fatos ocorridos, a partir de um processo em que são (ou devem ser) respeitadas as garantias constitucionais aplicáveis a todos os litigantes (MEYER; PAIXÃO; CATTONI, 2021, p. 05).

4.5. Desaparecimento forçado: silêncio, ele-próprio, como testemunho

O principal objetivo da implacável repressão no Bico do Papagaio, entre 1972 e 1975, era ser, em seu sentido mais convencional, um evento sem testemunhas⁷³.

Era, sobretudo, ser um evento no qual a conjugação entre sigilo e extermínio (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 141-142), exemplarmente articulada no expediente do desaparecimento forçado, pudesse prevalecer e, nos termos deste trabalho, que se inviabilizasse o testemunho e a existência de testemunhas. Era, ademais, o testemunho em sua faceta afirmativa: em Araguaia, a ditadura aprofundava e atestava a realidade não-episódica e evidentemente mais violenta do projeto de país que buscava impor naquele período. Ao fazer “valer a lei da selva e da barbárie, no lugar da lei da guerra” (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 143), certificava a incongruência e os limites estreitos de um discurso – conforme demonstrado no *Caso Gomes Lund* – que, logo em seguida, prefiguraria a abertura do regime no país e alguma distensão em relação às suas disposições mais cerceadoras de direitos.

⁷³ Ver Nota de Rodapé nº 03 deste trabalho a respeito da concepção de Agamben da *Shoah* como evento sem testemunhas.

Assim sendo, a repressão à Guerrilha do Araguaia levada a cabo pelo regime militar foi quase integralmente bem-sucedida também em seu saldo de 70 mortos, entre camponeses e guerrilheiros, dos quais 65, ainda hoje, desaparecidos (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 719-721): seu propósito de impossibilitar testemunhos e testemunhas, de obliterar e de desaparecer com aqueles que seriam os mais aptos a depor, a revelar e a não silenciar acerca da Guerrilha do Araguaia, também em juízo, em parte foi cumprido.

De fato, com o sufocamento da Guerrilha do Araguaia em 1975, dificultou-se que o silêncio dos corpos em desaparecimento fosse adequadamente ouvido e acolhido sob seus termos e não naqueles da inflexível linguagem jurídica da atestação e da comprovação. No desaparecimento forçado enquanto crime contra a humanidade (MEYER; PAIXÃO; CATTONI, 2021), presença e ausência alteram sua valência: a prova do crime é justamente a falta como evidência; o rastro da violação, por sua vez, é exatamente alguém em falta.

Assim, o principal intuito da brutal repressão aos guerrilheiros no Bico do Papagaio – do trauma, não deixar testemunhas – culmina por ser reforçado e replicado, como repetição traumática, pelo direito brasileiro: o silêncio imposto aos guerrilheiros e moradores da região presumivelmente mortos se reproduz, duradouramente, na incapacidade de o sistema judicial brasileiro converter o sem expressão em narrativa, dos julgamentos brasileiros incorporarem o silêncio, ele-próprio, como testemunho. A legalidade autoritária, herança persistente da ditadura, mas também dos dois traumas brasileiros fundadores (RIBEIRO *apud* GINZBURG, 2010), exclui, em geral, que o SIDH seja incorporado, de fato, ao ordenamento jurídico brasileiro e, em específico, impede que o *Caso Gomes Lund* tenha implicações efetivas no país.

É nesse sentido, outrossim, que a ADPF nº 153, de 2010, decidida pelo STF somente alguns meses antes da sentença da CoIDH em comento e a qual estabeleceu que a Lei da Anistia, de 1979, também alcançaria agentes da repressão, precisa ser urgentemente revista⁷⁴ e superada em sua incidência de modo a que, no que tange a crimes contra a humanidade praticados por agentes da repressão (p. ex., desaparecimento forçado), seja exercido “não só controle de constitucionalidade sobre a matéria, mas também controle de convencionalidade [p. ex., com incorporação da CADH, de 1992]” (MEYER; PAIXÃO; CATTONI, 2021, p. 2).

Conscientes da análise do caso da guerrilha do Araguaia então em curso pela CoIDH,

⁷⁴ Nesse sentido, e com base na sentença da CoIDH, em 15 de abril de 2014, o Partido Socialismo e Liberdade (“Psol”) ajuizou a ADPF nº 320, atualmente, sob relatoria do ministro Dias Toffoli, em que questiona os efeitos da Lei de Anistia diante da condenação do Brasil no *Caso Gomes Lund*. A ação ainda não foi julgada pelo STF.

os ministros do STF não consideraram em momento algum adiar o julgamento da ADPF nº 153 até que o tribunal internacional se pronunciasse e expusesse seus argumentos, menosprezando, assim, o papel e a autoridade da CoIDH, uma vez que deliberadamente assumia-se o risco de que a decisão do STF pudesse contrariar a sentença posterior da CoIDH, o que de fato ocorreria poucos meses depois. Buscando exercer seu poder enquanto instância final do ordenamento jurídico nacional que deveria ter a última e definitiva palavra sobre o tema da anistia, o STF decidiu antecipar-se a qualquer investida contrária da CoIDH no seu terreno legal, buscando não só evitar a condenação do Brasil pela Corte, mas também atuando para constringer esse tribunal internacional. Reproduzindo uma visão clássica de soberania acoplada a um pretenso positivismo legalista arvorado na defesa do princípio de legalidade, longe de estabelecer um diálogo com o SIDH, o Supremo não se engajou nem com o direito convencional interamericano e ainda menos com a jurisprudência da CoIDH [...], ora ignorando ora desprezando por completo o direito internacional dos direitos humanos (BERNARDI, 2017, p. 73-74).

Não obstante “a tendência de pensar em processos como instrumentos de aplicação do direito, o que é correto”, há também “outros usos e possibilidades para o teor de informações e alegações que circulam em feitos judiciais” (MEYER; PAIXÃO; CATTONI, 2021, p. 04-05): a prolação de sentença é, em si mesma, um avanço e um fato a ser comemorado.

Isto é, a sentença do *Caso Gomes Lund* implicou um rompimento, ao menos parcial, em relação àquele silêncio emblemático que oportunizou múltiplos desaparecimentos forçados durante a Guerrilha do Araguaia para que, desde as fronteiras da linguagem e da estrutura jurídica e judicial brasileiras, dito silêncio fosse transfigurado e remodelado em testemunho do extermínio e do sigilo que caracterizam a repressão política no país. O *Caso Gomes Lund*, com suas repercussões e influências no Brasil, foi um julgamento marcante para além daquilo decidido em juízo (FELMAN, 2014, p. 150): ele alterou radicalmente a representação, o vocabulário e a gramática contemporâneas da recordação do regime militar no Brasil.

Deve-se considerar, contudo, que a decisão tem, ainda, importantes efeitos para além do que foi decidido intra processualmente. Há consequências no plano do exercício do direito à memória e à verdade, uma vez que a decisão projeta, para além do trabalho de comissões da verdade e da Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos, efeitos de memorialização que podem ser atingidos pela coisa julgada. Em outras palavras, é a consolidação (jurídica e judicial) de que os crimes da ditadura são crimes contra a humanidade. Estes efeitos impulsionam pautas importantes e inacabadas da justiça de transição brasileira (MEYER; PAIXÃO; CATTONI, 2021, p. 07).

Assim sendo, a supressão que caracteriza o desaparecimento forçado tem, na supressão do reconhecimento da sentença proferida pela CoIDH, a qual a jurisdição brasileira se submeteu voluntariamente em 10 de dezembro de 1998, sua réplica: em ambas, o silêncio não é dotado de significado e significância jurídicas; em ambas, o silêncio não pôde ser inquirido como evidência fundante da falta que expressa. Portanto, no que diz respeito ao silêncio da testemunha – daquela testemunha que talvez fosse a única a testemunhar fidedignamente sobre

sua desapareição e a respeito do trauma –, seu silêncio é evidência jurídica, mas evidência jurídica em seu colapso e, em vista disso, evidência não como atestação ou comprovação de algo visto, mas como sobrevivência de algo irrepresentável: o extermínio, o insepultamento, o desaparecimento forçado e, por que não, da parcial inoperância do direito brasileiro em face do trauma individual e coletivo que foi o regime militar no país e, sobretudo, em Araguaia.

A semântica nos mostra, sem maiores dificuldades, que mortos reais não são a mesma coisa que os desaparecidos nem tampouco que os mortos fictícios. É justamente esta ficção que não pode ser tolerada – há que se derrubá-la. O início do caminho das pedras foi indicado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos: dismantlar esta ficção importa tornar reais as mortes, o que exige a investigação das circunstâncias em que ocorreram, o esclarecimento do paradeiro dos corpos, esforços para a localização dos restos mortais e, ao mesmo tempo, a assunção de responsabilidade pelo Estado. Para além disso, a preocupação central deste trabalho foi demonstrar que, junto com a ficção dos desaparecidos políticos tidos por mortos, caem por terra as ficções da *ditabranda* institucionalizada e judicializada. Se a ditadura escancarada foi a que mais ocultou e se ocultou, é porque ela nega e contradiz todo o comedimento da repressão que um olhar puramente matemático sobre o regime militar poderia sugerir. A guerrilha do Araguaia se apresenta aqui como episódio simbólico porque foi a mostra extrema e radical da articulação entre política de extermínio, crimes de desaparecimento forçado e o sigilo oficial absoluto. Mas enquanto seus mortos persistirem envoltos no manto da ficção, por exclusão lógica, não é possível alçá-la, senão de forma precária e incompleta, à condição de capítulo efetivo da história política brasileira recente. [...] [O] enfrentamento dos silêncios e das ficções criadas por nefastas razões de Estado do regime militar é o único caminho para se evitar que repitam e o único modo de se aproximar um pouco mais da hipérbole que é a justiça (NETTO; CARVALHO; PINTO, 2012, p. 153-154).

Enfim, silêncio, ele-próprio, como testemunho incontroverso da repressão, mas, em igual medida, como testemunho da justiça enquanto acontecimento atravessado pela linguagem.

Conclusão: testemunho e transmissão de algo para além de mim

Por fim, após errar junto à testemunha, por vezes ausente enquanto corpo, e compreendê-la na passagem entre a catástrofe e sua representação, entre o trauma e sua memória e entre o inconsciente jurídico e o julgamento, eu preciso, eu mesmo, acontecer como testemunho. Àquela interrogação inicial, “o que é o testemunho?”, parcialmente esclarecida, oponho agora outra: “como comunico aquilo que é o testemunho?”. Para tanto, para transmitir minha vida a este trabalho, foi exigido somente o uso de palavras, mas daquelas que dotei de poder especulativo e de imaginação indômita: interroguei o silêncio como expressão de algo.

Nesse sentido, como nos rememora Derrida (1996), a singularidade e unicidade deste meu testemunho, deste meu trabalho, é legível a outros pela mediação da pura repetição: a universalidade da língua e da linguagem que une meu suposto leitor a mim. Imprevisivelmente, testemunhar é transmitir aquela sua raridade exemplar por meio da redundância do exemplo.

Assim, há, também no interior daquela linguagem jurídica aparentemente inflexível da atestação e da comprovação, na sua condição de linguagem, a possibilidade daquele testemunho que não pode ser domesticado, daquele testemunho que pulsa de originalidade, estranheza e perturbação. É a experiência da linguagem que torna crível a articulação entre a universalidade transcendental ou ontológica e a singularidade exemplar e testemunhante de uma existência.

Há situações, experiências, sujeitos que estão justamente em situação (mas o que é que situar nesse caso quer dizer?) de exemplarmente o testemunharem. Esta exemplaridade não se reduz simplesmente à do exemplo numa série. Seria antes a exemplaridade - notável e remarcante - que dá a ler de modo mais fulgurante, intenso, numa palavra, traumático, a verdade de uma necessidade universal. A estrutura aparece na experiência da ferida, da ofensa, da vingança e da lesão. Acontecimento traumático porque compreende golpes e feridas, cicatrizes, muitas vezes homicídios, algumas vezes assassinatos coletivos. É a própria realidade, o alcance de toda *férance*, de toda a referência como *différance* (DERRIDA, 1996, p. 40-41).

Desse modo, como posso testemunhar a exemplaridade remarcante do acontecimento? Como introduzir, nestes escritos, um corpo, com seus instintos, traumas e suas pulsões e, ainda assim, transmitir com suficiente nitidez, enquanto evidência jurídica, aquela descontinuidade do inteiramente outro? A linguagem, povoada de todas as contaminações e de todas as indecisões, é a única que porta, redentora e destruidora, tanto o ocorrido na catástrofe quanto a possibilidade de agora narrá-la (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 397-398). À evidência jurídica resta a impureza da linguagem que estrutura o acontecimento, do acontecimento linguístico que é, ele-mesmo, a transmissão daquele sem-expressão necessário e impossível; do testemunho,

que testemunha a morte e a catástrofe, para testemunhar, igualmente, a vida e a reconstrução.

Poder-se-ia talvez afirmar que a impureza do acontecimento é, no limite, a força que acolhe a impossibilidade do testemunho. Isto porque a verdade é, ela mesma, perspectivada como acontecimento (como abertura, fractura, força sem nome). O testemunho reside, assim, na rugosidade da distância insalvável entre a linguagem, o corpo e a experiência. Nele, repete-se infinitamente o silêncio que não se apreende como mutismo (ligado a uma negação ou a um excesso de palavras), mas como inscrição de uma força singular cuja sobrevivência se presente no im-possível que o lança em devir. O testemunho é, nesse sentido, o movimento de atravessar o mundo com a matéria do silêncio que a memória desloca no corpo, fazendo emergir um texto impossível. O texto da vida (VILELA, 2010, p. 178-179).

Por fim, testemunhar em juízo, às vezes a partir da ausência do corpo em desaparecimento, é ser testemunha de uma ética do acontecimento; visto que impeditiva de toda autoridade que supusera submetê-la integralmente à forma estrita de sua manifestação possível em julgamento, é expressão desconcertante de amplo significado jurídico e de abrangente autoridade semântica. A natureza única, intrasferível e, ainda assim, exigível e incontornável do testemunho, quando irrompe nas salas de tribunal menos comprometido com modelos, com regras, com procedimentos e com outras instâncias atreladas às funções de fechamento no direito, cumpre sua responsabilidade fundamental: romper com a catástrofe, romper com o trauma, romper com o inconsciente jurídico assegurando futuro e justiça. Este trabalho é também apostar na transmissão, ainda que ambivalente, equívoca ou perplexa, de algo para além de mim.

Corona⁷⁵

O outono come da minha mão a sua folha: somos amigos.
Tiramos às nozes a casca do tempo e ensinamo-lo a andar:
o tempo regressa de novo à casca.

No espelho é domingo,
no sonho dorme-se.
a boca fala verdade.

O meu olhar desce até ao sexo dos amantes:
olhamo-nos,
dizemos algo de escuro,
amamo-nos como papoila e memória
dormimos como vinho nas conchas

⁷⁵ Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. No original: Corona / Aus der Hand frißt der Herbst mir sein Blatt: wir sind Freunde. / Wir schälen die Zeit aus den Nüssen und lehren sie gehn: / die Zeit kehrt zurück in die Schale. / Im Spiegel ist Sonntag, / im Traum wird geschlafen, / der Mund redet wahr. / Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten: / wir sehen uns an, / wir sagen uns Dunkles, / wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis, / wir schlafen wie Wein in den Muscheln, / wie das Meer im Blutstrahl des Mondes. / Wir stehen umschlungen im Fenster, sie sehen uns zu von der / Straße: / es ist Zeit, daß man weiß! / Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt, / daß der Unrast ein Herz schlägt. / Es ist Zeit, daß es Zeit wird. / Es ist Zeit. [Paul Celan in "Mohn und Gedächtnis", 1952]

ou o mar no brilho-sangue da lua.

Ficamos abraçados à janela, olham para nós na rua:

É tempo que se saiba!

É tempo que a pedra se decida a florir,
que ao desassossego palpite um coração.

É tempo que seja tempo.

É tempo.

[Paul Celan in “Papoila e Memória”, 1952]

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W, HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução: Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGUIAR, Roberto. **Habilidades: Ensino Jurídico e Contemporaneidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ARCHEGAS, João Gabriel; GUSSOLI, Klein; VALLE, Vivian Cristina Lima López. **O Caso Gomes Lund (“Guerrilha Do Araguaia”) dez anos depois: desafios para o cumprimento integral pelo Estado brasileiro**. Revista de Direito Internacional, Brasília, v. 18, n. 3, p. 371-388, 2021. Disponível em: <https://uniceub.emnuvens.com.br/rdi/article/view/7862/pdf> .

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

AVELAR, Idelber. **The June 2013 uprisings and the waning of Lulismo in Brazil: Of antagonism, contradiction, and oxymoron**. Luso-Brazilian Review 54.1 (2017): 9-27.

AVELAR, Idelber. **O oxímoro lulista e a implosão eleitoral da esquerda**. Insight Inteligência 83 (2018). Disponível em: <https://inteligencia.insightnet.com.br/o-oximoro-lulista-e-a-implosao-eleitoral-da-esquerda/> .

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução: Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BAUER, Caroline Silveira. **Como será o passado? História, historiadores e a Comissão Nacional da Verdade**. 1ª ed. Jundiaí, SP: Editora Paco, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Crítica da violência – Crítica do poder**. Tradução de Willi Bolle. In: ____: Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos. São Paulo: Edusp; Cultrix, 1986. p. 160-175.

BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. Tradução: Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador**. In: ____ Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, volume I, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. In: ____ Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, volume I, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERNARDI, Bruno Boti. **O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e a Justiça de Transição: Impactos no Brasil, na Colômbia, México e Peru**. 2015. 625 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BERNARDI, Bruno Boti. **O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e o Caso da Guerrilha do Araguaia**. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 22, p. 49-92, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/3FYVrw4jYkhyKRxkgnnLWnd/?format=pdf#:~:text=oSistema Interamericano de Direitos Humanos %28SIDH%29>.

BENVENISTE, Emile. **Vocabulário de las instituciones indoeuropeas: I. Economía, parentesco, sociedad. II. Poder, derecho, religión**. Tradução de Mauro Armiño. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

BEVERNAGE, Berber. **História, memória e violência de Estado: tempo e justiça**. Tradução: André Ramos e Guilherme Bianchi. Serra: Editora Milfontes, 2018.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BRONFEN, Elisabeth. **Over her dead body: death, femininity and the aesthetic.** Manchester, UK: Manchester University Press, 1992.

CARUTH, Cathy. **Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History.** The Johns Hopfcins University Press, 1996.

COMISSÃO ESPECIAL SOBRE MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS. **Direito à Memória e à Verdade: Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos.** Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/memoria-e-verdade/direito-a-memoria-e-a-verdade-2013-comissao-especial-sobre-mortos-e-desaparecidos-politicos/view> .

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório Final, Volume I.** Brasília, 2014. Disponível em <http://www.cnv.gov.br/images/documentos/Capitulo1/Capitulo%201.pdf>.

CORTE IDH. **Caso Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) versus Brasil. Sentença de 24.11.2010.** Série C, n. 219. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf .

CORTE IDH. **Caso Gomes Lund e Outros (“Guerrilha do Araguaia”) versus Brasil: Supervisão de Cumprimento de Sentença.** Resolução de 17.10.2014. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/supervisiones/gomes_17_10_14_por.pdf .

COSTA LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA, Pietro. **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico.** Tradução: Instituto Brasileiro de História do Direito (IBHD). Curitiba: Juruá, 2010.

DANZIGER, Leila. **Shoah ou Holocausto? – A aporia dos nomes.** Arquivo Maaravi – Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, vol. I, nº 1, outubro 2007. Disponível em <https://www.ufmg.br/nej/maaravi/artigoleiladanziger-shoah.html>.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão.** Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei.** Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Tradução: Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DICKIE, Maria Amélia. **Lévi-Strauss e os fios da história**. In: Antropologia em primeira mão. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. Disponível em http://apm.ufsc.br/files/2012/11/132_dickie_levi-strauss_fios_historia.pdf.

DUTILLEUX, Christian & SCHITTINE, Denise & FERNANDES, Mariana Patrício. **Veredas argentinas: ensaios à margem da literatura**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

FARGE, Arlette. **Lugares para a história**. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Brasil: Ministério da Educação e Cultura/Departamento Nacional de Educação, 1962. Disponível em: <https://archive.org/stream/DicionarioEscolarLatinoPortuguesDoMecPorErnestoFaria1962/DicionarioLatinoPortugus#page/n0/mode/2up>. Acesso em: 25/07/2021.

FELMAN, Shoshana. **O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século**. Tradução de Ariani Bueno Sudatti. São Paulo: Edipro, 2014.

FELMAN, Shoshana & LAUB, Dori (org.). **Testimony: Literature, Psychoanalysis, History**. London: Routledge, 1992.

FONTES FILHO, Osvaldo. **Uma “possibilidade impossível de dizer”**: o acontecimento em filosofia e em literatura, segundo Jacques Derrida. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, p. 143-162, Maio/Ago., 2012. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2474/2012> .

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Tradução: Walderedo Ismael de Oliveira. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

FREUD, Sigmund. **Conferências introdutórias sobre psicanálise, parte III, Teoria geral das neuroses: conferência XXI – O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais**.

Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FRIEDLANDER, Saul (org.). **Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"**. Cambridge, London: Harvard, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. 24.ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2009.

GASPARI, Elio. **A Ditadura Escancarada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GINZBURG, Jaime. **Escritas da Tortura**. In: O que resta da ditadura: a exceção brasileira. TELES, Edson e SAFATLE, Vladimir (orgs.). São Paulo: Editora Boitempo, 2010.

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

HARTMAN, Geoffrey. **The Longest Shadow**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

HARTOG, François. **Evidência da história: o que os historiadores veem**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presenteísmo e experiências do tempo**. Tradução: Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

HARTOG, François. **A presença da testemunha**. Brasília, 2015, p. 01-14. (Tradução não publicada de Cristiano Paixão e José Otávio Guimarães)

HEIDEGGER, Martin. **Poetry, Language, Thought**. Tradutor: Albert Hofstadter. Harper Colophon Books, New York, 1971.

JARZOMBKOWSKA, Dominika e MOSZCZYNSKA-DÜRST. **Introducción**. In: JARZOMBKOWSKA, Dominika e MOSZCZYNSKA-DÜRST, Kataryna (eds.). ¿Decir lo indecible? Traumas de la historia y las historias del trauma en las literaturas hispánicas. Varsóvia: Fundacja Uniwersytetu Warszawskiego, 2015. Disponível em <https://www.academia.edu/7204217/_El_lugar_de_las_cosas_indecibles_El_silencio_en_la_estrategia_novel%C3%ADstica_de_Ver%C3%B3nica_Lecomte_>.

KVELLER, Daniel Boianovsky. **Vocês ainda estão vivos?: fragmentos sobre trauma, memória e herança**. Porto Alegre: Criação Humana, 2018.

LACAN, Jacques. **Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: M. D. Magno. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1988.

LAUB, Dori. **Truth and Testimony The Process and the Struggle**. American Imago, Spring, 1991, Vol. 48, No. 1, pp. 75-91. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26304032> .

LE MOS, Renato Luís do Couto Neto e. **Contrarrevolução e ditadura: ensaio sobre o processo político brasileiro pós-1964**. Marx e o Marxismo v.2, n.2, jan/jul 2014. Disponível em: <http://www.niepmarx.blog.br/revistadoniep/index.php/MM/article/view/40/31> .

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2015.

LEVI, Primo. **A trégua**. Tradução: Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução: Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOPES, Silvina Rodrigues. **A forma exacta da dissipação**. In: Literatura e pluralidade cultural. Actas do 3º Congresso Nacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **Lições sobre a analítica do sublime**. Tradução de Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

MECCARELLI, Massimo; PAIXÃO, Cristiano; ROESLER, Claudia (eds). **Innovation and Transition in Law: Experiences and Theoretical Settings**. 2/4/21 ed. Dykinson, S.L., 2020.

MEYER, Emilio Peluso Neder; PAIXÃO, Cristiano; CATTONI, Marcelo Andrade. **Crimes da ditadura como crimes contra a humanidade**. Portal JOTA, 25 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniaoe-analise/artigos/crimes-da-ditadura-como-crimes-contra-a-humanidade-25062021> .

MILOSZ, Czeslaw. **O testemunha da poesia: seis conferências sobre as aflições de nosso século**. Tradução de Marcelo Paiva de Souza. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

NERY, Rui Vieira. **Para uma história do fado**. Corda Seca, Edições de Arte, 2004.

NESTROVSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2015/03/seligmann-silva-org-catastrofe-e-representacao.pdf> .

NETTO, Menelick de Carvalho; CARVALHO, Claudia Paiva; PINTO, Gabriel Rezende de Souza. **Os desaparecimentos forçados e a clandestinidade do regime militar na mesma margem do Araguaia**. Direitos Fundamentais & Justiça. 2012. Disponível em: (99+) (PDF) Os desaparecimentos forçados e a clandestinidade do regime militar na mesma margem do Araguaia | Gabriel Rezende, Menelick de Carvalho Netto, and Claudia Carvalho - Academia.edu .

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Tradução: Yara Aun Khoury. Projeto História, n. 10. São Paulo: Educ, 1993.

PAIXÃO, Cristiano. **Modernidade, tempo e direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

PEREIRA, Anthony W. **Ditadura e Repressão: o autoritarismo e o estado de direito no Brasil, no Chile e na Argentina**. Tradução de Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

PINTO, Gabriel Rezende de Souza. **Para a democracia: soberania, transição e rastro na ação de descumprimento de preceito fundamental n. 153**. 2013. 400 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PINHEIRO, Douglas A. R. **Por uma teoria da narratologia jurídica: de que modo a teoria literária pode servir à compreensão e crítica do Direito**. Revista da Faculdade de Direito da

UFPR, n.47, p. 29-64, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/27572462/_2010_Por_uma_teor%C3%ADa_da_narratologia_jur%C3%ADca_de_que_mod%C3%ADo_a_teor%C3%ADa_liter%C3%ADria_pode_servir_%C3%A0_compreens%C3%A3o_e_cr%C3%ADtica_do_Direito .

PROUST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2007.

RICOEUR, P. **La lectura del tiempo pasado**. Memoria y olvido. Tradução de Gabriel Aranzueque. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (tomo 2)**. Tradução: Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1994.

ROUSSO, Henry. **A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo**. Tradução: Fernando Coelho e Fabrício Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

ROUSSO, Henry. **Sobre a História do Tempo Presente: Entrevista com o historiador Henry Rousso**. Entrevista concedida a Silvia Maria Fávero Arend e Fábio Macedo. Tempo e Argumento – Revista do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH-UDESC), Florianópolis, v. 01, n. 01, p. 201-216, jan./jun. 2009. Disponível em <http://md.intaead.com.br/geral/historia-moderna/pdf/705-1167-1-PB.pdf>.

SILVA, Alessandra Tavares; BIANCO, Anna Carolina Lo. **O Moisés de Freud: saber e transmissão na psicanálise**. Estilos clín., São Paulo, v. 14, n. 26, p. 216-235, 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282009000100013&lng=pt&nrm=iso>.

SOUSA, Edson Junio Dias de. **Sobrevivente, vítima, testemunha: B. Kucinski e o passado irrevogável da justiça de transição**. 78 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

SALGUEIRO, Wilberth Claython Ferreira. **Prosa sobre prosa: Machado de Assis, Guimarães Rosa, Reinaldo Santos Neves e outras ficções**. Vitória: EDUFUS, 2013.

SARMENTO-PANTOJA, Augusto Sarmento. **O testemunho em três vozes: testis, superstes e arbiter**. Literatura e Cinema de Resistência, Santa Maria, n. 32: Manifestações estéticas dissidentes, jan-jun. 2019, p. 5-18.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Direito pós-fáustico: por um novo tribunal como espaço de rememoração e elaboração dos traumas sociais**. In: ARAÚJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Monica (orgs.). Violência na história: Memória, trauma e reparação . Rio de Janeiro: Ponteio Edições, 2013, p. 103-125.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção**. O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Ed. 34, 2005b. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11482/6948> .

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas**. Psic. Clin., Rio de Janeiro, vol. 20, nº 1, 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf>.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Editora 34, 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes**. In: Projeto história. Nº 30. São Paulo, jun/2005b. p. 71-98. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/2255/1348>.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Walter Benjamin: o estado de exceção entre o estético e o político**. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). Leituras de Walter Benjamin. São Paulo: Annablume, 2007, p. 213-237. Disponível em: [file:///C:/Users/ejds0/Dropbox/My%20PC%20\(LAPTOP-M7JFSBSS\)/Downloads/5299-15252-1-SM.pdf](file:///C:/Users/ejds0/Dropbox/My%20PC%20(LAPTOP-M7JFSBSS)/Downloads/5299-15252-1-SM.pdf) .

SULEIMAN, Susan. **Crises de memória e a Segunda Guerra Mundial. Tradução de Jacques Fux e Alcione Cunha da Silveira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

VILELA, Eugénia. **Silêncios tangíveis: Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono**. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

TELES, Edson; QUINALHA, Renan (orgs.). **“O alcance e os limites do discurso da “justiça de transição” no Brasil**. In: Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Tradução: Miguel Salazar. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérico, 2008.

WARAT, Luis Alberto. **A ciência jurídica e seus dois maridos**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.

WARAT, Luis Alberto. **Senso comum teórico: as vozes incógnitas das verdades jurídicas**. In: WARAT, Luis Alberto. Introdução geral ao direito: interpretação da lei: temas para uma reformulação. Porto Alegre: SaFe, 1994.

ZIZERMAN, David. **Vocabulário contemporâneo de psicanálise [recurso eletrônico]**. Porto Alegre: Artmed, 2008.