

Dizer a verdade¹

João Camillo Penna²

“Não há testemunho que não implique estruturalmente nele mesmo a possibilidade de ficção, de simulacro, de dissimulação, de mentira ou de perjúrio [...] se o testemunho, doravante, se tornar prova jurídica, informação, certeza, ou arquivo, ele perderá a função de testemunho” (Derrida, 1998, 31).³ Assim define Jacques Derrida o testemunho na conferência tornada livro, *Demeure (Morada)*, sobre o texto-testemunho de Maurice Blanchot, *O instante de minha morte*. A definição se situa em uma veia que eu chamaria cética, classicamente desconstrutivista, sobre o valor da verdade, ou de prova jurídica, sentido que no entanto integra de maneira essencial o que entendemos por testemunho. Se todo o testemunho é tendido internamente pela ficção, pelo simulacro, pela dissimulação, pela mentira, ou pelo perjúrio, ou seja, por instâncias que fazem tremer nele o valor de verdade inofismável que o faria desempenhar qualquer papel, por exemplo, em um julgamento, o testemunho deveria de uma vez por todas abdicar da ambição de dizer a verdade? Esta a pergunta que dirigiríamos ao ceticismo de Derrida.

E no entanto, o contexto em que a forma testemunho adquiriu sentido histórico no século XX, intrinsecamente ligada às grandes catástrofes humanas, políticas e biopolíticas, caminharia no sentido de enfatizar, ao contrário, este aspecto jurídico do testemunho. Nomeemos algumas das instâncias dessas catástrofes. Faço aqui uma lista quase que errática, sem que a ordem que utilizo implique em uma qualquer prioridade, antecedência ou hierarquia: a experiência concentracionária nazista; os depoimentos de presos em gulags durante a vigência do regime soviético, e em outros totalitarismos comunistas, como o de Pol-Pot na Indochina ou em Cuba; os testemunhos homossexuais nesses mesmos contextos; o genocídio ameríndio e a escravidão africana, que evidentemente não são exclusivos do século XX, mas são oriundos da colonização; as guerras étnicas e genocidas na África e na Europa; as infrações aos direitos humanos pelas ditaduras no Cône Sul, codificadas na experiência das Comissões da Verdade, que se espalharão pelo mundo a

¹ Na pesquisa desse texto, beneficiei-me da verba de uma bolsa de estudos da Faperj, Cientista de nosso estado, para financiar uma viagem à França no início de 2015, a fim de consultar os arquivos de Jacques Derrida no Imec (Instituto Memórias da Edição Contemporânea), na Abadia da Ardenha, em Caen.

² João Camillo Penna é professor de Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Letras da UFRJ. E-mail: jcamillopenna@gmail.com

³ Adapto o trecho ligeiramente às exigências de meu texto.

partir do modelo desenvolvido no Chile, pelo chamado Relatório Rettig, e que pautarão também a nossa tardia Comissão Nacional da Verdade de 2012-2014, que tenta com um atraso de mais de trinta anos restabelecer alguma coisa dos abusos de direitos humanos cometidos durante a ditadura civil-militar brasileira; as catástrofes climáticas, com vítimas não necessariamente humanas, que se defrontam com um mundo estranhamente negacionista diante de sua enunciação sobrevivente, o que nos forçaria a evocar os direitos não-humanos ou inumanos (por oposição aos direitos humanos).

As experiências catastróficas são portanto as mais variadas. E em todas elas, a testemunha e o testemunho ocupam um lugar central. Qual seria ele? Essencialmente, o testemunho é a enunciação das vítimas, num espaço que adquiriu importância central com o surgimento da figura jurídica dos crimes contra a humanidade, e é mais ou menos na mesma época, em diversos quadrantes do globo, que a vítima começa a falar nos tribunais de justiça de direitos humanos.⁴ O estatuto da vítima, enquanto foco de denúncia de injustiças, ganha projeção nos anos 1960, assumindo um lugar importante no direito internacional, onde adquire proeminência nos movimentos de minorias, e nas comissões da verdade que, a partir dos anos 1970, vão se multiplicar em muitos países, com o objetivo de avaliar o saldo do extermínio de militantes de esquerda pelas ditaduras militares. Neste sentido, enquanto fala da vítima, ao restabelecer a ordem dos fatos de uma experiência vitimária, o testemunho tem vocação de denúncia e se inspira na função jurídica do testemunho de acusação e da prova judicial. Interessante, nesse sentido, pensar que o testemunho surge, na segunda metade do século XX, sob a égide dos direitos humanos, e se desdobrará, no início do século XXI, com a intensificação e/ou a denúncia sistemática das catástrofes climáticas, sob a égide dos direitos não-humanos, dos animais, dos corpos, e das coisas. A enunciação da vítima terá assim percorrido ambos os campos do direito (humano e não-humano) enquanto ferramenta paradoxal: implicitamente ligada ao Estado, enquanto armação do direito, e arma contra os crimes contra a humanidade e inumanidade cometidos, em larga medida, e em geral, mas não só, pelo próprio Estado.

No entanto, se lembrarmos de alguns dos exemplos mais importantes e significativos do testemunho do século XX, observaremos que, na mesma linha da definição de Derrida mencionada acima, o valor factual de verdade do testemunho é sistematicamente mitigado, posto em dúvida, nuançado, fazendo-o habitar um espaço

⁴ Recopio aqui com modificações uma parte da entrevista que concedi a Jaime Ginzburg, publicada em: *Revista Teresa. Revista de Literatura brasileira*.

limítrofe que tendencialmente pode se converter em ficção, o que, num primeiro nível, parece desqualificá-lo enquanto valor de verdade e de denúncia.

Lembremos dos exemplos do testemunho concentracionário e do testimonio hispano-americano. As vítimas do holocausto judaico só foram convocadas a falar, no julgamento de Eichmann em Jerusalém, em 1961, já que nos diversos julgamentos de Nuremberg (1945-1949), as vítimas não testemunharam, os julgamentos sendo baseados exclusivamente em documentos. O que imediatamente instaura uma diferença entre testemunho e documento. Mais ou menos na mesma época, em 1966, em Cuba, Miguel Barnet publica *Biografía de un cimarrón*, um “romance-testemunho”, que narra a vida de um escravo fugitivo, baseado em gravações feitas com um sobrevivente da escravidão, Esteban Montejo, que tinha 103 anos na época das entrevistas com Barnet. Neste caso, o testemunho tende a se tornar uma forma mista, em parte literária, como diz o próprio gênero que instaura: o “romance-testemunho”.

Mas é quem sabe o julgamento de Eichmann que estabelece o paradigma, mobilizando a figura jurídica do testemunho que encaminharia o seu uso artístico futuro. O julgamento de 1961 se transforma em um teatro, com o objetivo nítido de consolidação e unificação política do estado de Israel, sobredeterminado por uma realidade afetiva que extrapola de muito os quadros possíveis do direito, conforme demonstra o belo estudo de Shoshana Felman, *O inconsciente jurídico. Julgamentos e traumas no século XX* (Felman, 2014). Cifrada na figura de Eichmann estava a denúncia do nazismo e da história milenar do antisemitismo; cifrada por detrás da acusação estavam os seis milhões de judeus exterminados no holocausto. Essa dupla metonímia arma um dispositivo poderoso que será em seguida utilizado para as denúncias as mais variadas. O grande interesse e efetividade desse achado é transpor uma cena originalmente concebida sob o signo da lei para uma outra eminentemente catártica e teatral. Evidentemente o papel do testemunho “literário” não pode ser o mesmo de uma prova ou de um documento no âmbito do tribunal. A deposição da testemunha sobrevivente em juízo, ao atestar sobre os sofrimentos que viveu, é necessariamente parcial, suscetível a imprecisões, a reconstituição que apresenta é muito mais afetiva que factual. Em seu célebre relatório sobre o julgamento de Eichmann, *Um relatório sobre a banalidade do mal. Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt desvaloriza o papel da enunciação das vítimas, do ponto de vista de uma visão clássica do direito, no processo de construção da prova legal da culpa do réu. No entender de Arendt

a testemunha fala sobre o seu sofrimento e não sobre os crimes do acusado, o que não é a mesma coisa (Arendt, 1977, 3-20).⁵

O testemunho da ativista ameríndia quiché guatemalteca, Rigoberta Menchú, de 1983, *Meu nome é Rigoberta Menchú e assim me nasceu a consciência*, propõe uma problema semelhante. Lembremos que Rigoberta recebeu, por conta de seu testemunho, o prêmio Nobel da Paz, em 1992, como gesto simbólico, discreto e largamente insuficiente, de compensação ou restituição para o genocídio dos povos que habitaram o continente americano, nos quinhentos anos da “conquista”, sinalizando um desdobramento importante para a crítica literária de esquerda, após a queda do muro de Berlim, e a ruína do dito socialismo real. No entanto, ele foi questionado do ponto de vista de sua factualidade em diversos de seus detalhes, notadamente, foi comprovada a impossibilidade de Rigoberta ter testemunhado a execução de seu irmão, conforme relata em seu livro. A sua réplica a respeito não deixa de ser interessante: o testemunho que presta não é dela, mas de um povo, o eu que narra não é Rigoberta, mas um eu coletivo que, ele sim, testemunhou a execução de seu irmão. Da mesma maneira, o psicanalista (e sobrevivente do Holocausto), Dori Laub, coautor do livro *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, com Shoshana Felman, inédito em português, narra uma entrevista com uma mulher que vivera a insurreição de Auschwitz, de outubro de 1944, e descrevera a explosão dos quatro crematórios do campo, quando na verdade apenas um fora destruído pelos insurretos. Olhemos no detalhe o modo como a questão é apresentada. A testemunha é descrita por Laub como uma mulher de 60 e muitos anos, miúda, recolhida, que falava sussurrando “como se para si própria”.

Ela estava relatando as suas memórias enquanto testemunha ocular do levante de Auschwitz; uma repentina intensidade, paixão e cor foram infundidas na narrativa. Ela estava completamente ali. “De repente”, ela disse, “vimos quatro chaminés incendiadas, explodindo. As chamas lançadas ao céu, as pessoas corriam. Foi inacreditável.” Houve silêncio na sala, um silêncio fixo contra o qual as palavras da mulher reverberaram altas, como se elas carregassem consigo um eco dos sons jubilosos explodindo por detrás dos arames farpados, um estampido de pessoas escapando, gritos, tiros, gritos de guerra, explosões. Não era mais a ausência de tempo mortal de Auschwitz. Um momento deslumbrante e brilhante do passado varreu a paralisia gelada da paisagem muda e mortuária com velocidade [...]

Muitos meses depois, uma conferência de historiadores, psicanalistas, e artistas se reuniu para refletir sobre a relação entre educação e Holocausto, e viu o testemunho videografado da mulher, em uma tentativa de compreender melhor a época. Um vivo debate se sucedeu. O testemunho não era

⁵ Sobre tudo isso cf. o livro de Shoshana Felman, *O inconsciente jurídico*.

preciso, argumentavam os historiadores. O número de chaminés foi representado errado. Historicamente, apenas uma chaminé havia explodido, não todas as quatro. Devido ao fato da memória da mulher testemunha ter se mostrado falível, não se poderia aceitar – nem creditar – a totalidade do seu relato dos acontecimentos. Era extremamente importante se permanecer exato, senão os revisionistas da história poderiam desacreditar tudo.

Um psicanalista [na verdade o próprio Dori Laub] que fora um dos entrevistadores dessa mulher, discordou profundamente. “A mulher estava depondo [*testifying*]”, afirmou ele, “não sobre o número das chaminés explodidas, mas sobre uma outra coisa, mais radical, mais crucial: a realidade de uma ocorrência inimaginável. A explosão de uma chaminé em Auschwitz era tão inacreditável quanto quatro. O número importava menos que o fato da ocorrência. O acontecimento era completamente inconcebível. A mulher depunha [*testified*] sobre um acontecimento que quebrou todo o quadro [*frame*] convincente de Auschwitz, no qual revoltas armadas judias simplesmente não aconteceram e não tinham lugar. Ela depunha sobre a destruição do quadro [*framework*]. Isto era uma verdade histórica (Felman e Laub, 1992, 59-60).

O testemunho não pode aspirar a uma verdade documental, histórica, mas isso não o torna inferior a ela. Ele testemunha sobre o “real”, no sentido lacaniano do termo, da experiência traumática da testemunha (Cf. Lacan, 1988, 55-65).

De fato, existe uma tensão interna à testemunha e ao testemunho, que transparece em uma simples olhada no dicionário (o Houaiss). A testemunha é, antes de mais nada, a “pessoa que testemunha, que assistiu a um acontecimento, um fato”, mas logo em seguida, é aquela que é “chamada ou indicada para depor numa causa ou investigação”, que “certifica ou atesta a veracidade de um ato”, essa atestação podendo ser transferida a uma coisa, que ela também está encarregada de atestar “a verdade de algum fato”. Esse sentido, por assim dizer, “garantidor” acaba se cristalizando numa função autenticadora. Testemunha é a “pessoa que assiste a certos atos para os tornar autênticos e valiosos”, por exemplo, a testemunha em um casamento, ou em um documento legal. Observe-se evidentemente a sobredeterminação jurídica de todo o dispositivo, embora ele estivesse presente apenas tendencialmente na primeira acepção: a testemunha como aquela que presenciou, que assistiu a um acontecimento ou fato. Este o sentido originário do *histor* grego, de onde derivamos “história”. *Histor*: “aquele que está lá para ver”. Como lembra François Hartog, ao descrever a etimologia da palavra história: “O *histor* seria em primeiro lugar ou de antemão um olho” (Hartog, 2011, 24). A testemunha é portanto aquela que sabe por que viu, no que denominamos de “testemunha ocular”. Ou seja, num primeiro momento a testemunha assiste, está presente, sem necessariamente participar, ou não devendo participar, pelo menos não enquanto protagonista de um acontecimento. Ela está

ao mesmo tempo fora deste acontecimento, mas já implicada nele, ela o *assiste*, a ser entendido com a complexidade que o verbo “assistir” tem nas línguas latinas.

Nesta primeira acepção predomina, portanto, o valor factual do acontecimento. Mas a cena judicial que assombra o dispositivo quem sabe desde o início, aparece como uma enormidade inegável em seguida: a testemunha é agora aquela que depõe sobre um fato, mas para certifi-cá-lo, atestá-lo ou autenticar-lhe a veracidade.

A duplicidade existe na própria etimologia da palavra *testemunho*, desentranhada por Émile Benveniste em seu *Vocabulário das Instituições Indo-européias*. “Testemunho” tem duas etimologias: *testis* e *superstes*. *Testis*, explica Benveniste, é aquele que assiste como um “terceiro” (*terstis*) a um caso em que dois personagens estão envolvidos.” “Mas *superstes* descreve a ‘testemunha’ seja como aquele ‘que subsiste além de’, testemunha ao mesmo tempo sobrevivente, seja como ‘aquele que se mantém no fato’, que está aí presente” (Benveniste, 1995, 278) ⁶ Em *testis* já temos todos os elementos que depois se materializarão no dispositivo judicial: *testis* é aquele que testemunha enquanto um terceiro e pode intervir num litígio envolvendo duas pessoas. Algo de *testis* está em português em “atestar”, ou no inglês *to testify*, isto é na deposição em juízo, ou “prestar um testemunho”. Mas no sentido de *superstes* está embutida a sobredeterminação da experiência e do acontecimento. A testemunha subsiste, mantém-se, está presente, no fato. Aqui sobressai um elemento digamos existencial da testemunha. Sabemos que, de maneira célebre, Giorgio Agamben, ao tratar do testemunho de Primo Levi, em *O que resta de Auschwitz*, tentou polemicamente evacuar, com precisão cirúrgica, o primeiro sentido de *testis*, e manter-se unicamente no domínio do *superstes*. O propósito para ele sendo precisamente dissociar a experiência do testemunho de qualquer dimensão jurídica, sublinhando as modulações éticas da proposição de Primo Levi sobre a *impotentia iudicandi* da testemunha que viveu e sobreviveu à “zona cizenta” moral do campo de extermínio nazista. Entendemos a necessidade deste argumento na lógica interna de sua tetralogia, *Homo sacer*: aqui como no resto, trata-se de uma imenso processo não jurídico contra o jurídico e sua relevância determinante e crescente no mundo atual e não só nele.

A desconstrução de Derrida caminha num sentido aparentemente oposto ao de Agamben. Trata-se, parece-me, para ele de levar o mais longe possível a *aporia* do testemunho, como que a se antecipar às possíveis ressalvas daqueles que poderiam duvidar da sua autenticidade, i.e. os argumentos negacionistas, sem no entanto duvidar dessa

⁶ Ou como o retraduz Giorgio Agamben: *testis* é “a terceira parte entre duas partes em litígio, em um julgamento ou conflito legal;” e *superstes* é “aquele que viveu algo, passou por um acontecimento, e é capaz de testemunhar sobre ele” (Agamben, 1999, 17-18).

verdade e/ou autenticidade, ao contrário, estabelecendo as condições de possível impossibilidade do procedimento de autenticação ou verificação como um todo. Mas decomponhamos com um certo vagar a demonstração de Derrida.

Ao estudar o testemunho no seminário “Responder – do segredo” (de 1992-1993), proferido no EHESS (Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais) e em Irvine, na Califórnia, Derrida parte de uma série de contradições internas ao testemunho. A começar pelo equívoco embutido na própria palavra, testemunho/testemunha, como vimos. Ser testemunha, testemunhar, pode querer dizer “assistir”: *eu testemunhei* quer dizer eu assisti, eu vi, senti, estive presente a alguma coisa; e por outro lado, *ser testemunha, testemunhar* pode querer dizer “prestar testemunho” ou “depor” diante de um tribunal ou da história. Cito o exemplo referido por Derrida: “fui testemunha do estupro da pequena Celina e fui testemunha quando do processo que se seguiu”. Em francês há uma diferença entre o substantivo e o adjetivo *témoïn*, “testemunha”, e o verbo *témoigner*, “prestar testemunho”, “testemunhar”, que não existe em português. Derrida em seguida utiliza uma frase para demonstrar a diferença: “Não posso dizer, ‘eu presto testemunho’ (*‘je témoigne’*) fora da cena do processo judicial, mesmo que este seja virtual. ⁷ Eu não presto testemunho simplesmente assistindo a um assassinato ou a um casamento, e os testemunhando [*en étant témoïn*].” Esta equívocidade não é apenas uma particularidade interessante da língua e da linguagem. Ela toca em um problema essencial para toda a discussão da arte testemunhal, ou seja, das obras de arte que se querem por uma necessidade essencial testemunhos da catástrofe do humano.

Derrida aborda aqui um texto de Shoshana Felman sobre o documentário *Shoah* de Claude Lanzmann, que ela diz se tratar de um “filme sobre a relação entre arte e testemunho”. Derrida localiza no texto de Felman uma equívocidade não tematizada, não elucidada e não analisada, que diz respeito uma dupla exigência colocada no documentário: que ele ao mesmo tempo preste testemunho e narre, que o testemunho se dê sob a forma de um relato. Seguindo a proposição de Felman, *Shoah* produziria uma generalização da função testemunhal, transformando o diretor, o historiador, o público, a partir evidentemente das testemunhas gravadas e filmadas, em testemunhas, que contam, ouvem e vêem seus relatos como que em uma deposição em tribunal. Ou seja: o documentário de Lanzmann é uma deposição em tribunal ao mesmo tempo que uma narrativa, como manter

⁷ Cito o trecho do seminário: “J’ai été témoïn du viol de la petite Céline et j’ai été témoïn lors du procès qui a suivi. Mais je ne peux pas dire ‘je témoigne’ hors de la scène du procès, fût-elle virtuelle. Je ne témoigne pas en assistant simplement au meurtre ou au mariage, et en étant témoïn” (Aula de 6 de janeiro de 1993).

essa dupla exigência?, pergunta-se Derrida. Ele parte de uma citação de Elie Wiesel colocada como epígrafe do texto de Felman:

Se uma outra pessoa pudesse ter escrito as minhas estórias, eu não teria podido escrevê-las. Escrevi-as para depor [*to testify*]. Meu papel é o papel da testemunha... Não dizer, ou dizer uma outra estória, é... cometer perjúrio (Felman, 1992, 204-205).

O texto de Felman começa em seguida assim:

Prestar testemunho [*to bear witness*] é assumir a responsabilidade pela verdade; falar, implicitamente, a partir do compromisso legal e do imperativo jurídico do juramento da testemunha. Depor [*to testify*] – diante do tribunal ou diante do tribunal da história e do futuro; depor [*to testify*], analogamente, diante de uma plateia de leitores e espectadores – é mais do que simplesmente relatar um fato ou um evento ou relatar o que foi vivido, gravado e lembrado.

E comentando a frase de Wiesel segundo a qual “Se alguma outra pessoa pudesse ter escrito as minhas estórias, [ele] não teria podido escrevê-las.”, Felman escreve o seguinte:

O que significa o fato de que o testemunho não pode ser simplesmente relatado [*reported*], ou narrado por um outro no seu papel como testemunho? O que significa o fato de uma estória – ou história – não poder ser contada por uma outra pessoa?

Como entender então a singularidade de *Shoah* (o filme), que se quer uma obra de arte que presta testemunho? Derrida observa o consenso legal e histórico que quer que, essencialmente, uma obra de arte não possa prestar testemunho. Haveria no caso da Shoah, o fato e não o filme, exceção, e poderíamos então ter as duas coisas em uma: uma obra que presta testemunho? No que toca, portanto, a moral, o direito, a verdade, etc., o testemunho não pode ser uma obra de arte. Ao mesmo tempo, nuança Derrida, não é menos verdade que existe uma “afinidade profunda e indestrutível entre o testemunho e a obra”. Ambas compartilham um tipo singular de performativo que não consiste em reportar fatos, o que faria delas enunciados constativos na classificação de John Austin, mas em comprometer-se, em assumir uma responsabilidade.

Felman, de fato, sublinha que os testemunhos são mais do que relatos: “Depor [...] é mais do que simplesmente relatar um fato ou um evento ou relatar o que foi vivido, gravado e lembrado”. *To testify*, depor no sentido de “atestar”, produzir um atestado verbal

ou documental sobre o fato. Mas não resta dúvida de que são relatos. Da mesma maneira que Elie Wiesel, nas palavras postas em epígrafe, fala de escrever “suas histórias”, que são portanto contadas, narradas, relatadas. Ora, um relato não pode, por definição, ser único, ele é sempre, por definição, já uma repetição de si mesmo. Ao contar uma história ou uma estória (com his- e com es-), sempre nos colocamos diante da exterioridade de um terceiro. Por outro lado, é verdade que o testemunho é por definição algo que só ocorre uma vez. O *mártir*, a testemunha em grego, não veio ao mundo a passeio, mas se expõe absolutamente ao destino de sua fé. Donde o aspecto exemplar do testemunho. Em *Demeure*, Derrida explica de modo bastante claro o *double-bind* do testemunho:

Sou o único que vi esta coisa única, que ouvi ou que fui posto em presença disso ou daquilo, em um instante determinado, indivisível; e é preciso crer em mim por que é preciso crer em mim – é a diferença, essencial para o testemunho, entre a crença e a prova – é preciso crer em mim por que eu sou insubstituível. Ali onde eu testemunho, sou único e insubstituível (Derrida, 1998, 47).

No entanto, a substituição começa a penetrar a estrutura por dentro. O exemplo não é substituível, mas ao mesmo tempo, sendo exemplar, essa insubstitutibilidade deverá ser necessariamente substituível.

O insubstituível deve se deixar substituir em seu lugar. [O que significa] dizer: juro dizer a verdade ali onde fui o único a ver ou a ouvir, e onde sou o único a poder atestá-lo, é verdade na medida em que qualquer um *em meu lugar*, neste instante, teria visto, ouvido ou tocado a mesma coisa, poderia repetir exemplarmente, universalmente, a verdade de meu testemunho (Derrida, 1998, 47-48).

O testemunho é portanto esta singularidade infinitamente universalizável, uma presença única desde sempre, desde o início, dividida. Ou por outra:

O que eu digo pela primeira vez, se é um testemunho, é já uma repetição, ou pelo menos uma repetibilidade; é já uma iteratividade, mais de uma vez em uma vez, mais de um instante em um instante, ao mesmo tempo [*plus d'une fois en une fois, plus d'un instant dans un instant, en même temps*]; e o instante, doravante se divide sempre em sua ponta mesma, na ponta de sua escrita (Derrida, 1998, 48).

E é pela substitutibilidade universal que a técnica torna-se um problema para o testemunho. A escrita, por exemplo, e de início, já pressupõe uma técnica, uma mnemotécnica, é *hypomnema*, memória exterior, por oposição à *mneme* ou *anamnesis*, ou

memória interior (Derrida, 2011, 22). A divisão a que se refere aqui Derrida é precisamente a mesma analisada por ele ao pensar o arquivo, entre a memória exterior, fixada em um suporte, e a memória supostamente interior, sempre no entanto dividida, por dentro, por uma exterioridade que desde sempre a assombra, em uma interioridade sempre jogada fora de si mesma. Derrida explica que em princípio a tecnologia está excluída do testemunho, que solicita sempre a presença da viva voz em primeira pessoa. Porém, continua ele,

A partir do momento que o testemunho deve poder ser repetido, a *tekhne* é admitida, ela é introduzida ali onde ela é excluída. Não é preciso para isso esperar as câmeras, os vídeos, as máquinas de escrever e os computadores. A partir do momento em que a frase é repetível [...] ela é já instrumentalizável, e afetada pela tecnologia (Derrida, 1998, 49).

No seminário “Responder – do segredo”, ele elabora essa aporia a partir da oposição entre “quem” e o “o quê” (*qui* e *quod*). De um lado, o testemunho põe em cena a experiência de um sujeito, um *quem*, que diz o que viveu, que fala da experiência única e intransferível do que viveu, e a qual ele sobreviveu. Este é, em linhas gerais, o sentido do *superstes*, na dupla etimologia de Benveniste. De outro lado, esse *quem* que diz “eu lhe falo agora” é imediatamente tomado por uma instância interna ao próprio dispositivo, embora lhe pareça ser exterior, um “o quê”, que fixa esta enunciação em um suporte, por exemplo, uma transcrição, uma fotografia, uma gravação, isto é, em “dispositivos tecno-protéticos” como instâncias de repetibilidade, iteratividade, que conferem à fala o seu valor de verdade, e sem a qual ele perderia toda a confiabilidade. Este “o quê” é lido por Derrida como aparato, um objeto – num dado momento Derrida menciona o interesse problemático de evocar a noção heideggeriana de *Vorhanden*, a coisa inerte ou objetiva – um suporte que permite a iteração, repetição, substituição, reprodução. De uma certa maneira, explica Derrida, tudo isso já está embutido na cena primitiva da testemunha enquanto *testis*, já no *terceiro* há algo dessa superfície que registra, reproduz, repete e assim garante, atesta, autentica.

Em outras palavras, explica Derrida, o que define a testemunha ideal ou um ideal de testemunho, o testemunho “puro” é aquilo mesmo que pode a qualquer momento corrompê-lo, fazendo-o se tornar um simples “simulacro de testemunho”. Refaçamos o caminho da questão: o testemunho testemunha sobre uma experiência única, capturada pelo performativo “agora eu lhe falo”. Esta experiência é aquela que por definição só pode ocorrer uma vez, razão pela qual a verdade contida nele nos interessa de modo determinante. Por outro lado, esse testemunho parece, desde o início, essencialmente

“corrompido”, “assombrado” de dentro – já que seguindo a lógica do *suplemento*, isso que parece accidental ou exterior ao dispositivo faz parte de seu funcionamento próprio – pelos aparelhos, pelo “o quê”, que se substitui à testemunha, ocupando o seu lugar e, na verdade, testemunhando por ela. Citarei aqui um longo trecho deste seminário (trata-se da aula de 2 de dezembro de 1992):

É o que incita, certo ou errado, certo e errado, a tratar uma prótese técnica como testemunha, a dizer, por exemplo, que um registro fotográfico, videográfico, cinematográfico ou fonográfico, digamos mesmo, uma imagem ou uma reprodução qualquer, sejam testemunhas, ou testemunhem de alguma coisa, aqui, embora no entanto essas imagens ou essas próteses, esses duplos repetitivos, sejam totalmente incapazes desse engajamento performativo originário que consiste em dizer “agora eu lhe falo”. O que incita apesar de tudo a tratá-los como “testemunhas”, quando na verdade se tratam apenas de índices, de sinais, de hipóteses de prova, ou de peças de acusação, é justamente a sua impotência de reprodução, a sua reserva de iteratividade que lhes permite permanecer o mesmo, idênticos a si mesmos, indefinidamente repetíveis em princípio, como os mesmos, portanto, dotados de uma objetividade e de uma neutralidade acessível a todos, em um espaço público, subtraído à deformação subjetiva e oferecendo de cara essa dimensão do terceiro neutro, observador impassível e incorruptível, que se atribui à testemunha ou que se espera dela. Mas se este poder de atestação que se confere aqui, sem dúvida abusivamente, mas inevitavelmente, à prótese do arquivo técnico se deve a seu poder de re-produção, é porque em todo lugar que há reprodução, repetição, iterabilidade, há ameaça de ver o testemunho, no sentido ideal e estrito, corromper-se ou evadir-se em prótese técnica, em simulacro de testemunho, e ver a pura atestação tornar-se signo, índice, prova, peça de acusação. Ora, esse risco de corrupção, esse risco para o testemunho, no sentido pretendidamente mais puro, o engajamento performativo do “eu lhe falo” e “juro dizer a verdade, toda a verdade, nada mais do que a verdade”, está engajado na repetição, e isso, desde a primeira vez que é também a última vez [...] Quando testemunho de alguma coisa sob fé ou juramento, comprometo-me, ao mesmo tempo, desde o início, a repetir o que digo, a dizer alguma coisa de iterativa, de idealizável portanto, que permanece idealmente a mesma através dessas repetições ou transformações empírico-sensíveis, e por isso colocadas sob o poder iterativo da própria linguagem (as mesmas palavras visando o mesmo sentido, identificáveis como tais, etc.)

Observem de imediato que a cena do testemunho é transformada na cena, conexa, mas diferente, do *juramento*. Ambas compartilham um mesmo performativo, explica Derrida. A diferença entre as duas cenas é também evidente: o que está em jogo na fórmula do juramento é unicamente a verdade do dizer, enquanto que o que define a testemunha é a verdade dita sobre um acontecimento ou fato. O interesse de Derrida em juntar as duas cenas repousa evidentemente na desconstrução da própria noção epistemológica de verdade, fazendo-a constitutivamente tremer com seu outro: ficção, simulacro,

dissimulação, mentira ou perjúrio, para retomamos os termos da proposição derridiana sobre o testemunho, de onde partimos.

Encontramos no tratamento dado por Derrida aqui, ao mesmo tempo, a estrutura do “perigoso suplemento” (de *A gramatologia*) e a figura da *hypomnese*, ou seja, da memória objetiva, protética, exterior/interior, inscrita em um suporte morto, como vimos, que macula o cerne de toda a psico-logia, misturando-a indissolúvelmente à exterioridade da ferramenta, e que, ao mesmo tempo, e inversamente, torna o suporte exterior parte intrínseca da memória, que o ocupa desde *A farmácia de Platão* (Cf. Derrida, 1973, 173-200; Derrida, 2005). Não se manda gravadores ou câmeras para a cena do testemunho, diz Derrida, em *Demeure*, mas no entanto, são essas próteses hipomnéticas que acabam se substituindo à testemunha, e falando por ela (Derrida, 1998, 49). O “o quê” que se substituiu ao “quem”. “Esta iteratividade”, diz Derrida na mesma aula do seminário “Responder – do segredo”, “que parece ameaçar o ‘quem’ originário do testemunho em ‘o quê’ da coisa-técnica, em signo, índice, peça de acusação”. Ou um pouco adiante: “Sem iteratividade, repetitividade, reproduzibilidade, não haveria testemunho puro. Sem iteratividade, ou seja, também sem substitutibilidade. Pois desde que há repetição ou iteração, a singularidade é duplicada e substituída”.

Esta seria, portanto, nos termos de Derrida, a condição de (im)possibilidade do testemunho, o que o torna ao mesmo tempo possível e impossível. Reconstituamos aqui os passos da *aporia* derridiana do testemunho. De um lado, palavra única em presença que fala de uma presença única no seio de uma experiência intransponível, intraduzível, irrepitível e irreproduzível. O que remete claramente ao sentido de uma das etimologias do testemunho, o *superstes*. A testemunha “subsiste além de”, “se mantém no fato”, está aí presente, nos diz Benveniste. O que explica a parte de segredo do testemunho. Sem esta unicidade não há testemunho, não nos interessaríamos pela sua verdade única. Mas, de outro lado, desde o início, esta unicidade é assombrada por um terceiro, embutido na própria noção de *testis*, que introduz de imediato o espaço público, a atestação, a deposição, a divisão originária da singularidade única, tornando-a repetível, e “disponível permanentemente para um outro ou para qualquer um”. O outro se imisciu no meio do segredo da experiência única, e a altera de maneira irreduzível, submetendo-a à duplicidade e à repetibilidade, e portanto ao perigo sempre presente da falsidade, da ficção.

Em *Morada*, Derrida é explícito ao explicar que é por esta porta inicialmente exígua que entram no testemunho a literatura, o direito a ela, a escrita como técnicas, ou seja, como *tekhnai*.

E aqui se insinua, talvez, com a tecnologia, ao mesmo tempo como idealidade e como iteratividade protética, a possibilidade da ficção e da mentira, do simulacro e da literatura, do direito à literatura, que está na própria origem do testemunho veraz, da autobiografia de boa fé, da confissão sincera, como sua compossibilidade essencial (Derrida, 1998, 49).

Entende-se, portanto, o problema, na verdade duplo, que enxerga Derrida no modo com que Shoshana Felman obriga o testemunho a ser, de um lado, palavra única do sobrevivente, e verdade atestada, deposição em tribunal, em um cinema convertido em tribunal, projetado sobre a superfície de uma hipomnese audiovisual; e de outro, deposição em juízo e relato, história contada e portanto remetida sempre à alteridade de uma relação que o duplica, que o recita – jogando um pouco com a palavra *récit* (“relato”) em francês. Estas contradições não tematizadas ou analisadas por Felman repetem evidentemente o cerne da *aporia* derridiana do testemunho, mas converte em possibilidade algo que deverá sempre se situar entre o possível e o impossível. Retomando os passos de uma demonstração que Derrida não realiza em seu seminário: em primeiro lugar, é bem verdade que a tecnologia já estava implícita no próprio dispositivo do *testis* e não surge com a câmera de Lanzmann, no entanto, é preciso rigorosamente levar a sério o efeito falsificador e disruptivo que esta, digamos, prótese originária, desempenha sobre o dispositivo testemunhal. Felman, em suma, “acredita” na verdade única da testemunha – lembremos da sua pergunta: “o que significa o fato de uma estória – ou história – não poder ser contada por uma outra pessoa?” – sem contrapô-la à sua intrínseca divisão. Em segundo lugar, o que os sobreviventes filmados por Lanzmann relatam não é, de fato, nada de narrável, mas remete à própria impossibilidade de contar o que quer que seja do testemunho concentracionário. O que contam eles senão a experiência de convivência seguida com a morte dos outros e da própria morte? Rigorosamente não se tratam de relatos. E no entanto, por uma inelutabilidade constitutiva, estes relatos impossíveis são, desde sempre, desde o início, capturados pela necessidade relacional, do terceiro, *terstis*, que ouve, que repete. O testemunho, no documentário de Lanzmann é, portanto, ao mesmo tempo impossível relato, mas ainda assim relato, e verdade única do sobrevivente, ao mesmo tempo que deposição pública, dividida e substituível.

Não é por excesso de zelo que Derrida esboça essa crítica, mas por que ao deixar de circunscrever o caráter aporético do testemunho, ao deixar de fazê-lo tremer entre as suas condições de possibilidade que são também, e ao mesmo tempo, as suas condições de impossibilidade, a crítica norte-americana escamoteia a complexidade e simplifica o

testemunho. Ela o faz, quem sabe, em parte, para não dar munição àqueles que por quaisquer razões querem desacreditar o testemunho e duvidar de sua autenticidade, coisa que, poderíamos argumentar, Derrida acaba produzindo, ao levar o mais longe possível a (im)possibilidade do testemunho. Mas por outro lado, é por meio da dedução rigorosa da aporia testemunhal que se leva o mais longe possível a refutação ao negacionismo. Sem que isso resolva, de fato, a questão, um desdobramento necessário da própria lógica aporética. Repetamos então a estratégia de Derrida: o testemunho autêntico é rigorosamente impossível, ou melhor se situa entre uma possibilidade e uma impossibilidade, o que não significa que não exista, que não contenha verdade, e que não seja autêntico. Porém, a sua autenticidade ou inautenticidade não será diferente da de qualquer outro documento, que será sempre assombrado por uma falsificação constitutiva.

Em “Poética e política do testemunho”, a bela conferência sobre Paul Celan, Derrida retoma os mesmos termos da questão, agora com relação ao poema, e à poesia como testemunho/a.O poema testemunha. Não se sabe de que e por que, de quem e para quem, testemunhando para o testemunho, ele testemunha. Mas ele testemunha. A partir daí, o que ele diz da testemunha ele o diz também de si mesmo como testemunha ou como testemunho. Como testemunho poético (Derrida, 2004, 534).

A conferência inteira gira, essencialmente, em torno dos versos do poema “Glória de cinzas por trás”:

Ninguém
testemunha para a
testemunha

*Niemand
Zeugt für den
Zeugen.*

Derrida fornece três interpretações da sintaxe equívoca do poema e da dificuldade de ler este para/ *für*, em “Ninguém/testemunha para a/testemunha”: 1) este “para” significaria “em favor de” alguém; 2) o “para” indica uma substituição, “no lugar de”. Neste caso, o testemunho fala da impossibilidade de testemunhar no lugar de uma outra testemunha, como não se pode morrer no lugar de um outro. Neste sentido, o testemunho mostra a sua aliança com o segredo e com a morte; 3) o “para” pode ainda significar “diante de”: como o *destinatário* do testemunho, ninguém testemunha diante de uma outra testemunha. O juiz ou o tribunal que julga e avalia o testemunho não são testemunhas, já

que não participam, não são parte interessada, do/no testemunho, o que lhes permite justamente julgar e avaliar. No entanto, eles também são convocados a testemunhar sobre o que viram e ouviram, mesmo quando recusam ou aceitam a verdade do testemunho.

Ele permanece uma testemunha, mesmo se ele recusa o primeiro testemunho, alegando que, pelo fato de ter sobrevivido, o sobrevivente [por exemplo, um sobrevivente de Auschwitz, explica Derrida] não pode ser uma testemunha segura e fiável do que aconteceu, em particular da existência neste fim, um fim de matança [*mise à mort*], de câmeras de gás ou de fornos crematórios – que portanto ele não pode testemunhar para as únicas e verdadeiras testemunhas, os que morreram, e que por definição não podem mais testemunhar, confirmar ou enfraquecer o testemunho de um outro (Derrida, 2004, 535).

Neste último sentido, continua Derrida, o “para” poderia deixar ouvir um suspiro desesperado que tornaria impossível a tese revisionista segundo a qual o extermínio dos Lager nazistas não ocorreu. Nenhuma testemunha poderá testemunhar nessa situação perversa que permitiria essa terrível interpretação. O “para”, então “*für*”, ao mesmo tempo: “a favor de”, “no lugar de” e “diante de” é o ponto, ao mesmo tempo, mais decisivo e indecível do poema, em torno do qual todos os sentidos vacilam e coexistem na diferença que os fazem existir juntos.

A aporia do testemunho e do poema, do poema como testemunha e testemunho, consiste, em suma, nessa operação inoperante, que avança e é paralisada em seu avanço, que sem descurar da verdade do testemunho, a duplica (ou triplica) e diversifica. Verdade sempre assombrada pela falsidade, pela mentira e pela ficção, juramento que contém sempre o risco do perjúrio, palavra sobrevivente repetida como deposição pública em um tribunal. E, no entanto, ainda testemunhando para o testemunho: a testemunha.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1999) *Ce qui reste d' Auschwitz; Archive et témoignage*. Paris: Payot & Rivages.
- ARENDT, H. (1977) *A Report on the Banality of Evil. Eichmann in Jerusalem*. Nova York: Penguin, [1963, 1964].
- BENVENISTE, É. (1977) *Vocabulário das Instituições indo-européias*. Campinas: Editora Unicamp, 1995, vol. II.
- DERRIDA, J. (2004) “Poétique et politique du témoignage”. In: Mallet, Marie-Louise e Michaud, Ginette (orgs.) *Cahiers de L'Herne: Jacques Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne.

- DERRIDA, J. (2005) *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, [1972], 3ª edição.
- DERRIDA, J. (1998) *Demeure. Maurice Blanchot*. Paris: Galilé.
- DERRIDA, J. (1973) *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. Ed. Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, [1967].
- DERRIDA, J. (2001) *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- FELMAN, S. & LAUB, D. (1992) *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Nova York e Londres: Routledge.
- FELMAN, S. (2014) *O inconsciente jurídico. Julgamentos e traumas no século XX*. Trad. Ariani Bueno Sudatti. São Paulo: EDIPRO.
- HARTOG, F. (2001) *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980.
- LACAN, J. (1988) *Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. MD Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1973].
- PENNA, J.C. (2016) "Entrevista". *Revista Teresa. Revista de Literatura brasileira*, n. 17.