

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-graduação em Memória Social

**Trauma, memória e escrita: uma articulação entre a
literatura de testemunho e a psicanálise.**

Diego Frichs Antonello

2016



**Trauma, memória e escrita: uma articulação entre a
literatura de testemunho e a psicanálise.**

Diego Frichs Antonello

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação.

Orientadora: Josaida de Oliveira Gondar

Rio de Janeiro
Fevereiro/2016

Trauma, Memória e Escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a psicanálise.

Diego Frichs Antonello

Orientadora: Josaida de Oliveira Gondar

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Aprovada por:

Profª. Dra. Josaida de Oliveira Gondar

Profª. Dra. Regina Herzog

Profª. Dra. Maria Isabel de Andrade Fortes

Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias

Prof. Dr. Ricardo Salztrager

Rio de Janeiro
Fevereiro/2016

Antonello, Diego Frichs

Trauma, Memória e Escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a psicanálise.

Diego Frichs Antonello. Rio de Janeiro: UNIRIO/CCH, 2016

158 f. ; 29,7 cm

Orientadora: Josaida de Oliveira Gondar

Tese (Doutorado) – UNIRIO/CCH/Programa de Pós-graduação em Memória Social, 2016.

Referências Bibliográficas: f. 150-158.

1. Memória. 2. Trauma. 3. Literatura de Testemunho. 4. Psicanálise. 5. Tese (Doutorado). I. Gondar, Josaida de Oliveira. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/ Centro de Ciências Humanas e Sociais/ Programa de Pós-graduação em Memória Social. III. Título

Dedicatória

À Patrícia Paraboni e Marilú.

Agradecimentos

À Profa. Dra. Jô Gondar pelo acolhimento, amizade e aposta na minha proposta de tese. Sou especialmente grato pela sua generosidade no compartilhamento da teoria e da prática psicanalítica, que enriqueceram muito meu percurso durante o doutorado. Preciso destacar que sua generosidade não se resume à transmissão de conhecimentos sobre a psicanálise, vai além, é uma marca de sua personalidade, a qual passei a admirar. Sabe-se que o doutorado é um período de muito trabalho, mas que, sob o meu juízo, em nenhum momento, foi penoso, fato que se deve à postura de respeito, troca, incentivo e liberdade de pensamento proporcionada pela minha orientadora. Assim, era sempre prazeroso trabalhar para tentar encontrar uma saída às complicações e impasses próprios da elaboração de uma tese. Poder contar com a sua orientação foi fundamental para o desenvolvimento deste estudo.

À Profa. Dra. Regina Herzog, que teve a paciência, durante o mestrado, de gentilmente me ensinar a estudar, pesquisar e, também, escrever. Minha eterna gratidão por me inserir no universo da pesquisa acadêmica e, sobretudo, auxiliar-me e dar apoio durante essa caminhada. Contar com a sua amizade e interlocução foi extremamente importante durante esse processo.

Percorrida essa caminhada, percebo que uma das questões norteadoras desta tese nasceu há muito tempo, a partir de uma pergunta feita pela Profa. Dra. Maria Luiza Furtado Khal (Marilú), durante uma discussão sobre o trauma e a interpretação na clínica psicanalítica. Na discussão, Marilú propôs a mim a premissa de que nem tudo é passível de interpretação e pergunta de forma contundente (como lhe era característico): “E quando não há fios lógicos para seguirmos?” Demorei muitos anos para entender o questionamento. Bem, Marilú, você tinha toda a razão! As elaborações feitas nessa tese são uma tentativa de resposta, dedico-as à memória da querida Marilú, a ti minha gratidão e muitas saudades.

À minha esposa, Patrícia Paraboni, que sempre foi o meu porto seguro. Com quem tenho a felicidade de compartilhar a vida, tornando-a, assim, especial.

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, aos funcionários e aos professores pelo acolhimento e ensinamentos.

Ao Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias pela amizade, apoio e pronta disposição à discutir e trazer contribuições para o avanço deste trabalho.

À Profa. Dra. Diana de Souza Pinto, ao Prof. Dr. Francisco Ramos de Farias e à Profa. Dra. Regina Herzog pelas valiosas contribuições no exame de qualificação.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

À todos os professores das disciplinas cursadas durante o doutorado, pelas enriquecedoras contribuições.

Aos amigos Maiquel Canabarro, Camila Peixoto, Marcos e Raquel Monteiro, pela amizade e ótimos momentos passados nas terras gaúchas, mineiras e, especialmente, cariocas.

Ao amigo André Jacques Martins Monteiro pela amizade e pelos vários quebra-galhos. E, também, pela postura humana, gentil e sempre pronta à estender a mão ao próximo, que sempre admirei.

Aos meus pais, Luiz Carlos Antonello e Paulina Frichs Antonello, pelo amor, carinho e apoio recebidos.

Aos companheiros da equipe de pesquisa: Alexandra Arnold Rodrigues, Adhara Pedrosa, Ana Maria Lima do Valle, Sônia Cavallini de Sá Freire Moreira Maia, Danielle Achilles Dutra da Rosa e Pedro Augusto Boal Costa Gomes, pela interlocução e amizade.

“Alimento a esperança de que este trabalho sirva a uma boa causa: ele se dirige a todos os que não querem ser indiferentes ao próximo”.

(Jean Améry, *Além do crime e castigo – tentativas de superação*, 2013)

RESUMO

Trauma, memória e escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a psicanálise.

Diego Frichs Antonello

Orientadora: Josaida de Oliveira Gondar

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Memória Social.

O objetivo dessa tese é articular trauma, memória e escrita de testemunho. Para que isso fosse possível, buscamos ampliar a noção de memória apresentada por Freud (1896[1950]/1996) na *Carta 52*, fazendo uma distinção entre traços mnêmicos e impressões ou índices/signos de percepção. Estes são os primeiros registros mnêmicos do psiquismo, anteriores à formação dos traços mnêmicos e das representações, portanto, fora do sistema inconsciente e do alcance do princípio de prazer. Tal distinção nos direcionou a propor uma memória fora da representação psíquica e articulá-la, principalmente, com os conceitos de trauma, figurabilidade e auto-clivagem narcísica. Diante da impossibilidade de ligação que caracteriza o trauma, tais impressões permaneceriam congeladas no aparato psíquico, não sendo inscritas como traço. Deste modo, tais elementos se apresentam de forma literal no psiquismo do sujeito traumatizado. Tal proposta nos auxiliará a pensar a escrita de testemunho como uma saída para o trauma que não passa, necessariamente, pelos processos representativos indicados na teoria freudiana. O testemunho nasceria diretamente dos índices/signos de percepção, consistindo em uma narrativa literal e isenta de entrelinhas. A linguagem do sensível e o desmentido, conceitos ferenczianos, nos ajudarão a compreender o uso da literalidade como uma forma criativa de lidar com o traumático. Além disso, a escrita de testemunho também funcionaria, para a vítima de um acontecimento traumático, como proteção contra a indiferença do outro.

Palavras-chave: Memória. Trauma. Literatura de Testemunho. Psicanálise. Tese (Doutorado).

Rio de Janeiro
Fevereiro/2016

Abstract

Trauma, Memory and Writing: an articulation between the testimony of literature and psychoanalysis.

Diego Frichs Antonello

Tutor: Josaida de Oliveira Gondar

Abstract of the Thesis presented to the Post-graduation Programme of Social Memory, Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, as a part of the requisite for obtaining the Doctor's Degree Social Memory.

The objective of this thesis is to articulate trauma, memory and written of testimony. To make this possible, we seek to expand the notion of memory presented by Freud (1896[1950]/1996) on the Charter 52, making a distinction between memory traces and impressions or indices/signs of perception. These are the first mnemonic records of the psyche, prior to the formation of memory traces and representations, therefore out of the unconscious system and reach the pleasure principle. This distinction directed us to propose a memory outside of psychic representation and articulate it, especially with the concepts of trauma, figurability and narcissistic self-cleavage. Faced with the impossibility of connection that characterizes trauma such impressions remain frozen in the psychic apparatus, not being entered as trace. Thus, these elements are present literally in the psyche of the traumatized subject. This proposal helps us to think the written of testimony as a way out of the trauma that does not pass necessarily by the representative processes indicated in Freudian theory. The testimony directly born of the indices/signs of perception consisting of a literal narrative and free of interlines. The language of the sensible and the denial, Ferenczian concepts, will help us to understand the use of literalness as a creative way of dealing with the traumatic. In addition, the written of testimony would also work for the victim of a traumatic event, such as protection against the indifference of the other.

Keywords: Memory. Trauma. Literature of Testimony. Psychoanalysis. Thesis (Doctor's grade).

Rio de Janeiro
Fevereiro/2016

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Esquema hipotético da formação da memória segundo Freud.....	33
Figura 2 - Esquema da Carta 52.....	35
Figura 3 - Excitação pulsional ligada.....	39
Figura 4 - Excitação pulsional não-ligada	40
Figura 5 - Aparato psíquico (FREUD, 1900/1996).....	45

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

W	<i>Wahrnehmungen</i> (Percepção)
Wz	<i>Wahrnehmungszeichen</i> (Signo/índice de percepção)
Ub	<i>Unbewusstsein</i> (Inconsciência)
Vb	<i>Vorbewusstsein</i> (Pré-consciência)
Bew	<i>Bewusstsein</i> (Consciência)
Pcpt-Cs	sistema perceptivo-consciência
Pcpt	percepção/perceptivo
Mnem	sistemas mnemônicos
Ucs	inconsciente
Pcs	pré-consciente
M	motilidade
SS	<i>Schutzstaffel</i> (tropa de proteção)
ALN	Aliança de Libertação Nacional
UNE	União Nacional dos Estudantes
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social

Sumário

INTRODUÇÃO	14
1 – A MEMÓRIA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO	22
1.1. E quando não há fios lógicos?	25
1.2. A literatura de testemunho, uma breve introdução	28
1.3. A <i>Carta 52</i> , revisitada	31
1.4. A memória na obra freudiana para além da representação	37
1.5. Introdução do conceito de figurabilidade e de problemas nos esquemas de aparato psíquico de <i>A Interpretação dos Sonhos</i>	44
1.6. A figurabilidade – base dos elementos psíquicos mais elementares	49
1.7. Os <i>fueros</i> e a memória sem-representação	55
1.8. As descobertas ferenczianas acerca do trauma – clivagem ou a fragmentação do eu	58
2. LITERALIDADE, ESCRITA E CRIAÇÃO	67
2.1. Algumas considerações sobre a neurose de guerra e a escrita	69
2.2. O horror do universo concentracionário na Segunda Guerra Mundial	73
2.3. Repetir, figurar e criar	81
2.4. A necessidade de narrar/escrever	85
2.5. “A vida se defende no corpo”: trauma, clivagem, corpo, autoerotismo e sobrevivência	92
2.6. Narrar o impossível de ser narrado: o paradoxo do testemunho	97
2.7. A linguagem do sensível	103
2.8. A escrita dos Lazarenos	110
3. NARRAR, ESCUTAR, RECONHECER	116
3.1. A escrita de testemunho: um espaço para vagalumes	123
3.2. O analista como testemunha da testemunha	125
3.3. A escrita para o outro, apesar de tudo: a perda da confiança	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150

INTRODUÇÃO

Há alguns anos, a articulação entre psicanálise e literatura de testemunho tem crescido e ganhado força. O trabalho com sobreviventes de situações de violência extrema acabou por destacar o efeito terapêutico dessa forma de relato endereçado a alguém, seja ele oral ou escrito. Testemunhar indica-nos uma maneira pela qual alguma vítima de situação traumática consegue dar destino para a violência sofrida, que não o da paralisia ou da submissão. Sobretudo, a literatura de testemunho nos sinaliza a importância do reconhecimento proveniente do outro, seja ele leitor, ouvinte ou analista nesse processo. O outro desempenha um papel fundamental para aquele que procura dar testemunho de uma situação traumática, como buscaremos desenvolver ao longo dos capítulos.

É compreensível, então, que a psicanálise seja frequentemente invocada pela literatura de testemunho. Do mesmo modo, as contribuições que as narrativas dos sobreviventes de acontecimentos traumáticos trazem à clínica psicanalítica não são menos importantes. Essa interação tornou possível pensar novas propostas para a chamada clínica do trauma e, também, apontar a necessidade de uma complexificação dessa teoria.

A literatura de testemunho surgiu no final da Segunda Grande Guerra Mundial, mais propriamente após a libertação de vários guetos, campos de concentração e extermínio nazistas espalhados pelo território europeu. Aos poucos, o espaço se ampliou e passou a incluir os relatos sobre a violência racista e os abusos cometidos durante as ditaduras nas Américas e na África. Os autores dessa modalidade de literatura são aqueles que sobreviveram a experiências de violência física e psíquica e procuram dar testemunho do que viveram e presenciaram.

Assim, a literatura de testemunho possui uma relação íntima com a situação traumática da qual o próprio autor foi vítima. Não é difícil percebermos que esses relatos referem-se a acontecimentos traumáticos reais. Não se trata de histórias criadas a partir da imaginação, fantasia ou da produção inconsciente de desejo do autor, mas de experiências reais da violência – ou seja, de um trauma real sofrido. Aqui, chegamos a um ponto importante: a interlocução da literatura de testemunho com a psicanálise começa quando buscamos definir, afinal, o que é o trauma.

Freud apresenta pelo menos duas teorias sobre o trauma. A primeira é desenvolvida em seus trabalhos sobre a sexualidade e aponta como traumático o encontro com o sexual¹. A

¹ A primeira teoria do trauma (1893-1897), ou teoria da sedução traumática, aparece como a hipótese inicial etiológica da histeria, principalmente, nos *Estudos sobre a histeria* (1893-1895/1996), *Neuropsicoses de defesa*

segunda é a que privilegiamos neste trabalho, sendo apresentada em *Além do Princípio de Prazer* (1920/1996). Neste texto, Freud caracteriza o trauma como uma ruptura no escudo protetor do aparato psíquico, causada por estímulos muito fortes ou intensos, que ultrapassam a possibilidade de sua assimilação pelo eu. Devemos levar em conta que o fator surpresa desempenha um papel fundamental para a ocorrência de um trauma, já que este se refere a uma situação de grande perigo que surpreende o eu, que não se preparou adequadamente para enfrentá-la.

Devido ao susto, ou fator surpresa, o aparato psíquico não consegue acionar o contrainvestimento dos sistemas receptivos. É esse contrainvestimento que auxilia a diluição ou quebra em pequenas parcelas da excitação proveniente do exterior. Quando há uma falha no processamento da energia que chega ao aparato psíquico, significa que o escudo protetor não recebeu investimento necessário para conter a energia que chega a ele. Por esse motivo, ocorre uma ruptura no escudo e a energia pulsional entra no aparato psíquico sem qualquer mediação, ocasionando o trauma. Nesses casos, temos uma excitação que, por não ser processada (ou, como veremos, ligada), irrompe como excesso no psiquismo, provocando uma espécie de curto-circuito no aparato e fere gravemente o eu.

Quando não há captura ou ligação da energia pulsional, entende-se que o aparato psíquico falhou em inscrevê-la sob a forma de traço mnêmico e, conseqüentemente, como representação. A produção de representações, a partir da energia pulsional, só pode ocorrer se tal energia for ligada ou processada, aspecto essencial para a formação da memória na concepção freudiana. Desde *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), Freud concebe a memória como um conjunto de representações que se articulam de maneira extremamente dinâmica. Aqui, encontramos um primeiro impasse em relação ao trauma: se a memória é formada por representações, implica o acionamento do escudo protetor e o processamento da energia pulsional para sua produção. São justamente esses fatores que não ocorrem numa situação traumática: em primeiro lugar, porque o trauma é irrepresentável; em segundo, porque deixa de se articular ao dinamismo dos traços mnemônicos, provocando uma paralisia no funcionamento psíquico.

Desse modo, ao contrário da produção de sentidos diversos a partir de um constante rearranjo entre representações, o trauma provocaria o que Freud chamou, em 1920, de

(1894/1996), *A etiologia da histeria* (1896/1996) e no *Projeto de 1895*. Freud postulava que a histeria era produto de um trauma sexual real (abuso sexual por parte de um adulto) ocorrido no período anterior à maturação sexual (puberdade). Após a puberdade a situação de abuso era evocada por meios de lembranças, que após a maturação sexual ganhavam conotação traumática, dando origem ao chamado trauma *a posteriori*. Contudo, em 1897, essa hipótese é abandonada.

compulsão à repetição, na qual a produção da representação fica impossibilitada e o aparelho psíquico só pode descarregar a energia excedente através de insistentes e monótonas repetições da mesma cena – a do trauma. Como, então, poderíamos pensar, a partir da teoria freudiana, uma literatura que se propõe a testemunhar e, portanto, a “lembrar” situações traumáticas? Dado que memória e trauma estão em oposição, não teríamos registros de memória (traços mnêmicos) na ocorrência de um trauma.

Entretanto, não é este apontamento que a literatura de testemunho nos apresenta. Vejamos: Primo Levi (1990), químico italiano sobrevivente de *Auschwitz*, afirma, com todas as palavras, que seus livros de testemunho estão “embebidos de memória” (p. 16). Jorge Semprun (1995), escritor e filósofo espanhol sobrevivente do campo de concentração de *Buchenwald*, afirma que é a partir da “memória carnal” (p. 282) que o seu relato testemunhal é narrado. Vários outros autores descrevem que seus testemunhos nascem das terríveis memórias das situações traumáticas das quais foram vítimas, como será exposto mais adiante. Esses relatos testemunhais nos levam a pensar que a memória não poderia estar restrita ao campo da representação. Caso contrário, seria muito difícil situar a literatura de testemunho como um conjunto de narrativas nascidas da memória de sobreviventes, já que são de eventos traumáticos que ela trata.

Desse modo, é válido questionar: de onde o sobrevivente retira seu relato? Não é da fantasia, ou seja, não são histórias inventadas, mas histórias reais. Primo Levi (1988) deixa essa questão bem clara no prefácio de seu primeiro livro *É Isto um Homem?*: “acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios (relatados) foi fruto de imaginação” (p. 2). O impasse ainda permanece sob um outro ângulo: o testemunho seria, então, um produto da compulsão à repetição? Uma descarga súbita e repetitiva, sem qualquer significação?

A leitura de vários relatos testemunhais nos leva a crer que não. Eis o problema que a literatura de testemunho nos coloca: a memória daquilo que escapa à representação. Como situá-la no aparelho psíquico? Haveria alguma possibilidade de pensar uma memória referente aos acontecimentos traumáticos dentro da perspectiva freudiana? Tais questionamentos teóricos surgiram da leitura dos relatos testemunhais que, sob diversas maneiras, se apresentam como narrativas que estão, usando as palavras de Levi (1990), embebidas de memória. Procurando respondê-los, no primeiro capítulo, iremos desenvolver a proposta de uma memória referente às impressões traumáticas, passível de ser rastreada em Freud a partir de uma carta enviada ao seu amigo Wilhelm Fliess, conhecida como *Carta 52*. Nela, Freud expõe um primeiro e complexo esboço de um aparelho de memória.

Para fundamentar nossa hipótese – de que há uma memória no aparato psíquico fora do registro da representação – faremos, primeiramente, uma extensa releitura da *Carta 52* (Freud, 1896[1950]/1996). Para pensarmos a memória referente ao trauma, devemos distingui-la da memória representativa e inconsciente. É neste ponto bem preciso que o aparelho de memória da *Carta 52* (Freud, 1896[1950]/1996) nos permite não só propor a existência de uma memória referente ao traumático, mas também localizá-la e, principalmente, explicar seu modo de funcionamento. Para tanto, será necessário articular a *Carta 52* aos textos da segunda tópica freudiana², com vistas a abordar uma série de conceitos que foram desenvolvidos por Freud a partir de 1920. Veremos que eles são fundamentais para repensar o aparelho de memória de 1896.

Faremos também uma releitura do conceito freudiano de figurabilidade (*Darstellung*), complexificando-o em relação à proposta apresentada por Freud, em 1900, em sua obra *A Interpretação dos Sonhos*. Essa diferenciação nos auxiliará a compreender como algo irrepresentável e fora da rede simbólica pode assumir uma forma captável, presentificando-se no aparato psíquico de maneira literal ou isenta de entrelinhas. É o que acontece nos *flashbacks* e sonhos caraterísticos das neuroses traumáticas. Notemos, desde já, que ampliar a noção de memória para além da esfera inconsciente é afirmar que nosso aparato psíquico não se resume apenas às representações. Nosso propósito será, a partir dessa ampliação do conceito de memória, apresentar um aparato psíquico no qual produzir representações não é a única alternativa para lidar com as impressões sensíveis referentes ao traumático.

Foi esse o motivo que nos direcionou às contribuições de Sándor Ferenczi, psicanalista húngaro, contemporâneo de Freud e especialista em casos clínicos considerados difíceis, isto é, refratários à psicanálise ortodoxa. A partir desses casos, Ferenczi procurou desenvolver novos métodos terapêuticos, com a finalidade de tratar os pacientes que não encontravam auxílio dentro do dispositivo psicanalítico tradicional, este baseado no método interpretativo. A neurose traumática, que se caracteriza pela ausência de representação, é um exemplo no qual o método interpretativo não tinha êxito. Junto à pesquisa clínica dos casos difíceis, Ferenczi trouxe um importante avanço no tratamento e no desenvolvimento da teoria do trauma. Isso foi feito, principalmente, através dos conceitos de desmentido (descrédito) e

² “Tópica” diz respeito a certo número de sistemas dispostos em ordem, uns em relação aos outros, pensados por Freud, metaforicamente, como lugares psíquicos. Na obra freudiana, temos duas tópicas: a primeira, distingue Consciente, Pré-Consciente e Inconsciente (1900-1920); a segunda, Id, Ego e Superego, em 1923. A partir de 1920, com a publicação de *Além do Princípio de Prazer*, Freud inicia a reorganização teórica em sua obra, sistematizada em 1923, com a publicação de *O Ego e o Id*.

clivagem, conceitos que nos ajudam a compreender como o eu se defende diante de uma situação limite ou extrema.

Buscando auxílio teórico em Ferenczi e exemplos retirados da literatura de testemunho, teremos recursos para pensar o modo pelo qual a memória referente ao traumático é conservada no aparato psíquico e de que forma o eu pode usar o testemunho, mais propriamente, a escrita testemunhal, como uma maneira de lidar com as impressões não ligadas dessas memórias. Ampliando a noção de memória, buscaremos sustentar que é da memória traumática que nasce a literatura de testemunho.

Partindo da discussão sobre o trauma e a memória traumática, chegaremos ao aspecto paradoxal de toda literatura de testemunho: aquele que trata, a despeito de toda impossibilidade, da necessidade de escrever. Necessidade que é mencionada por praticamente todos os autores de testemunho consultados. A própria feitura de um testemunho escrito já sinaliza uma necessidade de escrever, de narrar o trauma para alguém. Aí temos outro impasse, pois, como já foi mencionado, o traumático diz respeito ao irrepresentável. Como, então, narrar aquilo que resiste a toda forma de representação, simbolização e sentido? Se o trauma é justamente aquilo que não cabe nas palavras, como então escrever sobre o trauma?

Podemos encontrar aí o motivo pelo qual vários autores de testemunho relatam que, ao tentar escrever os eventos dos quais foram vítimas, acabam por descobrir que as palavras são fracas ou anêmicas para isso. Ou seja, parece faltar às palavras a força necessária para *mais ou menos* se aproximar daquilo que foi experienciado. No entanto, a literatura de testemunho indica uma relação muito estreita entre a escrita e o trauma. A escrita, e mesmo a fala do sobrevivente de uma situação traumática, apresentam características distintas das que encontramos na literatura em geral ou na fala romanceada das neuroses de transferência.

Nessa perspectiva, uma característica marcante da literatura de testemunho é a escrita literal, isenta de enigmas, carregando o peso e a violência do trauma. Essa literatura costuma recorrer a formas particulares de narrativa, fazendo uso de uma linguagem dissecada e literal, como modo de criar um lugar para o irrepresentável, através da escrita. Uma narrativa na qual o autor procura descrever com o máximo de detalhes o que foi experimentado, mas sempre fica com a sensação de apenas tangenciar aquilo que viveu com as palavras. Essa literalidade é, como veremos, consequência da não-representação, sendo a forma de expressão da memória do traumático. É desta, pois, que brotará a narrativa, como memória de impressões sensíveis não representadas. Desse modo, igualmente, os relatos testemunhais atingem o leitor com a violência própria do traumático.

Supomos, a partir disso, e aqui já adentramos no segundo capítulo de nossa tese, que os relatos encontrados na literatura de testemunho estão vinculados à repetição, dada sua íntima relação com o acontecimento traumático. Na leitura de Freud (1920/1996), podemos depreender que a compulsão à repetição traz à tona toda a literalidade da cena traumática. Neste caso, será necessário diferenciarmos, baseados nos textos freudianos, dois tipos de repetição: uma compulsiva, automática, totalmente reprodutiva – repetindo sempre o mesmo, denominada compulsão à repetição; e uma diferencial que, embora carregada de literalidade, se apresenta como um processo de criação. Assim, propusemos, primeiramente, uma memória referente ao trauma para, em um segundo momento, mostrar de que modo os testemunhos escritos podem ser, a despeito de sua literalidade, uma forma criativa de lidar ou dar um destino ao traumático.

Veremos que o relato testemunhal não é uma mera reprodução do traumático, embora não tenhamos como negar que a compulsão à repetição também faça parte dos relatos. Ainda assim, o testemunho não se resume à reprodução. É a própria literatura de testemunho que nos faz vislumbrar esperança na literalidade, pois ela aponta para a capacidade do eu em fazer frente à força destrutiva do trauma, usando a repetição em uma dimensão criativa. Mesmo com toda dor experimentada, o eu ainda consegue extrair forças no interior da própria desgraça, transformando-a em linguagem. Obviamente, trata-se de um tipo bastante diferente de linguagem, uma linguagem evocada diretamente da memória traumática, uma linguagem do sensível, como propõe Ferenczi.

Através das considerações de Ferenczi, podemos ampliar a noção de linguagem para além da noção de signo arbitrário que não guardaria uma relação direta com a coisa. A partir dessas considerações, podemos pensar na possibilidade de criar um destino para as impressões não-ligadas da memória traumática usando a literalidade, a figurabilidade e a repetição diferencial, sem que precise passar, necessariamente, pelos processos de representação psíquica. Assim, a literalidade e a repetição podem ser criativas. A linguagem do sensível trata, paradoxalmente, daquilo que não cabe na própria linguagem. Vamos utilizar o termo proposto por Jean Cayrol (1964), sobrevivente do campo de concentração de *Gusen*: uma linguagem dos lazarenos, daqueles que foram obrigados a residir por um tempo nos campos da morte e conseguiram voltar à vida.

O problema engloba a maneira de narrar/escrever sobre algo que está para além do simbólico, porém continua ecoando no corpo do sobrevivente. Os relatos sobre o corpo são frequentes entre aqueles que escrevem sobre sua experiência nos campos de concentração. Nestes casos, o corpo é descrito como sentido aos pedaços, sendo geralmente o último bastião

de sobrevivência do sujeito. É a partir dele que são despertadas as memórias referentes às experiências do universo concentracionário. Ainda na segunda parte de nossa tese, pretendemos pensar a íntima relação entre trauma, corpo, autoerotismo e a linguagem do sensível, que marcam a literatura de testemunho.

Sabemos que a escrita de testemunho pode também ser pensada sob o viés da representação, como uma forma de ligar a energia indomada do evento traumático, promovendo a simbolização, a elaboração do trauma. O que pretendemos questionar é se a representação constitui o único caminho destinado a promover a sobrevivência psíquica. Nossa proposta, a partir disso, amparados na psicanálise e na literatura de testemunho, é de que a representação surge como uma das modalidades de disposição das impressões (índices/signos de percepção), mas, de maneira alguma, a única. Nossa hipótese é a de que esses testemunhos abrem a possibilidade de pensar o trato das impressões traumáticas sem necessariamente envolver os processos representativos.

No terceiro e último capítulo, nos dedicamos a pensar os possíveis motivos que levam as vítimas de um acontecimento traumático a optar pela escrita de testemunho. Por meio dos relatos, observamos que escrever é uma forma pela qual o sujeito contorna o temor da recusa do outro em escutar sua história terrível. O conceito de desmentido (descrédito), proposto por Sándor Ferenczi, será fundamental para desenvolver essa argumentação, aliado aos relatos testemunhais que atestam largamente a presença do desmentido em relação às tentativas dos sobreviventes em compartilhar suas histórias. Buscaremos discutir a dificuldade em encontrar pessoas, mesmo as mais próximas, que escutem suas histórias feitas de dor, conforme relatado por muitos sobreviventes dos campos de concentração. Escutar o trauma não é uma tarefa fácil; escutar é implicar-se naquilo que, ouvido, é testemunhado, é tornar-se testemunha da testemunha. Escutar a dor do outro significa, antes de tudo, suportá-la e reconhecê-la.

Narrar, seja oralmente ou pela escrita, significa compartilhar. Na perspectiva ferencziana, negar-se a escutar o relato traumático torna o evento ainda mais destrutivo para a vítima. Isso nos leva a conceber a clínica do trauma como um espaço no qual a literalidade da narrativa testemunhal pode ser acolhida e reconhecida. Veremos que, ao final, a literatura de testemunho é uma tentativa de sobrevivência ao traumático, e que, também, é uma tentativa de compartilhar o trauma com o outro.

Em resumo, nosso objetivo é apresentar o testemunho, através da escrita testemunhal, como uma saída para o acontecimento traumático, que nem sempre ocorre pelos processos representativos. Para isso, buscamos ampliar a noção de memória da *Carta 52*, tomando como base, principalmente, os conceitos de neurose traumática, figurabilidade, clivagem e

desmentido. Esses conceitos serão articulados à necessidade de escrever, destacada pelos autores de testemunhos, e à linguagem do sensível, tal como Ferenczi a propõe. Freud e Ferenczi podem nos auxiliar a compreender como a escrita de testemunho, em sua literalidade, é uma forma criativa de lidar com o traumático.

1 – A MEMÓRIA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO

O homem de boa memória não lembra de nada porque não esquece de nada.

(Samuel Beckett)

As lembranças desagradáveis continuam vibrando algures no corpo.

(Sándor Ferenczi)

Giovanni Morelli foi um político, historiador e crítico de arte italiano, que viveu nos anos de 1816 a 1891 e desenvolveu o “método morelliano” de análise de pinturas, descrito em uma série de artigos entre 1874 e 1876³. Tal método consistia em catalogar e examinar minuciosamente os pormenores mais negligenciáveis de várias telas contidas nos museus da Europa. De acordo com Ginzburg (1989), esse trabalho permitiu a Morelli descobrir (e listar) a presença de detalhes que apareciam de forma invariável nas obras de cada pintor estudado. Tais detalhes formavam uma assinatura inconsciente do autor e, naturalmente, passavam despercebidos aos falsificadores. Morelli notou um padrão, que consistia na repetição precisa de certos detalhes como: formato de unhas, lóbulos de orelhas, formas dos dedos, entre outros. A repetição precisa destes detalhes, que variavam em cada pintor, caracterizava um índice, e este era a garantia da autenticidade de uma obra de arte. Tais pormenores repetidos, na visão de Morelli, “traíam” seus autores – originais e falsos – da mesma forma que um criminoso pode ser “traído” por suas impressões digitais.

Nesta perspectiva, o método morelliano não está distante de uma investigação policial, por exemplo: no caso de um investigador encontrar impressões digitais na cena de um crime, elas serão o índice que o ajudará a identificar o criminoso. De um modo semelhante, Morelli descobriu que os pequenos detalhes repetidos pelos autênticos autores eram a chave, o *fio lógico*, para revelar possíveis falsificações em pinturas. Por isso, Ginzburg (1989) pode aproximar Morelli do famoso detetive da literatura inglesa Sherlock Holmes, criado em 1887 por Sir Arthur Conan Doyle. Holmes é um excêntrico detetive, extremamente hábil em desvendar crimes através de pequenos indícios/pistas/detalhes deixados pelo criminoso. Tais pistas, normalmente, passavam despercebidas da polícia inglesa.

Tomemos um exemplo: no livro *Vale do Terror* (Doyle, 1998), Holmes está conversando com o inspetor de polícia Lestrade, com o intuito de reconstituir a entrevista deste com um certo professor chamado Moriarty, que se torna o principal vilão das histórias de

³ Inicialmente, sob o pseudônimo russo de Ivan Lermolieff.

Doyle. Em um dado momento da narrativa, o inspetor faz uma descrição da sala, na casa de Moriarty, onde a entrevista foi realizada. Durante o relato, a descrição de um quadro chama a atenção de Holmes, mas o inspetor não vê nada de suspeito e procura fixar a atenção do detetive em algo que, segundo ele, seria realmente importante. No entanto, Holmes insiste para que Lestrade o descreva, pois o quadro tinha alcançado uma quantia significativa de dinheiro em um leilão realizado em Londres.

Então, emerge a pergunta: como um professor, com pouco salário, poderia ter adquirido uma pintura que valia uma pequena fortuna? Desse modo, entende-se que o oneroso quadro é o índice, a pista que revela algo a mais sobre o professor Moriarty. Holmes o percebe, enquanto Lestrade não vê qualquer importância incriminatória no quadro, exceto quando Holmes explica sua dedução. Assim, Holmes e Morelli conseguem descobrir o autor do crime/falsificador baseados em indícios que, embora estejam perceptíveis, acabam passando despercebidos pela maioria das pessoas.

Finalmente, podemos aproximar Morelli e Holmes de Sigmund Freud. A psicanálise foi originalmente desenvolvida por Freud, como corpo prático e teórico, com o intuito de decifrar o enigma dos sintomas neuróticos (inicialmente da histeria). A narração ou o relato do paciente constitui o centro da investigação freudiana, porque a clínica da histeria revelou que tal enigma se insinua pela palavra falada⁴. Haveria, então, na narração do paciente, na fala manifesta, certos índices que poderiam conduzir à causa latente da histeria, a qual seria o motivo de seu adoecimento. Freud percebe que é através da narrativa do paciente que se dá a transmissão de um desejo, sexual e inconsciente. Este desejo, no entanto, permanece oculto do próprio narrador, descoberta que conduziu Freud a pensar se os sintomas histéricos, e todo sintoma neurótico de um modo geral, não escondiam um desejo sexual, o qual não podia ser realizado devido à moralidade do eu.

A partir disso, Freud (1905/1996) afirma que “os sintomas são a atividade sexual dos doentes” (p. 155), isto é: os sintomas das neuroses de transferência⁵ seriam realizações de desejo disfarçadas. O sintoma que se apresenta, como queixa manifesta na clínica, esconderia sua causa latente, a qual teria cunho sexual. Quando certos desejos são incompatíveis com o eu, têm a entrada barrada na passagem do sistema inconsciente para o pré-consciente – sendo, então, recalçados. Os sintomas constituem o índice/sinal da existência de um conteúdo sexual

⁴ É preciso dar mérito também, neste quesito, a Josef Breuer (médico e fisiologista austríaco), com quem Freud trabalhou durante vários anos e dividiu a autoria do livro *Estudos sobre a Histeria* (1893-95/1996).

⁵ As neuroses de transferência caracterizam-se pelo fato de a libido encontrar-se investida em objetos reais ou da fantasia, em vez de ser redirecionada para o eu. São elas: histeria de angústia, histeria de conversão e neurose obsessiva.

que não é aceito pela moralidade egoica. A partir disso, Freud explica a neurose pela dimensão de um conflito intrapsíquico. Para ele, os sonhos serão pensados e explicados de maneira análoga: como realização (disfarçada, motivo dos sonhos serem tão estranhos) de desejos sexuais inconscientes.

Desse modo, a clínica psicanalítica procura desfazer os sintomas neuróticos partindo da premissa de que eles seriam um substituto de desejos recalcados. Quando alguns conteúdos opostos às aspirações morais egoicas são recalcados significa que o acesso aos sistemas pré-consciente e consciente foi barrado. Uma vez recalcados, tais conteúdos continuam aspirando uma expressão apropriada, procurando disfarçar-se com intuito de não contrariar de todo a moralidade egoica e, ao mesmo tempo, satisfazer o desejo inconsciente. Para que isso seja possível, é firmado um compromisso que procura “apaziguar” o conflito entre dois sistemas psíquicos – o inconsciente (desejo sexual) e o pré-consciente/consciente (moralidade egoica).

Porém, o recalque não impede as representações recalcadas de continuarem a existir no inconsciente, se organizarem e formarem novos derivados com o objetivo de alcançar a descarga via consciente⁶. Nesse sentido, Freud (1900/1996) configura a clínica psicanalítica em torno do método interpretativo, porque é preciso traduzir o material inconsciente, recalcado, de modo que ele possa se tornar consciente. Os sintomas, como os sonhos, são os índices/pistas que nos indicam a existência de determinadas representações recalcadas e do próprio sistema inconsciente. Dada a incompatibilidade entre as instâncias psíquicas, algumas representações inconscientes procuram se ocultar, de modo a disfarçar seus conteúdos, e só se apresentam à consciência distorcidamente, sob a forma de sonhos, sintomas, atos falhos, denegações, para citar alguns exemplos. Porém, há detalhes que traem a sua presença, normalmente detalhes que são repetidos no discurso manifesto e destoam do restante. O psicanalista procura ficar atento (atenção flutuante) à presença destes detalhes, pois sabe que na fala manifesta do paciente há um enigma a ser desvendado.

Freud acreditava que, no sistema inconsciente, haveria uma complexa e intrincada rede de cadeias representativas interligadas, as quais constituíam fios lógicos que conduziriam a determinadas representações sexuais. O sintoma envolveria, portanto, um conteúdo manifesto, ponto no qual o fio lógico “começaria”. Com o desenvolvimento da técnica psicanalítica, o analista poderia seguir o “fio lógico”, até chegar à causa latente, ou seja, a

⁶ O caminho – do inconsciente para o consciente – é pretendido porque o eu procura repetir a vivência de satisfação original. Por exemplo: a fome é um estado de tensão, e, para eliminá-la, é preciso a realização de uma ação específica – buscar alimento no mundo. No entanto, o bebê humano é totalmente despreparado para satisfazer essa necessidade por conta própria. Cabe ao cuidador fornecer o alimento, suprimindo assim a tensão interna causada pela fome. O outro, ao realizar a ação específica, dará lugar à experiência original de satisfação, que será repetida toda vez que um estado de tensão surgir novamente.

representação sexual inconsciente e recalçada, proporcionando a cura às neuroses de transferência.

Notemos que Morelli, Holmes e Freud conseguem perceber pequenas pistas, incongruências nas pinturas, indícios e sintomas, respectivamente, que ligavam os índices a algo para além do aparente. No artigo *Moisés de Michelangelo* (1914/1996), Freud cita Morelli, declarando a influência do método morelliano na história da psicanálise: “seu método de investigação tem estreita relação com a técnica da psicanálise que também está acostumada a adivinhar coisas secretas a partir de aspectos menosprezados ou inobservados” (p. 228). Parece interessante destacar que Morelli, Conan Doyle e Freud eram formados em medicina. Segundo Ginzburg (1989), essa disciplina baseava-se em diagnosticar doenças inacessíveis à observação direta, mas detectáveis pelos sintomas superficiais e certamente não perceptíveis para os leigos. Cada autor criou um destino diferente para o modelo semiótico médico aprendido, embora nos três modelos encontremos uma clara referência ao índice manifesto como a via de conexão com o fio lógico que levaria à causa latente. Encontrada e tratada a causa, os sintomas desapareciam.

Contudo, devemos perguntar se há um limite para esse método investigativo, será ele aplicável a qualquer situação? E quando faltam ou inexistem fios lógicos para seguir?

1.1. E quando não há fios lógicos?

Para começar a esboçar uma possível resposta para essa pergunta, vamos abordar, primeiramente, o conceito de trauma definido por Freud, em 1920, a propósito das neuroses traumáticas. Tal teorização aponta um limite da técnica investigativa por uma verdade latente. A partir da publicação de *Além do Princípio de Prazer* (Freud, 1920/1996), o trauma é caracterizado como uma ruptura na paraexcitação (escudo protetor do aparelho psíquico), causada por estímulos muito fortes que excedem a possibilidade de sua assimilação pelo eu. O susto, tem um papel fundamental no desenvolvimento do trauma, porque descreve um estado de perigo no qual o sujeito encontra-se despreparado para lidar com a situação corrente.

A ausência de prontidão, característica do susto, impossibilita ao eu acionar a defesa básica do aparato psíquico: o investimento do sistema receptivo, que serviria de escudo protetor diante do montante de excitação que chega ao aparato psíquico. O fator surpresa impossibilita o sobreinvestimento⁷ do sistema protetivo; o psiquismo, então, receberia o

⁷ O investimento energético no escudo protetor tem a função de processar os estímulos pulsionais externos ao eu. O sobreinvestimento é um segundo passo e diz respeito a uma reação do eu frente a uma carga excepcional de

excesso de estímulos praticamente sem proteção, rompendo o escudo protetor e ocasionando o trauma. Há aqui uma situação de passividade e desamparo ante o acontecimento traumático. Devido ao fator surpresa, o eu e o aparelho psíquico como um todo, é paralisado, e recebe, por este motivo, o montante de excitação sem poder esboçar uma reação à altura. Em outras palavras, o sujeito é invadido por um excesso de excitações que o submerge e o paralisa, deixando-o em uma situação de desamparo, desencadeando a angústia (automática). Eis o *Schreck*, termo que Freud (1920/1996) usou para se referir ao *terror* ou à forma extrema de angústia que acomete o sujeito em uma situação traumática.

Na ocorrência de um trauma, não há captura ou ligação⁸ da energia pulsional, ou seja, a energia invade o aparato psíquico sem ser processada ou mediada pelo eu, causando uma espécie de curto-circuito. Se houve uma falha na ligação da energia pulsional, isso significa que foi impossível inscrevê-la em traços mnêmicos e representações no sistema inconsciente, que é regido pelo princípio de prazer, motivo pelo qual uma neurose traumática encontra-se fora do domínio do princípio de prazer, conforme a proposta freudiana de 1920. Quando a energia pulsional não pôde ser ligada, isso implica que ela não foi inscrita como traços mnêmicos, cujos elementos seriam fundamentais para a formação da memória na concepção freudiana: sem o traço, não existe memória. A memória, como descrita em *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/1996) e em *Uma nota sobre o bloco mágico* (FREUD, 1925[1924]/1996), é representacional, e este é o fator essencial para a eficácia e aplicação do método interpretativo. Sem representação, sem traços mnêmicos, não há memória e, conseqüentemente, não existem fios lógicos para serem seguidos.

No modelo das neuroses de transferência, a energia pulsional teria sido previamente ligada, permitindo, assim, sua inscrição como traço mnêmico. Apesar das reformulações teóricas de 1920, Freud ainda insiste em considerar que a memória seria sempre representativa.

Fazer traço é representar, é transformar a energia indomada que entra no aparato psíquico em energia ligada. Isso significa que a pulsão é, por assim dizer, “amarrada” em representações. Para que isso ocorra, a energia pulsional deverá ser quebrada em pequenas parcelas pelo escudo protetor. A pulsão, então, é representada por meio de representantes

excitação. É pela ausência de sobreinvestimento no polo receptivo, devido ao fator surpresa, que ocorre uma neurose traumática. O mecanismo de compulsão à repetição é uma tentativa de compensar essa falha.

⁸ Temos duas concepções de *ligação* na obra freudiana. A primeira foi apresentada no *Projeto de 1895* e em *A Interpretação dos Sonhos*, de 1900, nos quais a ligação apresentada ocorre a partir do processo secundário e do sistema pré-consciente. A segunda corresponde à reformulação teórica de 1920 e diz respeito à principal tarefa do aparelho psíquico – ligar a energia pulsional que chega ao aparato. Portanto, a ligação, em 1920, é anterior ao processo primário e ao funcionamento do princípio de prazer.

psíquicos, os quais “são imagens guardadas na memória que reproduzem objetos ou ações as quais a pulsão se liga” (HANNIS, 1999, p. 83). Tais representações formam uma trama ou malha articulável que compõe a memória, traçando conexões (fios lógicos) em uma matriz pela qual circula a energia pulsional. Deste modo, podemos atualizar informações passadas, sejam elas vivenciadas ou fantasiadas, desde que não causem desprazer ao eu. O campo representacional aponta para um dinamismo e uma mobilidade da memória, pois permite a alteração, transformação, deformação e, talvez, o mais importante de todos os processos, o esquecimento de seus conteúdos.

No trauma, entretanto, ocorre algo muito diferente: nos deparamos com uma impossibilidade de representação, porque não houve ligação da energia pulsional. Como consequência, os sujeitos traumatizados são assolados por sonhos e *flash-backs*, contendo *imagens* súbitas e *literais* daquilo que experimentaram. Não há esquecimento do que foi experienciado. Pelo contrário, o acontecimento traumático é revivido ou presentificado sob a forma de uma compulsão à repetição – um mecanismo defensivo, emergencial e automaticamente acionado na ocorrência de uma falha na ligação da energia pulsional. Diante disso, o dispositivo clínico da psicanálise, centrado na interpretação dos representantes pulsionais recalçados, acaba por ser questionado quando estudadas as neuroses traumáticas, já que não haveria qualquer conteúdo oculto a ser interpretado.

A compulsão à repetição traz à tona toda a literalidade da cena traumática, que retorna compulsivamente para o sujeito traumatizado, com exatidão fotográfica. A literalidade, por sua vez, é consequência da não-representação e, deste modo, arruína o método investigativo proposto por Morelli, Holmes e Freud, já que não há pista a ser seguida. Nos casos de neurose traumática, o significado já é dado de antemão pelo sujeito e, portanto, não há *fio lógico* que conduza a uma causa latente inconsciente, pois não há qualquer enigma a ser desvendado, nem mesmo representação inconsciente ou formação de traços mnêmicos.

Tendo em vista o que vimos explanando até aqui, cabe propor mais alguns questionamentos: na ocorrência de uma neurose traumática não teríamos qualquer memória referente ao acontecimento traumático? É necessário sempre ocorrer a ligação da energia pulsional e sua inscrição em representantes para haver memória no aparato psíquico? Poderíamos supor a existência de uma memória referente ao trauma, ou seja, uma memória fora da representação, ou irrepresentável?

Esses questionamentos são intensificados se nos debruçarmos sobre a literatura de testemunho para pensar e questionar tais pontos na teoria psicanalítica. Antes de prosseguir, um esclarecimento às seguintes perguntas se faz necessário: o que é literatura de testemunho?

Do que ela trata? E, principalmente, qual a sua ligação com os assuntos que viemos abordando até aqui?

1.2. A literatura de testemunho, uma breve introdução

A literatura de testemunho teve sua origem após os eventos envolvendo o genocídio judeu – *Shoah*⁹ – nos campos de concentração e extermínio nazistas, que ocorreram durante a Segunda Guerra Mundial. Tratam-se, portanto, de relatos testemunhais daqueles que sobreviveram a acontecimentos traumáticos; estes, como vimos, constituem situações de extrema violência física e psíquica para o sujeito. Na literatura de testemunho, os autores/sobreviventes procuram relatar e denunciar toda a violência sofrida e, também, presenciada. Entendemos que a literatura de testemunho trata, sobretudo, da questão do trauma.

Cientes disso, podemos apresentar dois autores da literatura de testemunho como exemplo: Primo Levi e Tito de Alencar. O primeiro foi um jovem químico judeu que, no ano de 1944, foi feito prisioneiro no norte da Itália e conheceu o horror de *Auschwitz*, campo de extermínio nazista. O segundo foi um jovem frei dominicano brutalmente torturado enquanto era mantido prisioneiro no presídio Tiradentes, em São Paulo, durante a ditadura militar no Brasil. Embora os autores citados pertençam a épocas e contextos diferentes, ambos tiveram seus escritos influenciados diretamente pelos traumas sofridos. Seus relatos nascem, por assim dizer, da experiência traumática da qual foram vítimas, ou melhor, seus testemunhos são escritos por conta do trauma. Notemos que a literatura de testemunho, embora tenha sua origem na *Shoah*, não se resume a este terrível evento. Ela trata, sobretudo, de qualquer situação de violência da qual o autor teria sido vítima. Por isso, está intimamente ligada ao trauma e, conseqüentemente, a não-representação da situação vivida.

Nessa perspectiva, Seligmann-Silva (2008) afirma que a literatura de testemunho, por sua relação com o trauma e o irrepresentável, descortina outra face da literatura, a qual procura tratar de eventos encontrados fora da representação, da simbolização e do sentido. Para sermos mais precisos, ela trata de um evento que resiste a toda e qualquer forma de representação. Nesse caso, presenciemos um paradoxo, pois o autor de um testemunho deverá

⁹ A palavra Holocausto, correntemente usada para designar o genocídio judeu durante a Segunda Grande Guerra Mundial, possui uma conotação religiosa de sacrifício ou imolação (AGAMBEN, 2008). Tal sentido pode conferir um caráter totalmente equivocado do genocídio arquitetado e perpetrado pelos nazistas em seus campos de concentração e extermínio. Neste trabalho, usaremos o termo *Shoah*, que é, geralmente, traduzido por *catástrofe*, termo mais adequado para designar tal acontecimento.

narrar aquilo que é impossível de narrar. É sobre este contrassenso que se ergue a literatura de testemunho, motivo pelo qual ela coloca em evidência uma face da literatura, pautada, principalmente, na literalidade narrativa¹⁰.

A literalidade seria uma das consequências da não-representação que caracteriza todo o trauma. Reside nisso a razão pela qual a narrativa do sobrevivente de um acontecimento traumático – a literatura de testemunho – seria isenta de entrelinhas. A narrativa testemunhal é totalmente diferente da narrativa romanceada que pode ser encontrada nas neuroses de transferência. A literalidade também diz respeito à imensa dificuldade em tentar traduzir ou transpor a experiência traumática em palavras, justamente porque o trauma se encontra fora do simbólico e do sentido (fora dos processos elaborativos). É importante destacar que a literatura de testemunho está centrada no relato de eventos reais, sem ser produto da imaginação ou fantasia do autor. O testemunho não é uma obra de ficção.

Desta forma, a literatura de testemunho também pode ser compreendida como um documento histórico, embora envolva outras questões para além disso como abordaremos adiante. O autor/sobrevivente participou de determinado evento e, por isso, pode testemunhar o que sofreu e presenciou, como é o caso dos relatos escritos durante a Segunda Guerra (Yankel Wiernik, após fugir de *Treblinka*, publica, em 1944, o testemunho *A Year in Treblinka*, denunciando o genocídio judeu no campo de extermínio) e, logo após seu término (Primo Levi – *É isto um homem?*, David Rousset – *Les jours de notre mort*, Robert Antelme – *La especie humana*, todos publicados em 1947, dentre outros). Os eventos ocorridos nos campos de concentração e extermínio foram revelados ao mundo por aqueles que estiveram lá, sobreviveram e puderam contar a sua história.

Por isso, a literatura de testemunho, como pontua Seligmann-Silva (2008), também porta o caráter aglutinador de um grupo de pessoas – judeus –, que sucumbiram nos campos e ganharam voz através dos relatos dos sobreviventes. Ao testemunhar, foi possível denunciar a tentativa de extermínio de uma raça e a barbárie cometida pelos nazistas. De forma análoga, através do testemunho de Tito de Alencar, conhecemos a tortura perpetrada pelo estado brasileiro a presos políticos contrários ao regime militar, principalmente no período designado como “anos de chumbo” da história brasileira. Isso nos mostra que o relato testemunhal é portador da memória ou, como sugere Seligmann-Silva (2008), um “guardião da memória” (p. 2).

¹⁰ A partir do segundo capítulo estaremos retomando e complexificando essas características da literatura de testemunho.

A partir do que vimos até aqui, caberia a pergunta: poderíamos afirmar que o testemunho de um acontecimento traumático, seja ele escrito ou oral, nasce ou provém da memória da vítima? Aqui, voltamos ao impasse de que, mesmo trauma e memória sendo excludentes na perspectiva freudiana, a literatura de testemunho sinaliza a profunda e paradoxal conexão entre ambos.

Essa relação é sinalizada pelos próprios autores da literatura de testemunho. Primo Levi (1990) afirma, em *Os Afogados e os Sobreviventes*, livro que trata de sua experiência em *Auschwitz*: “este livro está embebido de memória” (p. 16). Jean Améry (1995), austríaco cujo nome verdadeiro é Hanns Chaim Mayer, sobreviveu à tortura nazista e, também, aos campos de *Auschwitz e Bergen-Belsen*. O nome foi mudado como uma forma de romper com sua raiz germânica, criando um anagrama, em francês, de seu nome real. Quando foi torturado pela Gestapo¹¹, no forte de *Breendonk*¹², teve seus dois ombros quebrados pelos nazistas por um gancho que içou suas mãos algemadas nas costas: “Produziram-se nos meus ombros um estalo e uma ruptura *que meu corpo até hoje não esqueceu*” (p. 67 itálicos nossos). Algumas páginas adiante, Améry relata: “Assim terminou (a tortura). Mas nunca terminou. *Sigo pendurado, 22 anos depois*, com os braços retorcidos, ofegante e incriminando a mim mesmo. *Não existe esquecimento nesse caso*”. (p. 72-73 itálicos nossos). O relato sobre a tortura de Améry nasce daquilo que o seu corpo não pode ou não conseguiu esquecer.

Isso nos lembra a frase já citada de Jorge Semprun (1995): é da *memória carnal* que trata o seu relato testemunhal. Robert Antelme (2002), sobrevivente de *Gandersheim e Buchenwald*, afirma que era muito difícil encontrar palavras adequadas para narrar “essa experiência que *seguíamos vivendo*, quase todos, *em nossos corpos*” (p. 21 itálicos nossos). A partir desses relatos entendemos que o corpo é frequentemente evocado como lugar de memória na literatura de testemunho. David Rousset (1988) relata sua dura experiência em *Buchenwald*, a partir de cheiros, sons e dores corporais. São das sensações do corpo que emergem grande parte dos relatos. Citamos alguns exemplos de como a literatura de testemunho nos sinaliza a existência de uma memória referente ao traumático, aspecto que nos faz pensar que a memória não poderia ser reduzida à representação. Teríamos, então, uma memória fora da representação psíquica, uma memória relacionada ao corporal, ao sensível? Poderíamos relacionar e articular trauma, corpo e memória?

¹¹ Gestapo: *Geheime Staatspolizei*. Significa: polícia secreta do estado (nazista).

¹² Fortificação de 1906, localizada na Bélgica e usada pelos nazistas como centro de triagem, prisão e tortura de prisioneiros.

Acreditamos que a resposta é afirmativa, mas teremos que construí-la aos poucos, dada a complexidade do tema. Iniciemos por alguns indícios deixados por Freud em uma carta endereçada à Fliess¹³ conhecida como *Carta 52* (1896[1950]/1986), na qual há uma interessante explanação de como a memória é constituída. Buscaremos, ao longo do primeiro capítulo, propor outro tipo de constituição de memória no aparato psíquico, uma memória para além da representação, rastreando-a na obra freudiana.

1.3. A *Carta 52*, revisitada

Freud (1896[1950]/1986), ao iniciar a *Carta 52*, relata a hipótese de que o aparato psíquico tenha se formado por um processo de estratificação, composto por algumas camadas. Assim, uma parte do material que o compõe – os traços mnêmicos e as representações – estariam sujeitos, conforme avançam por essas camadas, a sucessivos rearranjos ou retranscrições. A capacidade de rearranjos dos traços mnêmicos revela a alta seletividade, dinâmica e mutabilidade da memória. No entanto, Freud traz uma importante novidade sobre a memória: “o que há de essencialmente novo em minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, e sim ao longo de diversas vezes, |e| que é registrada em vários tipos de indicações” (Freud, 1896[1950]/1986, p. 208). Esta afirmação abre precedentes para pensarmos que a memória não se resume exclusivamente a formação dos traços mnêmicos.

Neste momento, Freud (1896[1950]/1986) pensava que as modificações ocorridas nas diferentes formas de registro do aparato dariam origem a diferenciações no próprio sistema de memória, as quais estariam relacionadas às operações psíquicas referentes à determinadas épocas da vida. De tempos em tempos, ou na passagem de uma época para outra (por exemplo: da infância para a puberdade), haveria uma tradução do material mnêmico para outra camada, garantindo a este material novos sentidos. Com isso, Freud indica uma espécie de “processo evolutivo” no sistema de memória, que iria se complexificando ao longo do desenvolvimento do sujeito e à medida em que os registros mnêmicos fossem inscritos e transcritos.

Antes de apresentarmos o esquema do aparelho de memória da *Carta da 52* é preciso destacar que, neste período (1893-1897), Freud acreditava que o trauma desencadeador da histeria seria factual. O fundador da psicanálise estava desenvolvendo a *teoria da sedução*, com a qual procurava solucionar o mistério dos sintomas histéricos. Tal teoria baseava-se na

¹³ Médico alemão otorrinolaringologista, que, entre 1887 e 1902, teve uma vasta correspondência e influência na pré-história da psicanálise com Freud.

hipótese de que o sujeito havia sofrido uma irritação real (um abuso sexual) nos órgãos genitais durante a infância. A cena do abuso seria gravada na memória, mas não tinha, neste primeiro tempo, característica de trauma devido a imaturidade sexual da criança. Cabe lembrar que Freud, nesta época, ainda não dispunha do conceito de sexualidade infantil, logo o desejo sexual (ligado à intenção sexual genital) era restrito ao adulto. Portanto, somente após a puberdade, a cena de abuso ganharia *sentido* para, então, ser compreendida dentro do âmbito sexual.

Desse modo, após o advento da puberdade, *as lembranças* do abuso sexual poderiam adquirir caráter traumático para o sujeito e configurar o segundo tempo do trauma, denominado *a posteriori*. Por este motivo, a histeria era desencadeada pelas lembranças do abuso sexual e não pelo acontecimento em si. É o que nos indica a emblemática frase do artigo *Comunicação Preliminar* (FREUD; BREUER, 1893/1996): “Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (p. 43). Não obstante, reviver o abuso sofrido passivamente, sob a forma de lembranças, após a maturação sexual, conferia o valor de trauma à histeria. Temos, então, nesta configuração, um adulto desejante e perverso, que exerce uma força externa sobre uma criança frágil, não desejante e sexualmente imatura. Após a puberdade, um acontecimento fortuito pode despertar a lembrança do abuso, devido à mobilidade e plasticidade das cadeias representativas inconscientes, produzindo, assim, um efeito traumático.

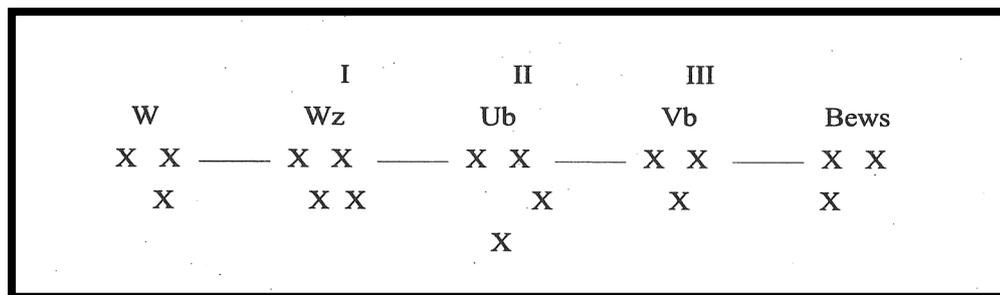
Entretanto, em meados de 1897, a teoria da sedução é descartada. Freud passa a considerar que os supostos abusos sofridos na infância e relatados por seus pacientes não correspondiam necessariamente à realidade; mas, na maioria dos casos, tinham relação com situações fantasiadas pelos pacientes. Com a teoria da sedução deixada de lado, a primeira tópica é descortinada e a fantasia ganha lugar de destaque na produção das neuroses. A realidade factual cede lugar a um fator interno – a realidade psíquica referente aos desejos e fantasias inconscientes, ambos de cunho sexual. A partir dessa configuração, a fantasia acaba por ganhar mais relevo do que a realidade objetiva no pensamento freudiano.

A histeria e as neuroses de transferência, por exemplo, passam a ser pensadas como a expressão do embate entre o desejo sexual e a moralidade egoica. Assim, a dimensão factual e a realidade passam para o segundo plano, no pensamento freudiano, e acabam limitando, por um lado, a concepção de um trauma proveniente de um acontecimento da realidade externa e, por outro, abrindo novas possibilidades para explicar a neurose a partir do conflito entre a pulsão sexual e a pulsão do eu ou de autoconservação. Essa reformulação não significa que a realidade externa e a fantasia sejam desconexas, pelo contrário, há implicação de uma sobre a

outra. De forma que a apreensão da realidade externa não é ausentada de fantasia; nem a fantasia abstrai-se totalmente da realidade externa para constituir-se. O deslocamento do externo para o interno, levará, conseqüentemente, a um modelo explicativo de neurose, no qual a representação do pulsional seria a peça chave.

Tendo em vista essas questões, podemos analisar a Figura 1, que apresenta o esquema proposto por Freud (1896[1950]/1986), na *Carta 52*, em que é esboçada sua hipótese sobre a formação da memória:

Figura 1 – Esquema hipotético da formação da memória segundo Freud



Nesse esquema, temos: (1) *W (Wahrnehmungen) Percepção* – responsável pela recepção dos estímulos sentidos pelo aparato. A consciência se liga à percepção por conexões neuronais, mas não retém nenhum traço do que aconteceu, Freud considera memória, percepção e consciência excludentes; (2) *Wz (Wahrnehmungszeichen) Signo/índice de percepção* – é o primeiro registro mnêmico dessas percepções, ainda inacessíveis à consciência e orientadas por associações de simultaneidade. Seria o registro mnemônico causado pela sensação do estímulo no aparato. A sensação causa uma impressão (uma espécie de marca correspondente à sensação), que é o primeiro registro mnemônico inscrito (*Niederschriften* – inscrição) do aparato psíquico; (3) *Ub (Unbewusstsein) Inconsciência* – “é o segundo registro, disposto de acordo com outras relações, talvez causais” (Freud, 1896[1950]/1986, p. 209). Aqui, temos *outra inscrição*; agora, dos signos/índices de percepção (impressões) como traços mnêmicos, ainda inacessíveis à consciência. A representação de coisa seria formada neste registro, a partir das vastas redes e tramas de traços mnêmicos inscritos; (4) *Vb (Vorbewusstsein) Pré-consciência* – nele ocorre o terceiro registro (*Umschrift* – transcrição) que permite ligar a representação-de-coisa à representação-de-palavra, tornando o acesso à consciência possível de acordo com certas regras. Esse sistema corresponderia ao registro do eu, já que, a partir do pré-consciente, a energia livre ou móvel

seria inibida (ligada) e assumiria formas mais estáveis; (5) *Bew* (*Bewusstsein*) Consciência, registro não citado por Freud na descrição do esquema, mas que podemos considerar como o destino final do estímulo pulsional para conseguir efetuar a descarga sobre algum objeto. É preciso destacar que o eu também abrange largamente esse sistema.

Uma diferenciação mais atenta se faz necessária entre *W* (*Wahrnehmungen*) percepção e *Wz* (*Wahrnehmungszeichen*) impressões ou signos/índices de percepção. Tomemos um exemplo: A luz de uma lanterna que incide sobre os olhos de um sujeito. A percepção (*W*) diz respeito à visualização da luz emitida pela lanterna. A incidência da luz de forma direta sobre os olhos, ao ser percebida, provoca uma *sensação* desconfortável, seguida de uma rápida cegueira devido a exposição repentina e massiva de luz. A luz, portanto, é estímulo (visual) que causa uma sensação no órgão sensorial receptor – olho; a partir de então, é possível, ao aparato, realizar o registro dessa sensação. A sensação, provocada pela percepção da luz, causa uma espécie de “ranhura” ou marca no aparato, ou melhor, uma impressão (*Wz*) ou um índice daquilo que foi percebido, formando o primeiro registro mnêmico. Notemos que a percepção e o registro desta percepção são processos diferentes. O primeiro (*W*) percebe os estímulos por meio de sensações, mas nada retém dele, o segundo (*Wz*) é o registro das sensações, denominado de impressão ou índice/signo de percepção. Garcia-Roza (1991) corrobora nosso ponto de vista:

Se tomarmos como referência o esquema apresentado por Freud na *Carta 52*, creio que não resta nenhuma alternativa senão a de fazer corresponder a impressão aos *Wahrnehmungszeichen* (signos ou índices de percepção), entendidos estes como signos isolados, *não ligados*, e fazer corresponder os traços (mnêmicos) às inscrições destes signos (de percepção) no sistema inconsciente (p.57, *itálicos* nossos).

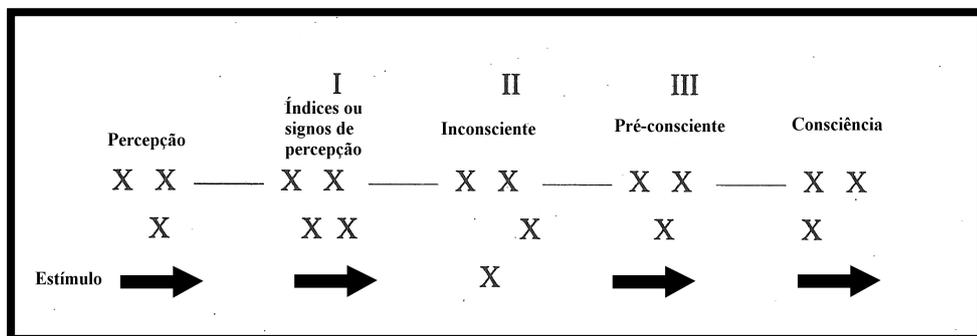
Essa diferenciação é importante para destacar que se encontra esboçado em Freud um registro de memória (impressão ou índice/signo de percepção) que, inicialmente, não seria ligado e, portanto, estaria fora do registro inconsciente. Temos, então, na *Carta 52*, uma ressalva à perspectiva freudiana mais difundida, de que a memória é formada exclusivamente por traços mnêmicos. Contudo, de acordo com o esquema, retirado da *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986), para o estímulo pulsional ter acesso à consciência, é preciso que ele passe, obrigatoriamente, por todos os registros e camadas citados acima, pois a percepção e a consciência, mesmo conectadas por vias neuronais, estariam em polos opostos. Tal disposição implica que o estímulo pulsional, na concepção freudiana, seria necessariamente inscrito

como traços mnêmicos. Em outras palavras, todo estímulo, em um dado momento, será representado.

Para que um estímulo pulsional se torne consciente, precisaria, primeiro, ser ligado ou amarrado a representações. Torná-lo consciente seria a última etapa de um longo processo de elaboração, organização e reorganização dos traços mnêmicos e das representações. No final dessa jornada pelas camadas do aparato psíquico, devido à série de inscrições e transcrições que fazem parte do processo, nossas recordações estariam distantes daquilo que foi vivenciado originalmente (CAROPRESO, 2006). É o que Freud (1900/1996) propõe ao afirmar: “quando as lembranças voltam a se tornar conscientes, não exibem nenhuma qualidade sensorial, ou mostram uma qualidade sensorial ínfima se comparada às percepções” (p. 570). Tal afirmação nos permite assegurar que a memória representacional, composta de traços mnêmicos, *nunca* é literal. São as impressões ou os índices/signos de percepção que guardam maior proximidade com o que foi realmente experienciado.

Por ora, voltemos ao esquema da *Carta 52*, conforme a Figura 2:

Figura 2 – Esquema da *Carta 52*



Os algarismos romanos I, II e III, escritos sobre índices/signos de percepção (*Wz*), inconsciência (*Ub*) e pré-consciente (*Vb*), respectivamente, dizem respeito às inscrições e transcrições sofridas pelos registros de memória ao avançar pelas camadas do aparato psíquico.

É importante ressaltar que Freud usa a palavra *Niederschrift* (inscrição) para tratar do primeiro registro mnemônico no aparato psíquico – a impressão ou o signo/índice de percepção. Tal definição poderia causar confusão ao leitor, já que, normalmente, o termo inscrição é usado como sinônimo de ligação da energia pulsional. Observemos que os índices/signos de percepção estão dispostos, no esquema da *Carta 52*, em uma posição anterior à inconsciência (que virá a ser o sistema inconsciente a partir de 1900). Para formar

um traço mnêmico, é preciso que a impressão ou o índice/signo de percepção sofra uma *segunda* inscrição; essa lhe garantirá acesso à inconsciência. Temos, então, *duas inscrições distintas*: 1) impressão ou índice/signo de percepção, que se origina da sensação causada pelo estímulo pulsional no aparato; 2) traços mnêmicos, que se originam de uma segunda inscrição ou de um segundo registro no aparato, correspondente à inscrição das impressões. Supomos que a ligação do pulsional ocorra a partir dessa segunda inscrição ou registro e não ocorra na primeira, como veremos nos próximos tópicos.

Cabe destacar que, em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900/1996) não faz qualquer referência aos índices/signos de percepções. A partir de 1900, entende-se que toda impressão será convertida em traço, ou melhor: todo traço é traço de uma impressão, mas esta não ocupará mais o lugar de formação mnemônica diferenciada, como na *Carta 52*. A memória, a partir de 1900, será representativa e inconsciente, exclusivamente formada por traços mnêmicos.

No entanto, passados 20 anos da publicação de *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), Freud (1920/2006) afirma que o estímulo pulsional precisa ser contido e quebrado em pequenas parcelas pelo escudo ou tela protetora do aparato psíquico – o escudo “faz com que as energias do mundo exterior só possam transmitir às próximas camadas (...) apenas uma pequena parcela de sua intensidade” (p. 152). Caso o escudo protetor falhe em sua tarefa, o estímulo adentraria o aparato psíquico com seu potencial energético pleno, provocando uma *sensação* de grande intensidade e, conseqüentemente, uma *impressão* igualmente intensa seria registrada.

Em 1920, o trauma seria decorrente de uma falha (do aparato psíquico e do eu) em ligar a energia pulsional. Nesta perspectiva, não haveria registro de memória do acontecimento traumático, já que a memória seria composta exclusivamente por traços mnêmicos. Contrariando essa posição, pensamos que haveria formação de memória referente ao acontecimento traumático, uma memória que não seria composta de traços mnêmicos e, também, *não corresponderia ao avesso da memória representativa*. Por esse motivo, recorreremos ao modelo de aparelho de memória proposto na *Carta 52*, para pensar uma memória que estaria além da representação.

Em nossa opinião, o trauma implica a não efetuação da segunda inscrição ou registro (que origina os traços mnêmicos). Então, o estímulo pulsional só pode ser registrado, ou inscrito, conforme o termo usado por Freud na *Carta 52*, como uma *impressão muito forte* (FREUD, 1920/1996), sem poder ser inscrito como traço mnêmico. A energia pulsional, referente ao acontecimento traumático, permanece, portanto, indomada ou não-representada

no psiquismo. Lembremos que a impressão é anterior à formação dos traços mnêmicos e da representação, mas é posterior à sensação. Na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1996), a impressão é descrita como sinônimo dos índices/signos de percepção, os quais consistiriam como uma formação de memória. Com isso, descortina-se a possibilidade de pensar uma memória não vinculada à representação, cujos elementos (impressões ou índices/signos de percepção indomados) estariam fora de alcance do recalçamento e do princípio de prazer.

1.4. A memória na obra freudiana para além da representação

Freud, em *Além do Princípio de Prazer* (1920), faz referência a *impressões* muito fortes e ao fator surpresa como responsáveis pelo desenvolvimento das neuroses traumáticas. Dada a ausência da angústia-sinal, responsável pelo superinvestimento do polo perceptivo, para receber e ligar as excitações, o aparato psíquico é inundado por uma impressão excessiva, que não se constitui como traço mnêmico. Tendo as portas fechadas à representação, o único destino dado para a impressão indomada seria a descarga sem a mediação egoica, através do mecanismo de compulsão à repetição. Tal noção nos permite atualizar o esquema da *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986) e propor as impressões ou índice/signo de percepção como: impressões indomadas, provenientes do choque traumático, não inscritas no sistema inconsciente e, portanto, como uma não-representação.

A sensação perceptual vai ser inscrita como impressão no psiquismo e, a partir de então, poderá ter dois destinos diferentes. (1) Pode ser inscrita no sistema inconsciente, formando os traços mnêmicos e, para que isso ocorra, a impressão precisa ser ligada e, somente assim, poderá ser inscrita (segunda inscrição da *Carta 52*) como representação no sistema inconsciente. (2) Pode permanecer como impressão ou índice/signo de percepção e, neste caso, as impressões não podem sofrer a segunda inscrição (ligação) para formar os traços mnêmicos. Por conta disso, são impedidas de avançar para o sistema inconsciente e permanecem como impressões desregradas ou indomadas (não-ligadas) no aparato psíquico.

Há importantes implicações a partir dessa diferenciação. As impressões indomadas caracterizam-se: (1) por não serem maleáveis ou capazes de modificações; (2) não são passíveis de recalçamento; (3) não fazerem parte do processo primário e (4) não serem regidas pelo princípio de prazer. As impressões não-ligadas são provenientes da ocorrência de uma neurose traumática, persistindo no psiquismo como uma memória literal e isenta de entrelinhas. De acordo com nossa concepção, as impressões indomadas constituem memórias congeladas, incapazes de sofrer rearranjos e transcrições, como ocorre nos processos

representativos, e, devido a sua proximidade com o polo perceptivo, podem atingir a consciência, mesmo sem terem sido ligadas. No entanto, como isso seria possível se percepção e consciência estão em polos opostos, de acordo com a *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986)? Para atingir a consciência, o estímulo não deveria passar por todo o esquema proposto em 1896, ou seja, precisaria necessariamente ser representado?

Tendo em vista algumas reformulações ocorridas na teoria freudiana, a partir de *Além do Princípio de Prazer* (1920/1996), esse impasse pode ser solucionado. Muito embora, na *Carta 39*, também endereçada a Fliess, escrita em janeiro de 1896 (anterior a *Carta 52*, de dezembro de 1896), Freud chega a aludir que os processos de percepção poderiam envolver a consciência, sem que tivessem de passar por todos os processos de inscrições e transcrições, mas, para isso, os dois precisariam estar no mesmo polo. Tal fato caracterizou-se como um grande problema, porque Freud seria obrigado a admitir que as impressões ou índices/signos de percepção poderiam atingir a consciência antes de serem representados. Para contornar essa complicação, Freud desenvolveu o esquema da *Carta 52* e, posteriormente, em 1900, em *A Interpretação dos Sonhos*, outros esquemas, que retomam os de 1896, nos quais percepção e consciência estão polos opostos.

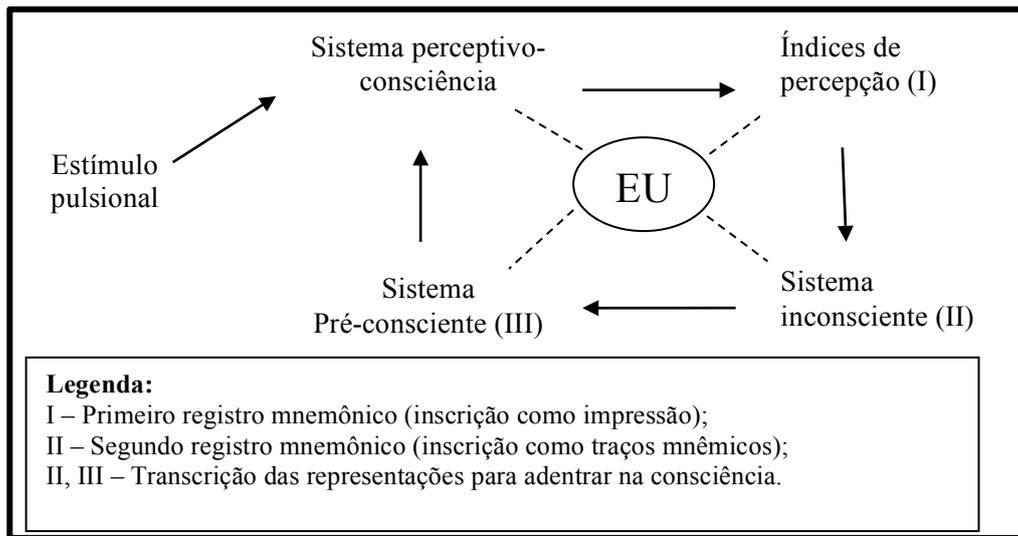
A ideia aludida na *Carta 39* parece retornar em dois momentos: 1) 1919¹⁴, em uma nota de rodapé, no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), no qual Freud unifica o polo perceptivo com o da consciência; 2) 1920, ao propor o modelo metafórico da vesícula viva, com vistas a explicar a dinâmica de funcionamento do aparato psíquico.

Neste período, devido a segunda teoria do trauma, Freud é obrigado a colocar percepção e consciência no mesmo polo, formando um único sistema (percepção-consciência). A partir dessa reformulação, a consciência reproduz percepções de excitações oriundas do mundo externo e sentimentos de prazer e desprazer que só podem surgir no interior do aparelho psíquico. Ademais, a compulsão à repetição da cena traumática, muito comum nos pacientes traumatizados, era um indicativo de que elementos não ligados tinham acesso ao sistema consciente. “Assim, é possível atribuir ao sistema *Pcpt-Cs* uma posição no espaço. Ele deve ficar na linha fronteira entre o exterior e o interior” (FREUD, 1920/1996, p. 35). Ao unir os polos perceptivo e consciente em um só sistema (*Pcpt-Cs*), toda impressão (índice/signo de percepção) é capaz de atingir a consciência e ser percebida pelo eu, sem ter sido representada.

¹⁴ Neste período, Freud já estava escrevendo *Além do Princípio de Prazer* e, portanto já dispunha das ideias ali apresentadas.

Agora, dispomos das ferramentas necessárias para exemplificar as duas formas de memória, representativa e traumática (não-representativa), a partir de nossa releitura da *Carta 52*, sob a forma de esquemas, conforme Figura 3:

Figura 3 – Excitação pulsional ligada



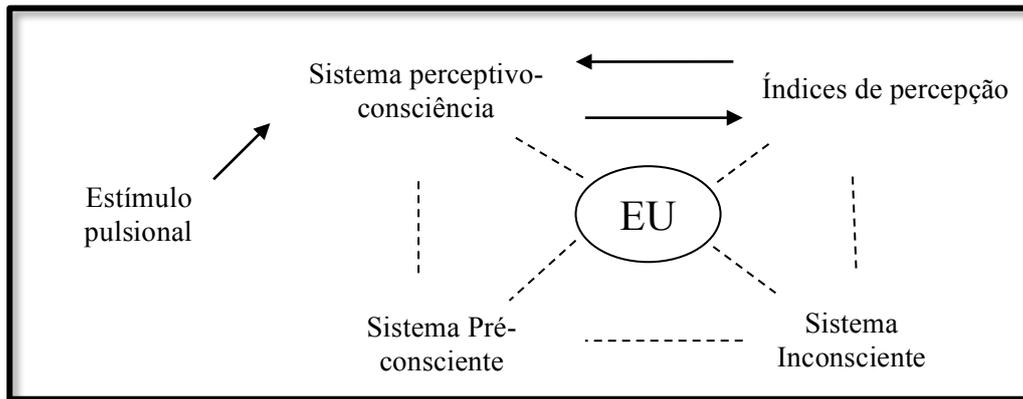
O esquema¹⁵ da Figura 3 trata dos estímulos pulsionais que puderam ser ligados, nesse caso, eles podem circular por todos os registros e sistemas do aparato e levar em conta as regras de cada um e, finalmente, desembocar outra vez na consciência. Eis o caminho da excitação pulsional (indicado pelas setas da Figura 3): 1) o estímulo primeiro é percebido pelo sistema perceptivo-consciente; 2) a sensação desta percepção é registrada como impressão ou índice/signo de percepção; 3) a impressão é ligada e inscrita como traço mnêmico no sistema inconsciente, forma as representações de coisa e fica sob a regência do princípio de prazer e do processo primário; 4) a partir daí, o traço pode sofrer novas transcrições que lhe garantem acesso ao pré-consciente. “Quanto ao sistema *Pcs*, este surge quando essa representação-de-coisa, ao ser vinculada às representações-de-palavra que lhes correspondem, recebe uma camada de sobreinvestimento de carga” (FREUD, 1915/2006, p. 49). Tal sobreinvestimento é o fator que leva a uma organização psíquica mais estável e possibilita a substituição do processo primário pelo secundário no sistema pré-consciente. Neste, vigoram as regras do princípio de realidade e, sendo esta respeitada, teríamos a representação-de-objeto

¹⁵ Uma pequena ressalva, os esquemas aqui apresentados devem ser levados em consideração junto com todo o desenvolvimento explicativo de nosso texto. Caso contrário teríamos um visão extremamente simplista dos processos formadores da memória representativa e não-representativa. Uma vez que os esquemas, de uma forma geral, tendem a condensar o que vem sendo exposto teoricamente.

(representação-de-coisa acrescida da representação-de-palavra) e o acesso, novamente, ao 5) sistema perceptivo-consciência, sendo possível a descarga sobre o objeto de desejo.

No entanto, baseado na reformulação teórica de 1920, temos outra forma de condução da energia pulsional no aparato psíquico, conforme apresentado na Figura 4.

Figura 4 – Excitação pulsional não-ligada



Neste caso, trata-se da energia pulsional que não pode ser quebrada em menores parcelas devido ao fator surpresa, acarreta uma falha no sobreinvestimento do escudo protetor, de forma que a excitação invade o aparato com plena intensidade, causando uma sensação extremamente poderosa no sistema perceptivo-consciência, e tal sensação é registrada como uma impressão (índice/signo de percepção). Como consequência, a impressão não pode sofrer a segunda inscrição, não pode ser ligada, porque o eu não dispõe de energia suficiente para realizar um contra-investimento à altura do acontecimento traumático. Portanto, a impressão de ordem traumática não pode ser inscrita como traço mnêmico e adentrar o sistema inconsciente, ela permanece no aparato psíquico como uma impressão indomada. Notemos, pelas setas do esquema da Figura 4, que não há trânsito para o interior dos outros sistemas psíquicos, mas apenas no sentido: sistema perceptivo-consciência – impressões ou índices/signos de percepção – sistema perceptivo-consciência.

A partir do que foi exposto podemos supor que há uma memória constituída de impressões que não puderam ser ligadas. *Acreditamos que tal memória estaria localizada “entre” o sistema perceptivo-consciente e o sistema inconsciente*, uma vez que o primeiro não poderia guardar informações da passagem do estímulo, como Freud sustenta, desde o *Projeto de 1895*, até o final de sua obra. Caso contrário, a cada novo registro, a capacidade perceptiva do sistema em questão seria reduzida, até acabar. Contudo, ao mesmo tempo, não

pode ser inconsciente, pois não houve ligação das impressões, como vimos. *Supomos, então, que a memória traumática estaria, muito provavelmente, em um lugar fronteiro entre estes sistemas.*

Na ocorrência de uma neurose traumática, o trânsito da impressão indomada se dá na direção do sistema perceptivo-consciência, como esboçado no esquema acima. Sendo assim, o acesso à consciência ocorre de forma direta, como uma presentificação da experiência que a originou, se expressando através de “lembranças ultraclaras” (FREUD, 1937/1996). Em *Construções em Análise* (1937/1996), Freud propôs a retomada de elementos fragmentários de memória; a tarefa do analista seria, a partir destes fragmentos, construir ou completar certo evento que foi soterrado há muito tempo. Algumas análises impressionaram Freud, porque, após a comunicação de uma construção apropriada, alguns pacientes recordaram, com nitidez anormal, pormenores relativos ao tema abordado.

Tais “lembranças” foram nomeadas pelos próprios pacientes como *ultraclaras*, pois eram constituídas de imagens muito nítidas, vivas e abundantemente detalhadas, que se diferenciavam das demais lembranças e recordações. Retomemos que as recordações referentes à memória representativa, diferente da memória traumática, nunca são literais. Notemos que tanto nos sonhos das neuroses traumáticas como nos *flashbacks*, nos deparamos, também, com “lembranças ultraclaras”. As “lembranças” referentes à neurose traumática também têm como característica imagens muito nítidas e literais do acontecimento traumático, que aparecem na consciência de maneira independente da vontade do sujeito.

Por essa correlação, usaremos a expressão “lembranças ultraclaras” daqui em diante para nos referirmos às impressões traumáticas que retornam compulsivamente ao sujeito. Obviamente, não se deve confundir o termo “lembranças ultraclaras” com as lembranças referidas à rememoração ou recordação; pois estas dizem respeito aos processos representativos e são, normalmente, referentes aos casos de neuroses de transferências enquanto aquelas, se referem as presentificações totalmente isentas de entrelinhas ou enigmas provenientes do trauma. Trata-se de uma atualização literal da cena traumática, portanto, do susto e do terror que a caracterizam.

Para melhor exemplificar as “lembranças ultraclaras”, podemos citar Funes, personagem criado por Borges (1970) e que tinha uma memória prodigiosa, nada lhe escapava, nenhum detalhe ou sensação – “essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada às sensações musculares, térmicas, etc” (p. 94). Assim, por nada lhe escapar – não havia esquecimento –, sua excelente memória era seu tormento. Funes preferia ficar em uma sala escura, fugindo das sensações perceptivas insuportáveis, decorrentes de um

sistema perceptivo-consciente do qual nada escapava. Funes captava a realidade em todos seus detalhes – daí cada lembrança era ultraclara, riquíssima em detalhamentos sinestésicos, cenestésicos e cinestésicos; e, por isso, insuportável. Para descrever o que se passou em um dia ele necessitava exatamente de outro dia, tudo era *reproduzido* no tempo exato em que fora vivido; para ele era impossível esquecer. A memória traumática, por ser literal, também possui tais características. Primo Levi narra o surpreendente nível de detalhamento com os quais suas memórias referentes à *Auschwitz* foram conservadas:

As recordações do meu cativo estão muito mais vivas e detalhadas do que qualquer outra coisa que aconteceu antes ou depois. Conservo uma memória visual e acústica das experiências de lá que não consigo explicar [...] ficaram-me gravadas na mente, como se estivessem numa fita magnética, frases em línguas que não conheço, em polonês ou em húngaro; ao repeti-las a poloneses e húngaros, me disseram que tais frases tem sentido. (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 36)¹⁶

A memória traumática é tão nítida e vívida que as frases em línguas desconhecidas podem ser reproduzidas com exatidão. Ademais, Levi afirma que essas memórias são diferentes das outras vivências de sua vida, por isso, as descreve como gravadas em uma fita magnética, referindo-se à literalidade com que foram conservadas. Levi (1998) cita, em pelo menos duas entrevistas, no livro *Entrevistas y conversaciones*, uma frase de um amigo que define bem as lembranças referentes ao *Lager*¹⁷ e as demais recordações precedentes e procedentes: “Tuas recordações de antes e depois são em preto e branco; as de *Auschwitz* e da viagem de regresso são em cores (*tecnicolor*)” (p. 77). Essa declaração aponta a vivacidade que caracteriza a memória traumática. Jorge Semprun (1973), sobrevivente do campo de concentração de Buchenwald, relata sobre a nitidez de certas “lembranças” da viagem de deportação para o campo: “ao longo dos anos, é preciso dizer, lembranças me assaltaram, às vezes, com uma perfeita precisão, surgindo do esquecimento voluntário desta viagem, com a perfeição polida dos diamantes, que nada pode atingir” (p. 95). Mesmo ao fazer força para esquecer tais eventos, eles retornam com extrema exatidão e detalhamento. Não é por acaso que Semprun usa o diamante (cristal mais duro e resistente catalogado) para se referir à literalidade com que as suas memórias do *Lager* foram conservadas.

Helga Weiss (2013), sobrevivente de vários campos de concentração nazistas, escreve, em 2012, sobre a clareza de suas recordações enquanto prisioneira: “Minha prioridade, o mais fundamental para mim, eram os fatos e as experiências, e disso eu me recordo com bastante

¹⁶ Essas citações de Primo Levi foram retiradas do livro *O que resta de Auschwitz*, de Giorgio Agamben (2008). Elas aparecem somente na versão italiana de *Entrevistas e Conversações*, que é uma coletânea de entrevistas de Levi. Porém, esse trecho não consta na versão espanhola.

¹⁷ Campo de concentração.

precisão até hoje” (p. 25). Imre Kertész (2004), foi deportado para *Auschwitz* em 1944, com quinze anos de idade e, depois, para *Buchenwald*, de onde foi libertado em 1945. Ao regressar para a Hungria, seu país natal, dedicou a vida para escrever sobre a *Shoah*, e afirmou: “Nos meus escritos, o Holocausto nunca apareceu no passado” (p. 16), porque, para ele, a vivacidade de suas “lembranças” faziam com que os eventos nunca perdessem a força. Em outro contexto, Luiz Alberto Mendes (2001), ao assistir um colega de cela suicidar-se diante do desespero de ter sido escolhido para ser torturado pela polícia, relata: “nunca mais esqueço aquela poça de sangue na entrada do xadrez, acho que está fotografada para o resto da vida, como uma tatuagem” (p. 301). Ao que parece, o acontecimento traumático é conservado, na memória do sobrevivente, como um pedaço da própria realidade, recortada no momento do trauma, o que torna muito difícil ao sobrevivente tomar distância do acontecimento, isto é, enfraquecê-lo.

Vale ressaltar que as “lembranças ultraclaras” foram descritas por Freud (1937/1996) como algo próximo das alucinações¹⁸ e, por isso, seriam constituídas de forma semelhante aos sonhos. A relação entre “lembranças ultraclaras” e as alucinações nos interessam, porque, em uma neurose traumática, há sonhos e *flashbacks* que funcionam como as alucinações. Não esqueçamos que Freud refere-se ao aparato neuronal, em 1895, e ao psíquico, em 1900, como um aparelho de alucinar, tendo em vista a experiência primária de satisfação. Esta consiste no apaziguamento de uma tensão interna criada por uma necessidade¹⁹ (fome e satisfação, a partir da amamentação materna, por exemplo). Ao ser completada essa operação, uma memória referida a descarga da excitação é produzida, a satisfação, então, é vinculada à imagem do objeto (seio) que a proporcionou.

Quando o estado de tensão (fome) surgir novamente, a imagem do objeto será reinvestida internamente, produzindo algo análogo a percepção, que Freud designa como uma alucinação. Caberá ao eu diferenciar o que é lembrança e investir no que é real. Porém, como destaca Herzog (2011), tanto a satisfação real como a alucinatória estão na base da constituição do desejo, fazendo com que o aparelho psíquico seja, antes de tudo, um aparelho de alucinar, capaz de produzir figuras ou imagens do que foi percebido de forma alucinatória.

¹⁸ Ferenczi (1932/2011), curiosamente, pontuou algo praticamente idêntico cerca de 5 anos antes de Freud, as palavras de Ferenczi “As manifestações que qualificarei de impressionantes, as repetições quase alucinatórias de eventos traumáticos, que começavam a acumular na minha prática” (p. 111). São palavras da comunicação *Confusão de línguas entre crianças e adultos*, feita no congresso de *Wiesbaden* em Setembro de 1932. Comunicação que Freud previamente leu e condenou. Chegou a pedir a Ferenczi que se abstinhasse de qualquer publicação até ter reconsiderado as posições que expressava no artigo. Ao que parece, Freud rendeu-se a elas em 1937, ao menos em parte.

¹⁹ Freud (1905/1996) indica que a pulsão, inicialmente, apoia-se numa das atividades ou funções que servem à preservação da vida, e só depois tornam-se independentes dela.

Tendo em vista essas questões, vamos nos ater no processo de formação do sonho (que é uma espécie de alucinação), buscando tornar clara a relação entre os sonhos, a alucinação e as “lembranças ultraclaras”.

1.5. Introdução do conceito de figurabilidade e de problemas nos esquemas de aparato psíquico de *A Interpretação dos Sonhos*

Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900/1996) afirma que, no sono, o pensamento é transformado em imagens sensoriais pelo trabalho do sonho. Neste processo, a matéria prima dos sonhos – o desejo inconsciente²⁰ – seria transformada, alucinatoriamente, em seu produto – realização do desejo. Para que isso aconteça, seria preciso um vasto e complexo trabalho em disfarçar o desejo, quando este fosse incompatível com o eu do próprio sonhador. Como o sonho é basicamente composto de imagens, tudo começa com a transformação das palavras, usadas comumente durante a vigília, em imagens sensoriais, através da consideração pela figurabilidade (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*).

O conceito de figurabilidade aparece no capítulo VI de *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996) para descrever uma das formas a que são submetidos os pensamentos durante o sono. Freud (1900/1996) indica que nossos pensamentos originam-se justamente de imagens sensoriais que, por sua vez, são originárias das impressões. Se recorrermos ao esquema da *Carta 52*, lembraremos que as impressões correspondem, na verdade, aos índices/signos de percepção. Entretanto, em *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), as impressões não possuem o mesmo estatuto da *Carta 52*. Toda impressão necessariamente já foi inscrita como traço mnêmico, motivo pelo qual pode sofrer toda sorte de deformações oníricas, tornando os sonhos, na maioria das vezes, bastante estranhos. Tais deformações têm a finalidade de não tornar o desejo evidente para o sujeito que sonha.

Se o sonho fosse literal e o desejo fosse realizado sem qualquer disfarce, isso só faria o sujeito acordar tomado pela angústia. Portanto, disfarçar o desejo sexual evita o despertar. Para Freud (1900/1996), o sonho, antes de tudo, é o guardião do sono. O desejo acaba “aparecendo” disfarçado graças à mobilidade e plasticidade dos processos representativos, que também garantem a diversidade onírica. Sem ela, teríamos sempre o mesmo sonho, referente a determinado desejo correspondente. Trata-se de algo muito diverso dos sonhos

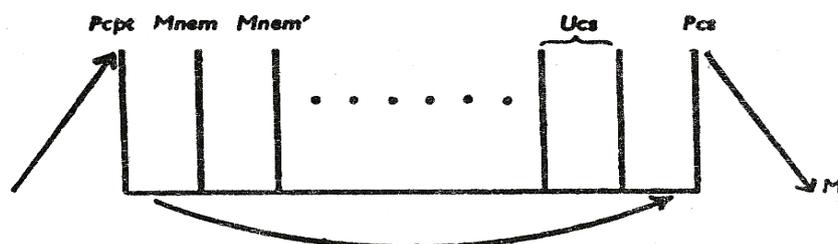
²⁰ Nem só o desejo sexual inconsciente é o impulsionador dos sonhos, Freud (1900/1996) observou que tarefas cotidianas interrompidas ou não realizadas também podem ser concretizadas pelo sonho.

compulsivamente repetidos, encontrados nos casos de neurose traumática, pois neles não há qualquer mobilidade ou disfarce das impressões traumáticas.

Todavia, por ora, vamos focar nossa atenção na transformação dos pensamentos em imagens sensoriais. Ela só é possível porque a excitação, durante o sono, tem um percurso regressivo, conforme indica Freud (1900/1996). Então, a excitação inicia seu percurso no sistema inconsciente e vai em direção ao sistema perceptivo. Enquanto dormimos, a corrente progressiva da excitação é interrompida (há poucos afluxos externos, devido ao recolhimento narcísico necessário para dormir) e, com isso, a censura existente entre os sistemas psíquicos (consciente, pré-consciente e inconsciente) é relaxada.

Dessa forma, a intensidade da corrente regressiva seria suficiente para excitar o sistema perceptivo, sendo capaz de provocar as alucinações ou os sonhos, que se dão, basicamente, sob a forma de imagens sensoriais: “Em consequência dessa regressão que existe, no sonho, as ideias são transformadas em imagens visuais, ou seja, os pensamentos oníricos latentes são dramatizados e ilustrados” (FREUD, 1933[1932]/1996, p.28). Durante o sono, portanto, a excitação segue um movimento regressivo, ou seja, tem o “sistema inconsciente como ponto de partida da formação do sonho” (FREUD, 1900/1996, p.572) e, continua dirigindo-se à extremidade sensorial do aparato psíquico para atingir, por fim, o sistema perceptivo, produzindo uma revivência *alucinatória*, sob a forma de imagens sensoriais. Estas são capazes de chamar a atenção da consciência, que, embora esteja na extremidade motora, encontra-se conectada à extremidade sensorial/perceptiva por vias neuronais no esquema proposto por Freud em 1900. Em uma nota de rodapé, acrescentada em 1919, Freud unifica esses polos formando o sistema perceptivo-consciente. Ao unir as duas extremidades do esquema da Figura 5, em vez de um “pente invertido” o esquema proposto formaria um círculo, mas, de 1900 até 1919, o polo perceptivo estaria separado da consciência. Eis o esquema apresentado no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1990/1996):

Figura 5 – Aparato psíquico (FREUD, 1900/1996)



Legenda:

Pcpt: percepção/perceptivo; *Mnem*: sistemas mnemônicos; *Ucs*: inconsciente;

Pcs: pré-consciente; *M*: motilidade.

O esquema de 1900 retoma, de certa forma, o esquema da *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986), mas há diferenças marcantes. Notemos que os índices/signos de percepção (impressão) não são mencionados no esquema de 1900. Temos, após o sistema *Pcpt*, os sistemas mnemônicos (*Mnem.*), constituindo o sistema *psi* de memória (um resquício das elaborações feitas sobre a memória neuronal no *Projeto de 1895*), que se desdobram em vários registros sucessivos. No entanto, os sistemas mnemônicos não podem ser confundidos pela disposição espacial que ocupam, no esquema da Figura 5, com os índices/signos de percepção, porque Freud, em 1900, considera que os sistemas mnemônicos são formados por traços mnêmicos:

a parte frontal do aparelho recebe os estímulos perceptivos, mas não preserva nenhum traço deles, e portanto, não tem memória, enquanto, por trás dele, há um segundo sistema que transforma as excitações momentâneas do primeiro em traços permanentes (FREUD, 1900/1996, p. 569).

Notemos que Freud enfatiza não haver memória antes da inscrição dos traços mnêmicos, ou seja, a ideia dos signos/índices de percepção (impressões), como primeiro registro de memória, teria sido banida da proposta de aparato psíquico de 1900.

É curioso (e estranho) que Freud localize os sistemas mnemônicos (*Mnem.*), composto por traços mnêmicos e, portanto, portadores de memória, em uma disposição anterior ao inconsciente, e não como parte dele. Porém, Freud (1900/1996), no tópico destinado a tratar do processo primário e secundário, afirma que o “primeiro sistema *psi* é totalmente incapaz de introduzir qualquer coisa desagradável no contexto de seu pensamento. Ele não pode fazer nada a não ser desejar” (p. 627). Temos aqui uma clara referência ao sistema inconsciente. Então, o sistema *psi* (memória), faria parte do sistema inconsciente, embora apareça separado deste no esquema de 1900.

Ademais, lembremos de que todo traço mnêmico é formado de impressões. O traço mnêmico, na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1996), consiste em impressões que, após sofrerem uma segunda inscrição, estariam aptas a adentrarem o sistema inconsciente e aderirem às regras deste sistema (princípio de prazer e processo primário). Sendo assim, somos levados a pensar que, em 1900, a passagem dos estímulos pulsionais causaria sensações no sistema *Pcpt*, mas estas não seriam registradas sob a forma de impressões (índice/signo de percepção) como acontece na *Carta 52*. Freud (1900/1996) afirma, categoricamente, que o sistema *Pcpt* não conserva qualquer memória do estímulo que o

atravessou, ou seja, em *A Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900/1996), as impressões só podem ser armazenadas de forma permanente depois de serem convertidas em traços mnêmicos: “em nosso aparelho psíquico, permanece um traço das percepções que incidem sobre ele. A este podemos descrever como traços mnêmicos, e à função que com eles se relaciona damos o nome de memória” (p. 568). Desta forma, Freud (1900/1996) apresenta um aparato psíquico e de memória centrado na representação pulsional.

Parece que as impressões, em 1900, não teriam espaço para serem pensadas como um registro mnemônico separado, conforme vimos acima. Entretanto, podemos questionar a posição de Freud a respeito das impressões, problematizando a seguinte afirmação do autor sobre as formações de caráter: “nosso caráter baseia-se nos traços mnêmicos de nossas impressões” (Freud, 1900/1996, p.570). Para Freud, as impressões só poderiam ser conservadas na memória como traço, o que justifica a frase citada.

Porém, Freud (1900/1996) julga tais impressões provenientes da mais tenra infância: “as impressões que causaram maior efeito em nós – as de nossa primeira infância – são precisamente as que quase nunca se tornaram conscientes” (p. 570). Poderíamos pensar, a partir disso, que estas impressões formariam algum tipo de memória sem lembranças? Por esse motivo, muito dificilmente, elas poderiam tornar-se conscientes, isto é, talvez, em determinados casos, tais impressões não poderiam ou não estariam aptas a tornar-se lembrança. Para tentar responder a esta questão, precisaremos avançar para a segunda tópica freudiana.

Em um outro momento de sua obra, Freud (1939[1934-38]/1996) volta ao mesmo tema, aprofundando a discussão sobre a organização do caráter, fazendo uma diferença entre dois tipos de trauma: 1) positivo, vinculado à neuroses de transferência e 2) negativo, mais próximo às neuroses traumáticas. Essa discussão é proposta no livro *Moisés e o Monoteísmo* (1939[1934-38]/1996), no qual Freud dedica-se a estudar a dificuldade de se atingir uma verdade histórica, buscando, assim, compreender a autenticidade das lembranças infantis, e acaba descrevendo um tipo de trauma qualificado de *efeito negativo*.

Os traumas de efeito negativo ocorrem em um período muito precoce (primeira infância), como explica Botella (2006), formados a partir de *impressões* recebidas em uma época na qual o aparato psíquico não está apto para contê-las. Desta forma, elas permanecem no aparato de forma desregrada ou não-ligada (como impressões indomadas). Talvez aí encontremos o motivo pelo qual Freud, em 1900, coloca o sistema *Mnem* antes do sistema inconsciente. Tais impressões recebem, mesmo assim, um papel importante na organização do

caráter do sujeito. Dado a ausência de processamento da energia pulsional, tudo se passa de forma semelhante, como ocorre nas impressões muito intensas das neuroses traumáticas.

O trauma de efeito negativo não pode ser lembrado ou lembrado e, nem mesmo manifesta-se sob a forma de sintomas neuróticos: “são, por assim dizer, um estado dentro de um outro estado, um partido inacessível, com o qual a cooperação é impossível” (Freud, 1939[1934-38]/1996, p. 91). Tal afirmação indica que temos impressões indomadas no aparato psíquico. Botella (2006) sugere, a partir do texto freudiano, que essas impressões fazem parte de “uma memória sem lembranças” (p. 127). Portanto, são impressões que estão fora do sistema destinado às representações – o inconsciente. Nesse sentido, não podem ser traços mnêmicos, como sugerido em 1900, mas impressões (índices/signos de percepção) indomadas. Tal fato nos levaria a modificar a frase de Freud: o caráter baseia-se nos traços mnêmicos *e, também, nas impressões indomadas* da primeira infância. Tal afirmação, contudo, só seria possível se admitirmos uma formação mnemônica diversa dos traços mnêmicos, o que nos levaria de volta ao modelo de 1896 (*Carta 52*). Logicamente, algumas dessas impressões da tenra infância podem ser convertidas em traços, de modo a formar os primeiros circuitos pulsionais através do contato e dos cuidados exercidos pelos pais e cuidadores.

Entretanto, ao negar um lugar para o índice/signo de percepção no modelo de 1900, Freud restringe, ou mesmo retira, a possibilidade de pensar qualquer registro mnemônico anterior à formação do traço mnêmico e, portanto, anterior à representação. Mas, devemos considerar que Freud estava ainda construindo a teoria psicanalítica e, por isso, não dispunha de um arcabouço teórico pronto. A teoria da neurose traumática (1920) ainda precisaria de um longo caminho para ser desenvolvida. É certo, porém, que propor um registro mnemônico anterior aos traços mnêmicos geraria um grande problema à estrutura de aparato psíquico proposta em 1900. Neste momento, o objetivo de Freud era descortinar os recantos desconhecidos do aparato psíquico à luz da representação, conceito importantíssimo ao meio acadêmico no qual o jovem e ambicioso médico judeu se encontrava.

Por tudo que foi apresentado até aqui, podemos afirmar que há um empobrecimento da teorização da memória, na primeira tópica, em relação ao modelo que a *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1996) ofereceu, dado o fechamento da proposta de memória sob a forma de traço mnêmico. Freud só se dará conta deste problema no desenvolvimento da segunda tópica, quando a neurose traumática o força a admitir que a energia pulsional desligada pode alcançar a consciência sem passar pelo processo de representação psíquica. Tal motivo levou Freud a unificar o sistema perceptivo com o consciente, em uma nota de rodapé em 1919.

Após essas observações, vamos nos deter na questão da figurabilidade. Propomos substituir o esquema freudiano de 1900 pelo nosso, repensado a partir das contribuições da *Carta 52*. Assim, podemos sugerir que o movimento regressivo da excitação, durante o sono, atingiria as impressões (índices/signos de percepção), aparecendo sob a forma alucinatória de “imagens perceptivas” (FREUD, 1900/1996, p. 574) na consciência. Tal ideia nos leva a concluir que a impressão faz referência a um momento muito primário da formação mnemônica, anterior à formação das cadeias associativas e representacionais. É importante ressaltar que, nos sonhos das neuroses traumáticas e nos *flashbacks*, temos uma revivescência alucinatória da cena traumática sob a forma de figuras sensoriais (imagens, sons, cheiros, etc). Cabe questionar: como algo ainda não-representado encontra estas formas de expressão no psiquismo? Nossa hipótese é de que as impressões (índices/signos de percepção) indomadas encontram seu modo de expressão via figurabilidade.

1.6. A figurabilidade – base dos elementos psíquicos mais elementares

Podemos começar a fundamentar a nossa hipótese através da atenta análise que Luiz Hanns (1999) faz do substantivo alemão *Darstellbarkeit* (figurar, figurabilidade) e de seu uso na obra freudiana. Hanns (1999) esclarece que a palavra *Darstellen* é traduzida normalmente por representar, figurar ou configurar. Porém, na acepção coloquial alemã, o termo possui dois sentidos: (1) dar uma forma captável e (2) mostrar. Desse modo, a figurabilidade consiste na “ação de colocar algo, que ainda não está apreensível, na dimensão apreensível da linguagem (linguagem sensorial, pictórica, auditiva, cinestésica, etc.), e, em seguida, mostrá-lo” (HANNNS, 1999, p. 79). Assim, a figurabilidade torna possível conferir uma forma captável a algo que ainda é inapreensível (não foi ligado) ou não foi representado no psiquismo. Portanto, é algo que se encontra além ou fora da linguagem, como é o caso do trauma.

“Assim, em certo sentido, toda constituição inicial de uma imagem que será mostrada é *Darstellung*, pois cria imagem onde não existe anteriormente” (HANNNS, 1999, p. 80). Ao que parece, a figurabilidade pode ser referida aos primeiros momentos da “elaboração” mnemônica, nos quais a representação ainda não está presente. A experiência traumática, por exemplo, retorna compulsivamente para o sujeito sob a forma de “lembranças ultraclaras”, podemos afirmar que tais “lembranças” aparecem não só com a renovação da angústia-automática, mas também sob a forma de imagens muito nítidas da(s) cena(s) traumática(s). Neste caso, é preciso admitir que as impressões (índice/signo de percepção) *indomadas* só

podem ser apresentadas/mostradas/presentificadas no psiquismo a partir de uma forma captável.

Isso é possível a partir de uma “elaboração” muito primitiva ou primária da impressão (índice/signo de percepção) indomada, um primeiro “enlace”, muito precário, mas que pode gerar uma forma captável ao que é psiquicamente irrepresentável. Vendo sob este aspecto, cabe à figurabilidade promover uma forma captável à impressão muito forte que constitui o traumático, um enlace frágil, que permite a cena traumática ser revivida alucinatoriamente sob a forma de figuras sensoriais, em *flashbacks* e em sonhos. Schmid-Kitsikis (2011) confirma nossa hipótese ao constatar que os pacientes traumatizados por ela atendidos tendem a evocar, sob a forma de imagens, com uma vivacidade sinestésica extremamente acentuada, suas vivências traumáticas, a ponto de serem tomados pelos mesmos sentimentos de terror vividos no momento do trauma. Piret (2014), que trabalhou com sobreviventes de massacres da África Ocidental, corrobora a observação de Schmid-Kitsikis (2011) ao afirmar que, na clínica referente ao trauma, nos deparamos com pacientes que trazem em sua narrativa uma forte referência ao perceptivo.

Hanns (1999) ainda enfatiza uma importante diferença entre os termos alemães *Darstellung* (figurabilidade) e *Vorstellung* (representação), ambos usados por Freud em sua obra. O termo *Vorstellung* (representação) significa imagem, ideia, representação, reprodução mental no sentido da visualização interna de objetos. Na concepção freudiana, o uso de *Vorstellung* (representação) tem a acepção de reativar internamente uma imagem já *disponível anteriormente*: “Trata-se de invocar e montar uma cena ou imagem a partir de elementos já disponíveis. Trata-se de algo diverso do trabalho de constituição e de mediação de *Darstellen*” (HANNS, 1999, p. 80). A figurabilidade (*Darstellung*) seria um processo que permitiria a “mostração” do pulsional ainda não-ligado, em que é anterior à formação da representação (*Vorstellung*), ou seja, precedente à formação dos traços mnêmicos, mas posterior ao registro da impressão. De acordo com nossa proposta, a figurabilidade não estaria restrita aos traços mnêmicos, como sugere Freud em 1900, mas ficaria na base dos elementos psíquicos mais elementares.

Devemos considerar, de acordo com a pesquisa de Hanns (1999), a menção de Freud a três tipos de “representação” na sua obra, expressos por diferentes palavras em alemão: *Darstellen*, *Vertreten* (fazer representar – estar no lugar do outro)²¹ e *Vorstellung*; o que nos

²¹ Palavra usada em contexto semelhante ao termo *Vorstellung*, no que tange a ideia da pulsão ser representada psiquicamente, “substituída, simbolizada, ter representantes” (HANNS, 1999, p. 80), seja por imagens ou palavras.

levaria a supor que existem níveis diferentes de representação na obra freudiana. Porém, os termos *Vertreten* e *Vorstellung* só podem ser usados se a ligação da energia pulsional for realizada. Ao passo que o termo *Darstellung* pode ser usado em casos de não ligação da excitação, ou no caso da energia indomada no aparato. Só assim poderíamos explicar aquilo que é presentificado sob a forma de *flashbacks* e sonhos das neuroses traumáticas; *Vertreten* e *Vorstellung* nunca poderiam ser usadas na mesma acepção.

A distinção entre representação (*Vorstellung*) e presentificação (da ordem da *Darstellung*) mostra-se fundamental, uma vez que possibilita distinguir uma linguagem verbal de uma linguagem mais voltada para o sensível (HERZOG, 2011), sobretudo após 1920, com a postulação da compulsão à repetição do acontecimento traumático. Neste momento, é preciso relembrar a diferenciação feita por Hanns (1999), que destacou a figurabilidade como produtora de imagens sensórias referentes a algo ainda inapreensível no psiquismo, enquanto a representação está referida àquilo que estaria no lugar de algo, como um delegado ou representante. A figurabilidade, nesse sentido, seria uma espécie de pré-requisito para a formação da representação. No entanto, é preciso ter cuidado com esta afirmação, pois não queremos sugerir uma obrigatoriedade em representar, ou pensar a figurabilidade dentro de uma estrutura evolutiva, por ela ser a primeira parte e a representação como finalidade ou objetivo; *não se trata disso*.

A função da figurabilidade é justamente dar uma forma captável ao que não foi representado, mas, em nenhum momento, é sua função formar uma representação – esta é tarefa do aparato psíquico, e depende de uma série de fatores. Desse modo, preferimos, no lugar de propor níveis de representação, diferenciar a figurabilidade da representação. A figurabilidade seria condizente aos processos anteriores à ligação da excitação, configurando um enlace *basilar* da energia pulsional, sob a forma de uma figura referente às impressões (índices/signos de percepção). A representação, por sua vez, requer, necessariamente, a ligação da excitação, consistindo em outra forma de registro da energia pulsional.

É preciso ligar a energia pulsional para que a impressão seja inscrita como traço mnêmico e faça parte dos processos primários, formando a representação de coisa – que é a “representação [*Vorstellung*] inconsciente” (FREUD, 1915/2006, p. 49). A ligação da energia pulsional (FREUD, 1920/2006) também permite que a representação inconsciente possa ser admitida nos próximos sistemas psíquicos, de acordo com certas regras. A representação que se tornará consciente abrange a representação de coisa acrescida da representação de palavra, neste ponto já faz parte dos processos secundários e diz respeito à verbalização e ao ganho de acesso à consciência (FREUD, 1915/2006).

Esbarramos, entretanto, em um problema, pois é preciso lembrar que Freud (1900/1996) pensa a figurabilidade como integrante dos processos primários ao restringir a ação da figurabilidade sobre os traços mnêmicos. Nesse caso, a figurabilidade não seria condizente com a problemática em jogo na neurose traumática, porém, em *Além do Princípio de Prazer* (1920/1996), podemos encontrar uma saída para esse problema. Quando Freud (1920/1996) descreve os sonhos da neurose traumática como regidos pelo mecanismo de compulsão à repetição, afirma que sonhar repetidamente com o trauma talvez se preste a outra tarefa que deve anteceder o início da soberania do princípio de prazer: tais sonhos “buscam resgatar a capacidade do aparelho de processar os estímulos que afluem quando do desencadeamento do terror – processamento cuja ausência no passado foi causa da neurose traumática” (FREUD, 1920/1996, p. 56). Por esse motivo, os sonhos da neurose traumática não se enquadram na proposta de 1900, a saber: de que todo sonho é uma realização disfarçada de um desejo (sexual) do sonhador, trazendo uma exceção à essa regra.

A figurabilidade, nestes casos, explica Monteiro (2011), também seria fruto de uma tentativa de contenção do excesso pulsional pelo eu, o qual procura evitar o desmoronamento e a morte psíquica ameaçadas pelo traumático. Figurar é o processo que estabelece uma espécie de primeiro e frágil limite paraexcitante às impressões indomadas; “tratar-se-ia de uma apresentação do indizível, isto é, de uma *percepção alucinatória* pela consciência sob a forma de uma ‘figura’, daquilo que, numa primeira abordagem, não se pode fazer por intermédio das representações” (p. 71)²². Por esse fator, as “lembranças ultraclaras” são formadas por imagens que se encontram em um nível muito mais concreto, isto é: literal, e sem mobilidade psíquica, com uma vivacidade muito acentuada, ou extrema, do que é figurado.

O sonho da neurose traumática apresenta de forma literal, por meio da figurabilidade, o acontecimento traumático. Por esse motivo, a revivescência alucinatória é tão real que o sujeito “não consegue fazer distinção entre o sonho e a realidade” (PIRET, 2014, p. 72). A literalidade destes sonhos evidencia a ausência das demais modalidades de trabalho do sonho: condensação, deslocamento e elaboração secundária; só encontradas após a inscrição da impressão como traço mnêmico. Notemos, então, que a figurabilidade é um processo anterior e distinto da representação, esta se acha num nível muito mais abstrato e permite toda a atividade associativa própria do inconsciente.

²² Isto é, a figurabilidade confere um certo sentido as impressões indomadas, mas que é muito diferente do sentido referente aos processos elaborativos.

Devemos considerar que, durante o sono, a corrente regressiva seria capaz de atingir as impressões (índices/signos de percepção), de acordo com o nosso esquema, baseado na *Carta 52*. Deste modo, cabe questionar se corremos o risco de desencadear a angústia (automática) relacionada a não ligação da representação. Nesse caso, toda a vez que dormirmos, ficaríamos expostos ao risco do traumático? A experiência nos mostra que não é isso que ocorre na imensa maioria das noites enquanto dormimos. Exceto, é claro, nos sonhos de uma neurose traumática.

Expliquemos: nos sonhos envolvendo as implicações de desejo inconsciente, a energia pulsional é previamente quebrada pelo escudo protetor do aparato psíquico. Trabalhamos, então, com pequenas parcelas energéticas, que sofrem a primeira inscrição como impressões, e é por esse motivo que a energia será posteriormente ligada e inscrita como traço mnêmico. Portanto, a via da representatividade encontra-se aberta, formando a base pela qual o sonho será formado. Tudo ocorre como Freud (1900/1996) postulou, a corrente regressiva parte do sistema inconsciente, sofrendo um empuxo a partir do desejo que busca realização via consciente (descarga).

O desejo inconsciente, por fazer parte do campo representativo, sofre toda sorte de deformações por meio do trabalho dos sonhos e, ao aproveitar o relaxamento da censura entre os sistemas psíquicos, consegue atingir as impressões. Aqui, a figurabilidade fornece um formato ilustrado a elas e consegue excitar, finalmente, o sistema perceptivo-consciência – formando os sonhos. Nesse caso, o sonho começa a ser formado a partir do sistema inconsciente. Ainda, há o importante papel realizado pela elaboração secundária, que fará uma remodelação das imagens sensoriais do sonho, com a finalidade de apresentá-las como uma história mais ou menos coerente. Para que o sonho perca um pouco de sua aparência, muitas vezes, absurda se aproximando, assim, do pensamento de vigília. Observemos que esse processo está ausente nos sonhos das neuroses traumáticas.

No caso dos sonhos das neuroses traumáticas, a representação não está implicada, assim como as formações de desejo inconsciente. Nestes casos, o sonho é formado diretamente das impressões ou índices/signos de percepção, ganha forma captável através da figurabilidade e atinge o sistema perceptivo-consciente com plena força. Trata-se da compulsão à repetição, da evocação da memória traumática, fazendo o sujeito reviver a mesma cena (que originou o trauma), despertando-o em um novo susto, ou seja, uma reativação da angústia-automática. A função do sonho de preservar o sono entra em colapso, como observa Endo (2012), exigindo do sujeito uma resposta física e motora culminando no

despertar, na sudorese e na taquicardia – no terror. Trata-se, portanto, de uma evidência de que o trauma, dentro da perspectiva freudiana, não pode ser contido pelo sonho.

A figurabilidade, em última instância, é fundamento que sustenta o sonho. Botella e Botella (2003), psicanalistas que há anos se dedicam ao estudo deste conceito, vão mais longe e afirmam que figurar é uma tendência geral da vida psíquica, consistindo em uma forma de “pensamento” muito elementar, constituído por imagens ou figuras (sensórias). Ademais, desta forma, apoiados nas elaborações destes autores, temos ampliado o alcance da figurabilidade para além das formações oníricas, corroborando nossa hipótese de que ela é anterior às formações representativas; um processo elementar ou uma primeira forma pela qual o aparato psíquico procura dar um contorno, ainda que elementar e talvez precário, às impressões traumáticas, permitindo-os aparecer sob a forma de figuras sensórias.

A figurabilidade, portanto, estaria na base do processo de *alucinar* do aparato psíquico, configurando o modo de apresentação das impressões ou índices/signos de percepção indomados. Além disso, fornecem o primeiro enlace da intensidade em estado bruto (no caso do trauma), que permite ao aparato psíquico realizar uma frágil, porém importantíssima, articulação defensiva para lidar com o irrepresentável, como veremos adiante.

Ao considerar nossa proposta de memória não-representativa, a figurabilidade deixa de ser um conceito utilizado apenas como pertencente ao trabalho do sonho, como o vemos em *A Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900/1996), para ser pensado como responsável pelos processos mais elementares no aparato psíquico, responsável pela presentificação das impressões ou índices/signos de percepção indomados. Sem a figurabilidade, não há representação. Afirmar isso é diferente de propor um caminho obrigatório para o pulsional no aparato psíquico. É a figurabilidade que nos permite ter acesso a uma memória diversa da representativa – a memória referente às impressões indomadas.

Portanto, nossa hipótese é de que há outro tipo de memória no aparato psíquico, que não pode ser confundida com a memória representacional, mas que corresponde às impressões ou índices/signos de percepção. Uma memória que estaria referida aos processos dolorosos ou ao sofrimento, dado ao atributo de excesso não ligado que a caracteriza. É uma memória constituída de impressões desregradadas, nas quais a excitação indomada é manejada segundo as “leis psicológicas vigentes no período anterior e consoante as vias abertas nessa época. Assim, persiste um anacronismo: numa determinada região ainda vigoram os *fueros*, estamos em presença de sobrevivências” (FREUD, 1896[1950]1986, p.209). Tal aspecto passaremos a abordar no próximo tópico.

1.7. Os *fueros* e a memória sem-representação

Fuero é um termo usado por Freud na *Carta 52* (1896[1950]/1986) e tomado de empréstimo de uma antiga lei espanhola aplicada em províncias conquistadas ou vilarejos que não possuíam senhorios; tal lei buscava regular a vida local, manter os costumes e tradições destes sítios e estabelecer um conjunto de normas jurídicas, a fim de garantir privilégios perpétuos à coroa sobre a região (BARRERO-GARCÍA, 1985/1987). Os *fueros*, vistos sob a luz da segunda tópica e de acordo com a nossa proposta de memória referida às impressões não-ligadas, constituem modos de exceção ao princípio de prazer. Esses modos dizem respeito às impressões que não estão articuladas em uma trama de representações no aparato psíquico. Tal como os *fueros* da lei espanhola, os quais recolhiam os costumes de cada localidade onde eram aplicados e mantinham-se, *strictu sensu*, fora da política feudal vigente²³, as impressões indomadas mantêm-se fora dos sistemas de representações e das regras aplicadas a estes, ou seja, fora do alcance do princípio de prazer.

Porém, antes de prosseguir nosso estudo, é necessário observar que Freud (1896[1950]/1986) remete os *fueros* ao recalçamento. Entretanto, o recalçamento proposto na *Carta 52* (Freud 1896[1950]/1986), como observam Salztrager e Herzog (2013), é bastante peculiar. Em primeiro lugar, ressaltamos que, na *Carta 52*, temos as impressões (índices/signos de percepção) consistindo em um registro de memória diverso dos traços mnêmicos. Nessa carta, Freud (1896[1950]/1986) também afirma que, a cada nova tradução da excitação para camadas subsequentes do aparato psíquico, acaba por inibir a tradução anterior. No entanto, quando falta uma transcrição subsequente à excitação, esta continua a ser manejada de acordo com as regras do sistema anterior. A falha ou a recusa na tradução de um determinado registro para outro foi nomeada, por Freud, (1896[1950]/1986) de recalçamento, sendo capaz de formar os *fueros*.

Portanto, essas constatações nos leva a concluir, apoiados em Salztrager e Herzog (2013), que o recalçamento teorizado por Freud (1896[1950]/1986), na *Carta 52*, difere muito do recalçamento apresentado pelo mesmo autor ao longo de sua obra. No artigo metapsicológico *O Recalque* (FREUD, 1915b/2004), o recalçamento é responsável por manter afastada determinada representação, cujo aparecimento, na esfera da pré-consciência, possa causar desprazer ao eu: “sua essência consiste apenas na ação de repelir algo para fora

²³ Por exemplo, algumas localidades como Navarra, na Espanha, foram governadas pelos *fueros*. Havia um conjunto de leis e regras que não seguiam necessariamente a lei unitária imposta pela coroa espanhola.

do consciente e de mantê-lo afastado deste” (FREUD, 1915b/2004, p.178). Tal ação, portanto, não impede o representante pulsional de continuar existindo no sistema inconsciente. Ali, ele é capaz de formar novas representações derivadas, devido à mobilidade garantida pelo processo primário. Quando os derivados estiverem suficientemente disfarçados, seu acesso à consciência será franqueado, caracterizando o que Freud chamou de o retorno do recaiado. O recalcaamento é um mecanismo defensivo usado pelo eu devido às diferenças existentes entre duas camadas regidas por regras heterogêneas do psiquismo – o inconsciente e o pré-consciente/consciente, conforme as elaborações de 1915.

Já o recalcaamento proposto na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986) acomete elementos que ainda não foram traduzidos – “uma falha de tradução – eis o que se conhece clinicamente como recalcaamento. O motivo disso é sempre a liberação de desprazer, que seria gerado por uma tradução” (p. 209). Entendemos, a partir da citação exposta, que o recalcaamento acaba impedindo o estabelecimento de conexões e retranscrições que só seriam possíveis se o recalcaamento incidisse sobre os traços mnêmicos, o que parece não ser o caso.

Tudo indica que o recalcaamento formador dos *fueros*, o qual Freud explicita na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986), aparece entre os índices/signos de percepção e o registro da inconsciência. Temos, portanto, *dois tipos* de recalcaamento na *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986), completamente diferentes, um que impede quaisquer conexões ou rearranjos e outro que as permite. Partindo de nossa releitura da *Carta 52* (FREUD, 1896[1950]/1986), podemos repensar e separar melhor esses dois tipos de recalcaamentos: 1) um que opera entre os índices/signos de percepção e o registro da inconsciência; 2) e outro entre o registro da inconsciência e o pré-consciente.

O segundo (2) é condizente com recalcaamento apresentado por Freud em 1915, que já foi apresentado anteriormente. Contudo, o primeiro recalcaamento, como destacam Salztrager e Herzog (2013), é formado por elementos que se perpetuam congelados na esfera psíquica; uma vez que não avançam para o sistema inconsciente, só podem persistir como impressões ou índices/signos de percepção. Por isso, não podem ser evocados como recordação. A partir das elaborações sobre a neurose traumática (FREUD, 1920) e apoiados nas formulações de Abraham e Torok (1995), entendemos que o “recalcaamento” entre o índice/signo de percepção e o inconsciente poderia ser melhor compreendido a propósito da formação de uma cripta.

Para Abraham e Torok (1995), a noção de cripta diz respeito ao enclausuramento de uma situação vivida como traumática em um “lugar” do aparato psíquico, que não é “nem o inconsciente dinâmico, nem o Ego da introjeção. Seria antes como um território encravado

entre os dois, uma espécie de inconsciente artificial, instalado no próprio seio do Ego” (p. 239). Tal concepção nos leva a pensar nas impressões (índices/signos de percepção) de uma situação traumática, as quais localizamos na fronteira entre os sistemas perceptivo-consciente e o inconsciente. Os autores citados chegaram ao conceito de cripta a partir do desenvolvimento do que denominam “doença do luto”, em torno da qual gravita uma problemática bastante complexa, na qual não nos deteremos. Para os autores, a doença do luto versa sobre a vergonha que gera, no sujeito, um segredo inconfessável e, por isso, precisa ser isolado do eu. Ou seja, o segredo inconfessável precisaria ser retirado da circulação psíquica, através da formação da cripta. *Para isso é preciso colocar em prática uma ação mais radical do que o recalçamento – a clivagem narcísica.*

Apoiados nessas elaborações, entendemos que a formação da cripta poderia ser pensada como uma tentativa do eu manter afastado de si elementos que lhe causem dor, como acontece por ocasião de um trauma. Os autores lançam mão dos conceitos ferencianos de introjeção e incorporação, os quais são repensados e trazem uma importante novidade para pensar o traumático. A introjeção diz respeito a elementos que foram introduzidos no psiquismo, mas passaram por um processo elaborativo que faz referência a algo que pode ser metabolizado pelo eu. Quando há uma falha na introjeção, outro processo toma a frente – a incorporação. Neste caso, o “objeto” é tragado inteiro, sem qualquer processamento, para o interior do aparato psíquico. Talvez, podemos pensá-lo do ponto de vista da oralidade, Freud (1917/1996) cita, nesse sentido, a incorporação relacionando-a à fase oral canibalística. No caso da introjeção, há quebra da excitação, algo semelhante à mastigação, dividindo-a em pequenas parcelas e, assim, tornando possível ao aparato processá-la melhor. Trata-se de uma forma metafórica de dizer que a energia pulsional é quebrada pelo escudo ou tela protetora do aparato psíquico para ser ligada, podendo formar, assim, as representações²⁴.

Na incorporação, por sua vez, determinado “acontecimento” é “engolido inteiro”, sem passar por qualquer processamento ou quebra. Há, portanto, uma falha por parte do eu em realizar o processo de introjeção. A incorporação seria resultado da impossibilidade do aparato psíquico em dominar certos elementos, o que favorece a formação de uma cripta com o intuito de isolar este bloco energético não processado que fere o eu. Tal descrição nos leva a propor a cripta como esse “lugar” de exceção cujo funcionamento ocorre dentro do território egoico, mas alheio ao princípio de prazer – constituindo um *fuero*.

²⁴ Ricardo Salztrager (2006) faz uma extenso e dedicado estudo sobre os fueros, a cripta e a incorporação no terceiro capítulo (Sobre a clivagem narcísica) em sua tese de título - *Fantasia vazias: um desafio à clínica psicanalítica*.

Desse modo, a relação entre cripta e *fueros* parece pertinente, uma vez que Abraham e Torok (1995) apontam a formação da cripta por meio um “recalcamento conservador” (p. 239). O “recalcamento conservador” seria um tipo muito particular de recalcamento, diferindo do recalque que ocorre nas neuroses de transferência (FREUD, 1915b/1996), pois conserva encravado, observam Salztrager e Herzog (2013), em uma parte clivada do próprio eu uma cripta referente a um acontecimento traumático. Os *fueros* seriam formados, então, a partir de um “recalcamento conservador”, mas como uma defesa radical do eu, que visa enclausurar as impressões (índices/signos de percepção) indomadas, conservando-as intactas em uma *zona clivada*.

1.8. As descobertas ferenczianas acerca do trauma – clivagem ou a fragmentação do eu

Antes de abordarmos as ideias de Ferenczi, é preciso destacar que a noção de clivagem teve um desenvolvimento tardio na obra freudiana. Podemos encontrá-la nos seguintes textos: *O Fetichismo* (1927/1996), *Esboço de Psicanálise* (1940a[1938]/1996) e *A Divisão do Ego no Processo de Defesa* (1940b[1938]/1996), principalmente. Neste, Freud (1940b[1938]/1996) indica que a clivagem é um recurso egoico usado em uma situação capaz de “produzir um tremendo efeito de susto” (p. 294). Certamente, uma alusão ao fator surpresa, que é responsável pelo desenvolvimento da neurose traumática. Assim, a clivagem é definida, em linhas gerais, nos artigos citados, como uma cisão no eu, que resulta em duas correntes contrárias, coexistindo em um mesmo dinamismo intrapsíquico: (1) uma que aceita uma realidade traumática e (2) outra que a nega veementemente.

Como exemplo, podemos citar um pequeno trecho de um caso clínico relatado por Freud (1927/1996) no ensaio *O Fetichismo*: um jovem havia perdido o pai de fato, mas, enquanto, uma corrente de pensamento reconhecia a morte, outra a negava (*Verleugnen*) ou recusava sua percepção, que era imposta a partir da realidade (mundo exterior). Temos, deste modo, duas correntes contraditórias coexistindo lado a lado no mesmo aparato psíquico. A novidade trazida por Freud, no ensaio de 1927 é que a clivagem, ou divisão do ego, não é peculiar ao fetichismo, mas se manifesta em ocasiões nas quais o sujeito percebe a necessidade de se defender de uma realidade traumática. Entretanto, na obra freudiana, a clivagem não se constitui um conceito central e, por isso, foi pouco desenvolvido. No entanto, Sándor Ferenczi, psicanalista húngaro da primeira geração, teceu contribuições relevantes sobre a clivagem e, também, sobre o tratamento das neuroses traumáticas.

Ferenczi era especialista em casos clínicos extremamente complexos, a partir dos quais procurou desenvolver novos métodos terapêuticos, com a finalidade de elucidá-los. Vários psicanalistas, inclusive Freud, destinavam à Ferenczi todos os pacientes que eram rotulados como “caso difícil”. Se recorrermos ao *Diário Clínico* (FERENCZI, 1932/1990) notaremos que se tratavam de pacientes psicóticos (chamados de personalidades narcísicas) e casos de neurose traumática. Tais pacientes eram considerados de tratamento difícil porque não se enquadravam no modelo interpretativo clássico. Com eles, a regra fundamental (livre associação) não funcionava, tornando o método analítico pouco eficaz.

Diante do desafio em trabalhar com os pacientes difíceis, a partir de 1919, Ferenczi questiona se a ineficácia da regra fundamental não se encontrava na impossibilidade desses analisandos terem acesso às lembranças referentes à representação recalcada. Tal dificuldade levou-o a prestar mais atenção aos pequenos gestos, posições e posturas corporais assumidas pelos pacientes durante o tratamento, porque: “nos momentos em que o sistema psíquico falha, o organismo começa a pensar” (FERENCZI, 1932/1990, p. 37). Isto é, determinadas expressões e sensações corporais poderiam emergir no lugar das supostamente esperadas “recordações”. Então, Ferenczi começa a entender que existem outras formas de expressão do psiquismo, que só podiam ser despertadas e observadas com uma conduta clínica apropriada. Surge, então, a técnica ativa (1919 a 1925), um novo método analítico que teria como objetivo romper a resistência e a estagnação analítica dos pacientes considerados difíceis.

A interferência mais direta e ativa do analista durante a análise acabou favorecendo a emergência de novos elementos e associações. A técnica ativa, é preciso esclarecer, ainda estava atrelada à questão do desejo sexual recalcado e, portanto, inconsciente. Notemos que há uma inovação na técnica, todavia, com o intuito de promover a associação livre e o movimento de elementos da dimensão simbólica que estavam “ancorados” no corpo. Não obstante, ao se deslocar para o plano do ato, com a técnica ativa, foram despertadas impressões sensíveis de outra ordem – não propriamente ligadas à esfera representativa.

Tais aspectos levaram Ferenczi a ir mais fundo nos tratamentos, o que abriu caminho às experiências traumáticas infantis de seus pacientes, levando-o a desenvolver o princípio do relaxamento e neocatarse na situação analítica. O objetivo era favorecer o surgimento de condições semelhantes ao acontecimento traumático original, por meio da técnica clássica e a ativa. Nesse caso, o analista seria a peça fundamental para que a repetição revivida pelo paciente não fosse a mesma da experiência traumática, e, para isso, era preciso colocar-se “no *diapasão* do doente, ‘sentir com’ ele todos os seus caprichos, todos seus humores” (FERENCZI, 1928/2011, p.42). Notemos que uma pequena e importante mudança começa a

ser operada a partir disso, pois o propósito não era investigar o que o recalque procura esconder, mas encontrar ou criar uma sintonia com o sofrimento do paciente.

Essa configuração e atitude clínica mais elástica favoreceu o surgimento, nos analisandos, de *manifestações corporais intensas*: sensações de muita angústia, explosões emocionais, cenas da mais tenra infância, revividas em um estado quase alucinatório durante a análise. Assim, o analista húngaro foi levado a pensar que o modo de funcionamento apresentado por seus pacientes tinha relação com eventos traumáticos reais. Ademais, Ferenczi percebe que os pacientes difíceis apresentavam uma característica comum: todos foram vítimas de violência na infância, nem sempre sexual, mas a grande maioria portava essa vivência. Com isso, ele retirava o foco da fantasia e do conflito intrapsíquico, tão valorizados na teoria freudiana, e direcionava sua atenção ao fator externo, implicando a existência de um trauma real ou factual.

Ferenczi (1932/1990), em uma carta à Freud, de 25 de dezembro de 1929, critica abertamente a “superestimação da fantasia e a subestimação da realidade traumática” (p. 12) na teoria freudiana, pois estava convencido de que o trauma factual era a base da patogênese psíquica. Isto é, o trauma está diretamente relacionado a uma experiência de violência real.

No texto *Confusão de línguas entre crianças e adultos*, Ferenczi (1933/2011), de certa forma, repensa a teoria da sedução de Freud. No artigo de 1933, o fator realidade ganha destaque como determinante para o desenvolvimento do trauma, ilustrado em uma história mítica envolvendo uma cena de sedução e abuso²⁵. Ferenczi procura esboçar um modelo para pensar a violência real a que um sujeito é submetido, o mito conta com pelo menos três personagens: uma criança, um adulto abusador e outro adulto a quem a criança recorre. A cena se desdobra, como veremos, em dois momentos. O primeiro se passa entre um adulto, portador da linguagem da paixão e da sexualidade genital, e uma criança, que possui a linguagem da ternura, sendo, ainda, sexualmente imatura. Lejarraga (2008) pontua que a noção de linguagem da ternura infantil remete tanto à modalidade particular do erotismo infantil, muito diferente do adulto, quanto à necessidade infantil de ternura, sobretudo relacionada aos cuidados parentais. Ao passo que a linguagem da paixão, como explica Knobloch (1998), esconde-se por trás de uma máscara de ternura, mas está ligada à tendência incestuosa dos adultos, manifestando-se nas ameaças e punições “educativas” em relação às crianças.

²⁵ O modelo teórico apresentado por Ferenczi (1932/2011) sobre a confusão de línguas remete ao abuso sexual, no entanto, também pode ser pensando como um castigo físico excessivo ou a própria hipocrisia que o adulto venha a exercer sobre a criança (LEJARRAGA, 2008).

A criança, então, entra em uma espécie de jogo lúdico com o adulto. Este jogo pode até assumir conotações eróticas para a criança. Entretanto, o infante permanece na linguagem da ternura, sem intenção sexual genital. O adulto, por outro lado, interpreta o jogo a partir da linguagem da paixão, ou seja, das intenções e desejos de uma pessoa sexualmente madura. Do choque entre a linguagem da ternura e da paixão é gerada uma confusão de línguas. Existe violência neste encontro, já que a criança espera receber ternura, mas a resposta do adulto é de outra ordem. Temos, assim, um desencontro entre a confiança depositada pela criança na figura do adulto (provedor de cuidados e de ternura) e sua atitude desmedida/violenta que desconsidera completamente as necessidades da criança.

Neste ponto, teríamos uma situação extremamente dolorosa para a vítima, porém, de acordo com Ferenczi (1933/2011), ainda não se configuraria como um trauma desestruturante ou invalidante²⁶. Para que este ocorra, é preciso que à experiência de violência seja acrescentada outra. Ela acontece quando a criança, sem conseguir dar sentido ao que ocorreu, procura outro adulto, geralmente da família ou de seu entorno, que lhe proporcione uma explicação sobre a violência da qual fora vítima, caracterizando o segundo momento. O adulto, chocado pelo relato, atribui tudo o que ouviu à fantasia infantil, *desmentindo* (desacreditando ou desautorizando)²⁷ a criança e negando que o abuso tenha realmente acontecido. *Da junção entre esses dois momentos distintos, a violência real (abuso) e o descrédito, é configurado um trauma desestruturante ou invalidante.* O desmentido proveniente do outro, portanto, impossibilita à vítima *dar sentido ou significar* o acontecimento traumático.

Vale ressaltar, que não dar crédito ao relato de um sobrevivente de uma situação traumática, desacreditá-lo, impossibilita que as impressões ou índices/signos de percepção traumáticos possam ser introjetados, processados pelo aparato psíquico. Tal aspecto dificultava a análise dos casos difíceis, justamente porque o trauma é um acontecimento que não pode, devido à ação do desmentido, ser convertido em traços mnêmicos e formar as cadeias representativas. Ou seja, não pode ser inscrito no sistema inconsciente, aspecto essencial para a aplicação clínica da regra fundamental, aquela da associação livre. Como

²⁶ Ferenczi também refere-se a outro tipo de trauma, chamado estruturante, que provém de um acontecimento que, em um primeiro momento, excede a capacidade assimilação do aparato, mas que, aos poucos, pode ser integrado ao psiquismo. São traumas, segundo Pinheiro (1995), que propiciam reorganização psíquica e contribuem para o desenvolvimento do sujeito. Não haveria desmentido nesses casos, mas uma situação de muito sofrimento, que, aos poucos pode ser integrada à rede simbólica psíquica, com a qual o sujeito pode dar algum destino que não o da compulsão à repetição.

²⁷ A *Verleugnung* freudiana pode ser pensada em um sentido análogo, no que tange a negação de algo imposto da realidade. Ferenczi, porém, desenvolveu e contextualizou melhor esse processo, anos antes de Freud incluir a *Verleugnung* em seus ensaios.

consequência do desmentido, “nenhum traço mnêmico subsistirá dessas impressões, mesmo no inconsciente, de sorte que as origens da comoção psíquica são inacessíveis pela memória²⁸” (FERENCZI, 1933/2011, p.129-130). Assim, o acontecimento traumático permanecerá como uma vivência sensorial ou uma impressão indomada, formando o que Ferenczi (1934/2011) denominou de *impressões sensíveis traumáticas ou símbolos mnêmicos corporais*, correspondendo àquilo que chamamos de impressões ou índices/signos de percepção na obra de Freud. Ambas correspondem à memória de sensações dolorosas, vivências de sofrimento corporais e psíquicas, isto é, impressões desregradadas, produtos de situações traumáticas que se encontram fora do registro da representação.

Disso, decorre que, para Ferenczi, as “lembranças” dolorosas permanecerão, portanto, vibrando no corpo: “A lembrança permanece imobilizada no corpo e somente aí pode ser despertada” (FERENCZI, 1932/2011, p. 304). Tais “lembranças” são provenientes de impressões sensíveis que foram conservadas congeladas na esfera corporal, sem mobilidade psíquica, devido a não-representação. Afastada a possibilidade de representação, resta ao corpo ser o depositário das impressões traumáticas. As impressões sensíveis traumáticas, sem terem acesso à rede associativa (inconsciente), da qual a representação faz parte, são conservadas no corpo: “as palavras do trauma, por sua falta de polissemia, passaram a ser feitas de carne, o que Ferenczi chamou de símbolos mnêmicos corporais” (PINHEIRO, 1995, p.98). As “lembranças” às quais Ferenczi faz referência são presentificações literais do acontecimento traumático. Literais porque não há qualquer encobrimento, entrelinhas ou possibilidade de transcrição ou re-transcrição dessas memórias, culminado em uma narrativa literal.

Ferenczi (1930/2011) ainda esclarece que: “não estando o órgão do pensamento completamente formado, só eram registradas as lembranças físicas” (p. 74). Isso ocorre em um período primevo do desenvolvimento, no qual a criança ainda está imersa no autoerotismo e não há processamento, apenas certa contenção das pulsões. As “lembranças físicas”, originadas das sensações, ficam retidas no corpo e podem ser retomadas a partir de uma memória corporal, carnal ou sensível, aquela referente às impressões indomadas. Na ocorrência de um trauma desestruturante, é impossível haver processamento do acontecimento traumático, mesmo se o eu (“órgão do pensamento”) estiver plenamente desenvolvido. Neste caso, o corpo acaba por assumir o lugar do psíquico.

²⁸Inacessível à memória representativa e, portanto, à lembrança e ao esquecimento, devido a não inscrição das impressões.

Tomemos um exemplo: Jorge Semprun, membro da resistência francesa durante a Segunda Guerra, feito prisioneiro, foi torturado pelos nazistas e enviado ao campo de concentração de *Buchenwald*, ao qual sobreviveu. Semprun (1973) traz um exemplo em que se pode notar o corpo assumindo o lugar do psíquico, quando relata a sensação de fragmentação, de esfacelamento do corpo, aspecto que remete à própria fragmentação egoica, frente à violência brutal da tortura sofrida: “tenho a impressão que meu corpo vai se partir em pedaços. Sinto cada um desses pedaços, isoladamente, como se meu corpo não fosse mais um todo” (p. 92). Notemos que a própria narrativa parte das sensações corporais muito intensas, diretamente das impressões sensíveis. Frente a um acontecimento impossível de ser representado, o aparato psíquico conta com uma defesa emergencial que procura evitar que o sujeito acabe por sucumbir à dor: a clivagem narcísica ou a fragmentação/cisão egoica.

Trata-se de uma cisão do eu, que é fragmentado “entre uma parte destruída e uma parte que vê a destruição” (FERENCZI, 1932/1990, p.73). A clivagem evidencia que não houve mediação entre elementos de diferentes naturezas no aparato psíquico: aqueles ligados e aqueles indomados. A descontinuidade entre tais elementos é muito extensa, pontua Vertzman (2002), tornando impossível que eles sejam percebidos como integrados em uma mesma unidade narcísica, motivo pelo qual ocorre uma fragmentação.

A clivagem, portanto, é uma estratégia de adaptação à realidade traumática, e foi pensada por Ferenczi (1915/2011) a partir do modelo biológico da autotomia: “o animal desprende de seu corpo, ou seja, deixa cair literalmente, por meio de movimentos musculares específicos, aqueles de seus órgãos que estiverem submetidos a uma irritação excessivamente intensa ou que de algum modo, o façam sofrer” (p.300). Ferenczi relaciona esse mecanismo protetivo físico utilizado por alguns animais com o mecanismo defensivo e emergencial utilizado pelo eu humano diante de uma “grande dor”. Para sobreviver ao choque traumático, o eu corta de sua própria carne a parte dolorosa, separando esse pedaço de si e isolando-o tanto quanto possível.

Na ocorrência de um trauma, explica Ferenczi (1931/2011), o eu se divide em uma parte “sensível, brutalmente destruída, e uma outra que de certo modo, sabe tudo mas nada sente” (p. 88). Trata-se da auto-clivagem narcísica, que procura isolar as impressões dolorosas do traumático e operando uma cisão na superfície do eu. Cabe ressaltar que essa operação nem sempre é bem sucedida, já que, através da compulsão à repetição, as impressões indomadas atingem o sistema perceptivo-consciência com plena força, conforme constata-se nos casos de neuroses traumática, através de sonhos e *flashbacks*. A parte sábia do eu deverá, então, encontrar outros meios de lidar com os elementos clivados, já que estes teriam “a

particularidade de não poder se exibir sob a forma de palavras” (ABRAHAM; TOROK, 1995, p. 240).

Com a clivagem, a parte sábia desempenhará o papel de cuidador da outra parte que foi praticamente destruída, tentará anular o estado de desamparo provocado pelo trauma desestruturante. Uma das partes clivadas é levada a amadurecer antes do tempo, por isso ganha sabedoria: “pensa-se nos frutos que ficam maduros e saborosos depressa demais, quando o bico de um pássaro os fere, e na maturidade apressada de um fruto bichado” (FERENCZI, 1933/2011, p. 119). Tal ganho tem como objetivo garantir a sobrevivência do sujeito frente à dor proveniente do acontecimento traumático.

O choque obriga o aparato psíquico a uma remodelação forçada e repentina para tentar dar conta da energia indomada que o fere. A parte amadurecida ou sábia se torna uma espécie de “anjo da guarda” da parte que foi devastada: “esse fragmento (do eu) desempenha o papel de um anjo da guarda, suscita alucinações de realizações de promessas, fantasias de consolação; anestesia a consciência e a sensibilidade contra sensações que se tornam intoleráveis” (FERENCZI, 1932/1990, p. 40). A parte sábia busca, a todo custo, proteger a parte ferida ao exercer o papel de cuidador, mas agora de si próprio.

O trauma promove uma reação “mais autoplástica (que modifica o eu) do que aloplástica (que modifica a excitação)” (FERENCZI, 1932/1990, p. 227), uma vez que a excitação não pode ser contida pelo escudo protetor e nem processada pelo aparato psíquico. No lugar de fragmentar ou diluir a excitação, estilhaça-se o eu. A fragmentação ajuda a diluir a grande intensidade proveniente do trauma, possibilitando uma reação mais eficaz ao choque. Ferenczi (1932/1990) usa uma comparação física para exemplificar a fragmentação: “quando uma bola se decompõe em 100 pequenas esferas, a sua superfície aumenta em 100 vezes, de modo que cabe muito menos sofrimento numa unidade de superfície do invólucro exterior, digamos, o invólucro cutâneo do corpo” (p. 215). Embora o cálculo de Ferenczi não esteja de todo correto, como é explicado em uma nota de rodapé do *Diário Clínico*, seu raciocínio está.

Ressaltamos que Ferenczi faz alusão ao corpo, lugar no qual são conservadas as impressões sensíveis traumáticas. Tal alusão abrange o fato de o eu também ser corporal, certamente em concordância com Freud (1923/1996), quando este pontua que o eu é: “não simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (p. 39). Nesse caso, a dor desempenha um papel importante para chegarmos à ideia e conhecimento de nosso próprio corpo e do eu. Daí a afirmação de Freud (1923/1996) de que o eu “em última análise deriva das sensações corporais” (p. 39). O corpo constitui o lugar de onde originam-se as sensações, tanto externas quanto internas, justamente porque o corpo é a

fonte de todas as percepções, é a partir delas que o eu poderá ser desenvolvido, sempre em/na relação com o outro.

Com a clivagem, o aparato psíquico procura, a partir do caos promovido pelo trauma, um modo de conter a dor através da fabricação de uma barreira protetiva: a cripta, que é conservada em zona clivada do eu. Dividir-se para cuidar-se, essa é a ideia ferencziana sobre a auto-clivagem narcísica. Notemos que há certa positividade nesta concepção, já que o eu clivado desenvolve forçadamente a capacidade protetora (própria dos pais ou cuidadores) da parte danificada.

É importante observar que clivagem, *fuero* e cripta não são sinônimos. O primeiro diz respeito a uma ação defensiva do aparato psíquico diante da irrupção traumática; o segundo refere-se ao modo de funcionamento das partes clivadas; e o terceiro, ao enclausuramento ou isolamento protetivo dos índices/signos de percepção (impressões não dominadas) conservadas congeladas na zona clivada do eu.

A partir do que desenvolvemos neste capítulo, buscamos diferenciar dois registros mnemônicos diferentes: as impressões ou índices/signos de percepção e os traços mnêmicos. Com isso, buscamos ampliar a noção de memória para além do campo da representação. Temos dois tipos de memória funcionando, de forma independente uma da outra, no aparato psíquico. Trata-se de uma diferença importante que nos mostra a amplitude e a complexidade de nosso aparato psíquico, que não se resume apenas às representações. Desse modo, haveria uma memória própria para as impressões sensíveis indomadas ou traumáticas, que restam congeladas no psiquismo.

Por essas características, as impressões indomadas acabaram por destacar outra lógica de funcionamento do psiquismo, distinto da metáfora, a qual estaria, em nossa opinião, referida à literalidade. Isto é, a literalidade é o modo de expressão resultante de uma experiência traumática que consiste em outra forma de expressão do psiquismo, muito diferente da narrativa mediada pela representação. Esta possibilita uma narrativa encadeada e pode servir para ordenar os acontecimentos vividos ou fantasiados em uma sucessão histórica e temporal; além de permitir fornecer sentido e destino à energia pulsional previamente ligada pelo aparelho psíquico. Nenhuma destas características está presente em uma narrativa daquele que procura narrar o trauma. A literalidade, conforme indica Seligmann-Silva (2000), muito empregada pelos sobreviventes de acontecimentos traumáticos é resultado da árida experiência de morte a que o sujeito foi submetido.

Portanto, propor uma memória fora da representação implica admitir que a “produção de representação (*Vorstellung*) não é a única alternativa, em outros termos, produzir uma

narrativa encadeada não é a única saída” (HERZOG, 2011, p. 85) existente no aparato psíquico para “lidar” com o trauma. Cremos que é possível criar um lugar para o que é irrepresentável, sem necessariamente inscrevê-lo em representações. É o que buscaremos discutir e explicar no próximo capítulo.

2. LITERALIDADE, ESCRITA E CRIAÇÃO

“A metáfora é uma das muitas coisas que me fazem perder a esperança na literatura”
(Franz Kafka)

Durante e após a eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a psicanálise foi confrontada com graves quadros sintomatológicos apresentados pelos combatentes sobreviventes das frentes de batalha. Ernst Simmel (1918/1921), psiquiatra e psicanalista da primeira geração, esteve cerca de dois anos trabalhando em um hospital militar durante a Primeira Guerra, e pode observar sintomas, especialmente comuns nos soldados que regressavam das batalhas, tais como: instabilidade e irritabilidade emocional, tendência a rompantes de ira, e por último, um transtorno característico do sono, pautado pela alta incidência de pesadelos que reproduziam literalmente as terríveis experiências de combate.

Havia, também, uma série de distúrbios motores e cognitivos bastante graves, como: perda temporária da capacidade de falar, surdez, imobilidade total ou parcial de membros do corpo, hipersensibilidade à luz, amnésia parcial e total, severas dores de cabeça, dentre outros. Os médicos se deparavam com sintomas físicos, mas não encontravam dano algum em órgãos ou tecidos, levando-os a pensar que tais manifestações corporais estavam ligadas a problemas de ordem emocional. Esses sintomas também foram observados por Sándor Ferenczi, Karl Abraham e Victor Tausk²⁹, todos psicanalistas, que também atuaram como médicos durante a Primeira Guerra. Nesse período, alguns termos como choque de guerra, neurose de guerra e neurose traumática começaram a ganhar espaço na literatura, nosografia psicanalítica e na nosologia psiquiátrica.

Nos dias 28 e 29 de setembro de 1918, a neurose de guerra foi discutida no *Quinto Congresso Psicanalítico de Budapeste*, cuja programação incluía um simpósio denominado *Psycho-analysis and War Neuroses*, ministrado por Sándor Ferenczi, Karl Abraham e Ernst Simmel. O tema do simpósio era tão importante que representantes militares foram enviados para saber como o conhecido método psicanalítico poderia auxiliar no tratamento dos soldados traumatizados.

²⁹ Victor Tausk serviu na frente Sérvia durante a Primeira Guerra Mundial e escreveu, em 1916, um artigo intitulado: *Contribuições à psicologia do desertor*. Havia uma questão política e econômica que procurava difundir a neurose de guerra como simulação neste período, assim as forças armadas se eximiam de pagar tributos compensatórios aos soldados. Tausk escreve esse artigo contrariando a ideia de simulação, já que havia um grande número de desertores entre os soldados traumatizados.

A discussão em torno da neurose de guerra acabou por direcionar o olhar da psicanálise para a relação do eu com os fatores externos, retirando o foco da fantasia e do conflito intrapsíquico. Ademais, Ferenczi (1918/1921), nesta ocasião, lançou algumas dúvidas sobre a participação dos fatores sexuais no desenvolvimento da neurose traumática e direcionou a discussão para o campo das neuroses narcísicas. Estas designariam uma afetação caracterizada pela retirada da libido sobre o eu (há uma impossibilidade de transferência libidinal), opondo-se, desta forma, às neuroses de transferência (LAPLANCHE E PONTALIS, 2001).

Cerca de um ano após o congresso de Budapeste, Freud (1919/1996) também afirma, no artigo *A psicanálise e as neuroses de guerra*, que o desenvolvimento de uma neurose de guerra (traumática) conta com a participação da “violência externa” (p. 226) e da libido narcísica. As neuroses de guerra estariam ligadas às neuroses narcísicas, diferindo das neuroses de transferências ligadas ao conflito psíquico, à fantasia e ao desejo (sexual) inconsciente. “As neuroses de guerra são apenas neuroses traumáticas, que como sabemos, ocorrem em tempos de paz também, após *experiências assustadoras ou graves acidentes, sem qualquer referência a um conflito no ego*” (FREUD, 1919/1996, p. 225, *itálicos nossos*). Freud, em 1919, faz referência ao susto, o fator surpresa que desempenhará um papel fundamental para o desenvolvimento e fundamentação teórica do conceito de neurose traumática em seu texto de 1920 – *Além do Princípio de Prazer*.

Freud tenta, no artigo de 1919, encontrar uma possível solução para as neuroses de guerra ao procurar articular a libido narcísica, o medo e a angústia. Junto a essa tentativa, Freud (1919/1996) lança mão de outra indicação e afirma que, nas neuroses traumáticas ou de guerra, o eu defende-se de um perigo que o ameaça de fora ou que está incorporado a uma forma assumida pelo próprio eu. Já nas neuroses de transferência, o eu defende-se da libido, cujas exigências parecem ameaçadoras. Em ambos os casos, o eu teme ser prejudicado, mas no primeiro caso, isso se daria pela violência externa e, no segundo, pela libido. Esses fatos levam Freud (1919/1996) a concluir que em ambas “o que é temido é, não obstante, um inimigo interno” (p. 226). Freud está apoiando-se na ideia de que todo evento físico ou mental desencadeia uma excitação sexual.

Em um acidente, por exemplo, haveria a provocação de um susto e, junto a ele, uma liberação excessiva de libido sexual. Essa libido, indica Monzani (1989), permanece em estado livre porque não encontra um objeto específico para ser depositada e apaziguada. Então, a libido transforma-se em angústia, que é a invasão pulsional na forma de afeto, uma soma de excitação que é sentida como ameaçadora pelo eu. Eis o inimigo interno do qual

Freud (1919/1996) se refere. Acidentes ou abalos, como aqueles que ocorrem nas neuroses de guerra, poderiam liberar uma excitação sexual concomitante e esse desencadeamento interno da energia pulsional que exerce um fator traumatizante. Para Freud (1919/1996), embora o choque seja externo, não é ele que é traumático, mas o afluxo pulsional que ele desencadeia. São essas explicações que Freud tenta dar à neurose traumática inicialmente.

É interessante destacar que Freud, no pronunciamento feito no *Quinto Congresso Psicanalítico Internacional*, em 1918, intitulado *Linhas de progresso na terapia psicanalítica* (1919[1918]/1996), admite, surpreendentemente, os limites do método interpretativo. Freud (1919[1918]/1996) chega a propor a retomada do método hipnótico diante do desafio que as neuroses de guerra lançam à clínica psicanalítica: “é muito provável, também, que a aplicação em larga escala da nossa terapia nos force a fundir o ouro puro da análise livre com o cobre da sugestão direta; e também a influência hipnótica poderá ter novamente seu lugar na análise como o tem no tratamento das neuroses de guerra” (p. 181). Nesse mesmo pronunciamento, Freud (1919[1918]/1996) dá crédito à técnica ativa de Ferenczi, que trouxe progresso ao tratamento dos casos difíceis.

Freud (1919[1918]/1996) mostra-se aberto a novas linhas de tratamento: “os progressos de nossa terapia, portanto, sem dúvida, prosseguirão ao longo de outras linhas; antes de mais ao longo daquela que Ferenczi (...) denominou recentemente de atividade por parte do analista” (p. 175). Parece interessante que Freud tenha abordado os limites do método interpretativo no Congresso de Budapeste, no qual Ferenczi, Abraham e Simmel também abordaram, a partir das neuroses de guerra, tais limites. A partir destas questões e limites da clínica, somado, principalmente, aos impasses teóricos trazidos pelo desenvolvimento do conceito de narcisismo, em 1914 (que colocaram em xeque o primeiro dualismo pulsional), foi preciso repensar o conceito de trauma como uma nova modalidade patológica em 1920, no artigo *Além do Princípio de Prazer*.

2.1. Algumas considerações sobre a neurose de guerra e a escrita

A Primeira Guerra Mundial trouxe questionamentos, impasses e discussões em várias áreas do conhecimento. Partiu deste contexto Walter Benjamin (1933a/1994) que, em *Experiência e pobreza*, faz uma observação curiosa: o mercado literário, nos dez anos subsequentes ao término da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), foi inundado por livros de guerra cujo conteúdo “não continham experiências transmissíveis de boca em boca”

(BENJAMIN, 1933/1994, p. 115). Esse aspecto nos leva a pensar: qual seria a relação entre a escrita desses relatos e as situações pós-traumáticas?

Benjamin (1933a/1994) postula que a experiência, ao ser apreendida, pode ser repassada e ensinada ao outro, mas tal característica não foi encontrada no combatente que retornou do *front* de batalha: “na época, já podia se notar que os combatentes tinham voltados silenciosos dos campos de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos” (p. 114-115). O choque provocado pelas vivências no *front* provocou uma quebra na captação e, conseqüentemente, na transmissão da experiência vivida. Entretanto, é importante observar que, de alguma forma, aquilo que não pôde ser transmitido (de boca em boca) pôde ser narrado (ou figurado) através da escrita.

O aparecimento de muitos desses relatos está, provavelmente, vinculado às experiências terríveis enfrentadas por inúmeros combatentes da primeira guerra mundial: “porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras” (p. 115). A ocorrência de tantos casos de neurose traumática deve-se à forma de combate, (re)inaugurando o uso de trincheiras durante a Primeira Guerra, e ao desenvolvimento de novas tecnologias aplicadas aos armamentos, que influenciaram diretamente a forma de empreender combate nos campos de batalha. Tais fatores trouxeram baixas devastadoras às fileiras da Tríplice Entente (Reino Unido, França e Império Russo) e da Tríplice Aliança (Império Alemão, Áustria-Hungria e Itália), além de graves conseqüências ao psiquismo dos combatentes sobreviventes.

Pela primeira vez, observa Adorno (1992), o combatente se depara com a desproporcional inadequação do corpo humano frente às novas maquinarias de destruição (artilharia pesada de longa distância, morteiros, granadas com temporizadores, metralhadoras, tanques, aviação, armas químicas). Esse encontro desproporcional tornava impossível a captação da experiência “vivida” pelo soldado: “ninguém seria capaz de narrá-las, tal como ainda era possível fazê-lo a propósito das batalhas do general de artilharia Bonaparte” (p. 46). Adorno (1992), assim como Benjamin, sinaliza uma mudança na forma de narrar os eventos ocorridos na Primeira Guerra. O motivo de tal mudança pode ser encontrado nas terríveis conseqüências que a *guerra de trincheiras* trouxe aos combatentes.

O implemento das trincheiras foi motivado, principalmente, pela invenção da metralhadora, cujo armamento causava pesadas baixas em uma tropa de infantaria que insistisse em deslocar-se sem qualquer proteção. Do movimento, escaramuças e velocidade das tropas dispostas estrategicamente no campo de batalha, que até então eram a garantia de vitória, têm-se a estagnação nas trincheiras.

Essa mudança radical tem um impacto pesado sobre os soldados, pois, com as trincheiras, surge a guerra de “nervos”, uma vez que os soldados eram obrigados a permanecer durante semanas ou meses dentro dos túneis de terra, alguns revestidos de lona e madeira, aguardando uma investida ou descuido do inimigo que estava entrincheirado a uma ou duas centenas de metros adiante, talvez menos, em alguns casos. Apesar das trincheiras serem uma defesa eficaz contra tiros de fuzis, morteiros e metralhadoras, não tinham muito sucesso contra projéteis de artilharia pesada.

A chuva, regiões litorâneas e alagadas eram outro inimigo que tornavam o terreno encharcado e enlameado, e, por isso, deixavam as trincheiras inundadas. Os soldados tinham de lutar, comer e dormir, às vezes, completamente molhados durante vários dias ou semanas. Em condições tão ruins, a incidência de doenças era brutal (tifo, pneumonia, tuberculose, leptospirose, infecções graves na gengiva³⁰), somado à dificuldade de retirar os cadáveres das proximidades das trincheiras, atraindo inúmeros ratos que infestavam as casamatas e túneis. O relato do jovem combatente francês Raymond Naegelen nos fornece uma parca ideia dos horrores que os combatentes tinham de enfrentar:

Uma noite, Jacques, durante uma patrulha, viu sob o seu capote descolorido ratazanas a fugir, ratazanas enormes, engordadas por carne humana. Com o coração disparado, ele rastejava em direção de um morto. O capacete tinha caído. O homem apresentava a cabeça contorcida, vazia de carne: o crânio à vista, as órbitas vazias, os olhos comidos. A dentadura tinha deslizado sobre a camisa podre e da boca escancarada saltou um bicho imundo (FERRO, 2008, p.126).

Situações terríveis como a descrita por Raymond eram enfrentadas diariamente pelos combatentes. No espaço existente entre as trincheiras inimigas, jaziam centenas de mortos e feridos. Como se não bastasse, só era relativamente seguro às equipes de resgate sair à noite, amparados pela escuridão, para tentar salvar algum companheiro ainda vivo, mas a espera fazia com que o socorro, na maioria das vezes, acontecesse tarde demais.

Durante o dia, era preciso suportar o gemido e os gritos dos feridos. Fator que elevava o estresse dos soldados a um nível muito acima do suportável: “Ouvimos, por todos os lados, gemidos de homens feridos. Sons terríveis. [...] Um deles chamava pela mãe, em um tom de partir o coração. Outro rezava; alguns choravam de dor. [...] Escutar aqueles homens feridos e moribundos foi uma experiência medonha” (ROMELL, 1937/2007, p. 50). Destas vivências dantescas, nascem os relatos que inundaram o mercado literário após a Primeira Guerra, dos quais Benjamin (1933a/1994) nos chama atenção e que Adorno (1992) bem observa, não

³⁰ Conhecida como febre ou boca de trincheira (gengivite ulcerosa necrosante aguda) foi uma doença comum entre os soldados da Primeira Guerra Mundial; trata-se é uma inflamação grave nas gengivas adquirida pela falta de higiene, estresse físico ou emocional e alimentação insuficiente.

podem ser os mesmos relatos das guerras anteriores.

A evolução dos meios de destruição, na Primeira Grande Guerra, colocaram o ser humano além do limite suportável, confrontando-o com o terror caótico das trincheiras: “cada explosão da artilharia rompia a barreira protetora contra estímulos, sob a qual se forma a experiência” (ADORNO, 1992, p. 46), transformando a vida dos soldados em uma sucessão intemporal de traumas. A captação da experiência, portanto, caracteriza-se como a capacidade de capturar e ordenar o vivido dentro de uma lógica temporal, histórica e representativa, que poderá ser compartilhada e transmitida aos outros, algo ausente no acontecimento traumático.

Tendo isso em vista, a afirmação de Benjamin sobre os relatos dos combatentes, obras muito presentes nas livrarias, nos 10 anos após a Primeira Guerra, parece paradoxal. Como relatar algo que não pode ser captado pelo psiquismo? Como transmitir algo que não se tornou experiência? Adorno (1992) pontua que todos aqueles livros “permanecem ligados a uma certa impotência e até mesmo a algo de inautêntico, pouco importando por quais horrores os narradores passaram” (p. 46). Tratam-se de relatos distintos que foram produzidos após o término da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e da *Shoah*, a partir da chamada literatura de testemunho, na qual a dificuldade em conferir sentido (não há possibilidade de elaboração) àquilo que foi vivido, mas não foi captado pelo psiquismo, aprofunda-se ao extremo.

Expliquemos melhor: durante a Primeira Guerra, os indivíduos eram soldados treinados, em sua grande parte, e integrantes das forças armadas de seu país (exército, marinha ou aeronáutica). Podiam, de tempos em tempos, retornar a casa para rever a família; portavam armas; tinham permissão para escrever e receber cartas, presentes e encomendas de seus familiares periodicamente. Contavam com os companheiros de combate ao seu lado, médicos, hospitais militares e de campanha para os feridos. *Logicamente, tal posição não os isentava de sofrer traumas.*

Porém, Améry (2013) pontua que a vida do soldado no *front* de batalha não pode ser comparada a do prisioneiro do *Lager*:

O soldado morria como um herói ou mártir: o prisioneiro como um boi de matadouro. É verdade que a vida do soldado impelido para a batalha não tinha muito valor, mas o Estado não lhe ordenava que morresse, e sim que sobrevivesse, enquanto o dever último do prisioneiro era morrer. A diferença substancial, contudo, residia no fato de que o soldado, diferentemente do prisioneiro, não era o alvo, mas sim o portador da morte (p. 46).

Sobre isso Fassin e Rechtman (2011) afirmam que a maior parte dos historiadores reconhecem a exaltação pelo ideal patriótico como o principal instrumento das forças armadas para reforçar a combatividade dos soldados. “Morrer pela pátria” representa o ideal

disseminado na Primeira Guerra como exemplo de heroísmo radical, o soldado herói que se sacrifica por um bem maior: a pátria.

Mas, é importante destacar que, para o soldado ou combatente, havia uma clara definição entre os amigos e os inimigos. Essa fronteira, quando bem definida, ajudava o soldado a tornar “decifrável” uma situação terrível como era a guerra. Porém, na Segunda Guerra, com a implementação dos campos de concentração e extermínio, temos algo bastante diverso dos cenários encontrados nos *fronts* de batalha de qualquer guerra já travada.

2.2. O horror do universo concentracionário na Segunda Guerra Mundial

Conforme pontuamos, haveria uma diferença entre o que foi vivido nos *fronts* de batalha e nos campos de concentração e extermínio. É o que descobre Primo Levi (1990), logo na sua chegada em *Auschwitz*, vale acompanhar suas palavras:

Os recém chegados no *Lager* (...) esperavam encontrar um mundo terrível mas decifrável, de acordo com aquele modelo simples que atavicamente trazemos conosco, “nós” dentro e inimigo fora, separados por um limite nítido, geográfico. Ao contrário, o ingresso no *Lager* constituía um choque em razão da surpresa que implicava. O mundo no qual se precipitava era decerto terrível, mas também indecifrável: não era conforme a nenhum modelo, o inimigo estava ao redor mas também dentro, o “nós” perdia seus limites, os contêdores não eram dois, não se distinguia uma fronteira mas muitas e confusas, talvez inúmeras, separando cada um do outro. Entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados, salvo casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário mil mônadas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua. Esta revelação brusca, que se manifestava desde as primeiras horas de cativeiro, muitas vezes sob a forma imediata de uma agressão concêntrica por parte daqueles em que se esperava encontrar os futuros aliados, era tão dura que logo derrubava a capacidade de resistir. Para muitos foi mortal, indiretamente ou até diretamente: é difícil defender-se de um golpe para o qual não se está preparado (p.18).

A citação de Levi é esclarecedora, o mais terrível do campo de concentração está na dissolução da fronteira existente entre as vítimas e os perpetradores quando o “nós” perdia seus limites. O inimigo era o próprio prisioneiro, em muitos casos, e também o “prisioneiro-funcionário” (*Kapos*³¹, principalmente) que, em vez de pegá-lo pela mão e ajudá-lo a decifrar os difíceis caminhos do *Lager*, recebia-o com brutalidade, golpeando-o e gritando ofensas. “Não há prisioneiro que não recorde, e que não recorde seu espanto de então: as primeiras ameaças, os primeiros insultos, os primeiros golpes não vinham dos SS, mas de outros prisioneiros, de “colegas”, daqueles misteriosos personagens que também vestiam o uniforme

³¹ Os *Kapos* eram formados por criminosos comuns egressos de prisões, prisioneiros políticos, prisioneiros moralmente debilitados e “mais tarde até judeus, que viam na migalha da autoridade que se lhes oferecia o único modo de escapar da solução final” (LEVI, 1990, p. 24).

de listras” (LEVI, 1990, p. 7). A classe híbrida, dos prisioneiros-funcionários, constitui o traço mais inquietante dos campos de concentração, é principalmente dela que a fronteira entre o “nós” e “eles” se dilui formando o que Levi (1990) denomina de *zona cinzenta*. Esta possui as fronteiras muito mal definidas, diluídas, lançando o prisioneiro em uma situação de desamparo quase absoluto, em um mundo indecifrável, cuja realidade é impossível de ser captada ou compreendida.

Podemos perceber a correspondência entre a zona cinzenta, conforme indica Gondar (2014)³², na qual os prisioneiros acabavam imersos, e ao que Ferenczi denominou de desmentido ou descrédito. Nas duas situações, são desmentidos os valores e as referências de mundo que o sujeito possui e sobre as quais o psiquismo está estruturado. Os efeitos psíquicos, em ambas as situações, são semelhantes nos quesitos: o sujeito que é desmentido, como já vimos, vê-se imerso na falta de sentido, com dúvidas sobre a sua própria percepção da realidade e qual lugar ocupa nela. Podemos afirmar que, através do relato de Levi (1990), o desmentido está situado na zona cinzenta. Neste caso, não precisaríamos de um terceiro elemento, como na história mítica de Ferenczi (o segundo adulto), a zona cinzenta é um exemplo pelo qual o desmentido é produzido por uma situação criada pelo próprio perpetrador. A consequência é que o sujeito não consegue integrar o “nós” (amigos) em uma imagem definida, nem mesmo os inimigos, estes se confundem em limites não tangíveis com o “nós”.

Este ponto é muito importante, conforme esclarece Gondar (2014)³³, porque, nas situações em que o abuso sexual ocorre no interior da família, a violência contra a criança é realizada por um adulto que deveria protegê-la, alguém que não poderia integrar o “eles” (carrasco, inimigo), mas que deveria fazer parte do “nós” (amigos). O cuidador que se torna um abusador lança a criança nessa zona cinzenta, que faz vacilar todo o sentido, a esperança e, principalmente, a confiança. Por isso, no caso do abuso que ocorre dentro da família, o desmentido já começa a acontecer na realização do ato violento. Aquele que deveria prover cuidado e ternura, ao qual a criança confia cegamente, age com violência. O adulto abusador ou o perpetrador, portanto, impede que a separação entre o “nós” e o “eles” possa ser discriminada, de forma que o aniquilamento é muito mais intenso, mais vertical. Quando essa importante fronteira se evanesce, as referências, a partir das quais o aparato psíquico é estruturado, são desmentidas ou desacreditadas.

³² Notas de sala de aula.

³³ Notas de sala de aula.

Tendo isso em vista, no caso do universo concentracionário, as regras civilizadas, aprendidas durante anos de educação e inerentes à vida cotidiana, pouco valiam. Na verdade, tais regras tornavam, por vezes, a sobrevivência nos campos um problema. Vale acompanhar as palavras de Primo Levi (1994) sobre este assunto:

eu roubava para comer. Se não se começa desde criança, aprender a roubar não é fácil; me foram necessários vários meses para reprimir os mandamentos morais e para adquirir as técnicas necessárias, e num certo momento me dei conta [...] de estar revivendo, eu, um honesto doutorzinho em química, a involução-evolução de um famoso e não menos honesto cão, um cão vitoriano e darwiniano que é deportado e se torna ladrão para viver em seu *Lager* do *Klondike*, o grande *Buck* de *O Chamado da selva*. Roubava como ele e como as raposas: em toda a ocasião favorável, mas com astúcia dissimulada e sem expor-me. Roubava tudo, menos o pão de meus companheiros (p. 140).

Primo Levi, devido às condições atrozmente experienciadas em *Auschwitz*, precisou aprender a roubar para sobreviver. Mesmo assim, guardava certa ética, não roubava dos companheiros. Roubava materiais do laboratório de química, no qual trabalhava em *Auschwitz*, para trocar por rações extras de comida. Sem elas, era impossível resistir muito tempo, dado que a ração de comida diária era completamente insuficiente para manter um adulto minimamente alimentado. Havia um provérbio no campo, relata Levi (1973/2015), cuja sentença era: “um prisioneiro honesto não vive mais de três meses” (p. 133).

Também, não havia roupas adequadas para o inverno europeu, os trabalhos forçados eram duríssimos e realizados em longas jornadas. Os prisioneiros ainda sofriam com a brutalidade e a violência dos SS (*Schutzstaffel* – tropa de proteção) e dos *kapos*. Estes, em muitos casos, eram seus próprios compatriotas, os prisioneiros-funcionários que auxiliavam os SS na vigilância dos demais prisioneiros, na distribuição de alimentos, medicamentos e escalas de trabalho. Era também preciso estar atento para não ser roubado pelos próprios colegas de barracão: havia roubos de alimentos, roupas, calçados, dentre outros objetos que podiam ser trocados por rações extras. Daí a afirmação de Levi (1990) de que a fronteira entre amigos e inimigos se turvava ao extremo.

Elie Wiesel (2006) recebeu uma recomendação duríssima, de um prisioneiro do seu bloco, sobre a realidade de morte ao qual tinha sido jogado, realidade na qual a ética, humanidade e civilidade praticamente deixam de existir:

Ouçame bem, garoto. Não esqueça que você está num campo de concentração. Aqui, cada um deve lutar por si mesmo e não pensar nos outros. Nem mesmo em seu pai. Aqui não tem pai, não tem irmão, não tem amigo. Cada um vive e morre por si, sozinho. Vou lhe dar um bom conselho: não dê mais sua ração de pão e de sopa ao seu velho pai. Você não pode fazer mais nada por ele. E assim você está se assassinando. Você devia, ao contrário, pegar a ração dele.(p.115)

No trecho, fica claro que o inimigo estava imerso no “nós” e, por isso, Primo Levi (1990) afirma não ter dúvidas que a vida no *Lager* comportava uma regressão, trazendo à tona “comportamentos precisamente primitivos” (p. 19). No universo concentracionário, “ser solidário era um luxo ao qual poucos podiam se dar. Uma colherada dada ao vizinho era uma colherada a menos para si mesmo [...] para quem não tem o que comer a solidariedade é impossível” (VENEZIA³⁴, 2010, p. 127-128). David Rousset (1988) relata: “mesmo os melhores entre nós, os que melhor resistem, portam estigmas da demência concentracionária. A maior parte dos SS que nos guardam são loucos. Nós vivemos imersos em um mundo de morte cotidiana, de tortura permanente, do medo e da fome” (p. 294)³⁵.

Nesta perspectiva, devemos entender que no universo concentracionário “a morte entrava poderosamente no circuito da vida cotidiana” (ANTELME³⁶, 1947/2002, p. 35), constituindo uma experiência traumática constante, impossível de ser assimilada pelo sujeito. O *Lager* implicava uma regressão ética e cultural, que acabava por retirar a humanidade de muitos. Só na libertação “voltávamos a nos sentir homens, ou seja, responsáveis” (LEVI, 1990, p. 39).

Yankel Wiernik (1945), no manuscrito *Um ano em Treblinka*, fornece um relato do terror a que foram submetidos alguns prisioneiros:

Os menos resistentes entre nós, especialmente os mais inteligentes, sofreram crises nervosas e enforcaram-se. Após voltarem para os barracões à noite, depois de terem manuseado cadáveres durante todo o dia; seus ouvidos ainda podiam escutar os gritos e gemidos das vítimas. Os suicídios ocorreram a uma taxa de 15 a 20 por dia³⁷ (p.21).

Améry (2013) afirma que os “homens de espírito” tinham muito mais dificuldade em aceitar a inacreditável situação na qual foram jogados do que os homens mais simples, não intelectuais. O testemunho de Wiernik (1945) trata dos suicídios dos membros do *Sonderkommando*: um esquadrão especial, composto pelos próprios prisioneiros a quem eram dadas as tarefas de manusear os mortos, trabalhar na gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Segundo Primo Levi (1988), a concepção destes esquadrões, compostos por prisioneiros judeus, foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo. O que Wiernik relata ocorreu no campo de extermínio de *Treblinka*, localizado no território polonês, que chegou a matar, com suas 13 câmaras de gás, no ápice de seu funcionamento, até 20.000 pessoas por

³⁴ Sobrevivente do *Sonderkommando* de *Auschwitz*.

³⁵ Tradução nossa.

³⁶ Sobrevivente dos campos de concentração de *Buchenwald*, *Gandersheim* e *Dachau*.

³⁷ Tradução nossa

dia. Os corpos das vítimas eram retirados das câmaras manualmente pelos prisioneiros e levados para os crematórios ou valas onde eram, também, cremados. Não podia se deixar qualquer prova do genocídio que estava sendo perpetrado, por isso os membros do *Sonderkommando* eram obrigados a moer os ossos que restavam após os corpos serem cremados, conforme relata Venezia (2010), toda evidência devia ser eliminada.

No campo, o deportado experienciava um estado de extrema violência, motivo pelo qual o *Lager*, como declara Agamben (2008), é a refutação de todo princípio de comunicação. Na maioria dos campos, a comunicação era substituída pelo bastão de borracha, que “havia sido ironicamente rebatizado como *Der Dolmetscher* – o intérprete” (p. 72). Isto é, a linguagem do *Lager* era da truculência, da violência gratuita sobre um sujeito já subjogado, desamparado e indefeso, transformando-o em um animal/coisa.

Nas palavras de Levi (1990): “quem não compreendia nem falava alemão era um bárbaro por natureza [...] era preciso fazê-lo calar a sopapos e repô-lo no seu lugar (...) porque não era um *Mensch*, um ser humano” (p. 53). O SS Kurtz Franz, de *Treblinka*, costumava incitar seu cachorro, chamado Bari, a morder os prisioneiros judeus por diversão, dizendo: “Homem, morda esse cão” (RAJCHMAN, 2010, p. 105)³⁸. Nessa frase, percebe-se a total desumanização que os prisioneiros sofriam. Notemos que, para tudo isto acontecer, era preciso que o prisioneiro fosse desacreditado ou desmentido da sua condição humana. Este era um sinal, de acordo com Levi (1990), que para os nazistas (como para todo perpetrador), os prisioneiros não passavam de coisas: “para eles, não erámos homens [...] não são *Menschen*, seres humanos, mas animais, porcos” (p. 53 e 67). Portanto, no universo concentracionário, a distância entre o grito e a agressão física não existe, a violência torna-se uma variante perversa da linguagem:

uma besta que espanca e um corpo que desaba; um oficial que ergue o braço e uma comunidade que se põe em marcha em direção à fossa comum; um soldado dá de ombros e mil famílias explodem para só se reunirem na morte: eis a linguagem concentracionária. Ela negava as outras tomando-lhes o lugar. (Wiesel, 1984, p.8).

A violência perpetrada sobre o prisioneiro do *Lager* não parava por aí, todo recém chegado em *Auschwitz-Birkenau* recebia uma tatuagem, um número, o qual, a partir daquele momento, tomava o lugar do seu nome próprio, não existem nomes para quem não é considerado *Mensch* (gente). “A operação não era dolorosa e não durava mais que um minuto, mas era traumática” (Levi, 1990, p. 72). A tatuagem era o sinal indelével da coisificação do sujeito, “em poucos segundos, deixáramos de ser homens” (p. 44), relata Wiesel (2006). Para

³⁸ Sobrevivente do campo de extermínio de *Treblinka*.

os captores, não bastava os números costurados nas roupas dos prisioneiros, a tatuagem, conforme afirma Levi (1990), era violência gratuita, uma mensagem de ódio, não verbal, escrita na carne. Um sinal de que a linguagem destinada ao prisioneiro era outra, não a do verbo, mas a do choque e da violência. Notemos que a coisificação do sujeito já implica o desmentido, a partir daí a violência pode ocupar, de maneira irrestrita, o lugar destinado à fala.

Primo Levi (1998) descreve um episódio no qual um guarda o utiliza como uma coisa, limpando as mãos sujas em sua camisa: “aquele homem me utilizou como um trapo. Percebo, agora, como uma das ofensas mais graves de que fui vítima” (p. 180). Assim como a tatuagem, a ação do guarda denota a total desumanização a que todo prisioneiro do *Lager* fora vítima.

Diante de uma realidade indecifrável, Ruth Klüger (2005), sobrevivente do gueto de *Theresienstadt*, um campo de concentração estabelecido na cidade de *Terezín* (República Tcheca)³⁹, questiona a falta de palavras para descrever os campos de concentração. Afinal como um lugar tão brutal poderia ser descrito? “Deveria existir a palavra *Zeitschaft* – uma paisagem do tempo – para explicar o que significa um lugar no tempo, num tempo determinado, nem antes nem depois” (p. 73), algo fora do tempo cronológico, portanto. Fora da realidade que conhecemos.

Isso, porque uma vez imerso na realidade concentracionária os problemas com o futuro longínquo vão se apagando, até perder toda a sua intensidade, “perante os problemas do futuro imediato, bem mais urgentes e concretos: como a gente comerá hoje, se vai nevar, se vamos ter que descarregar carvão” (LEVI, 1994, p. 34), como conseguir uma ração alimentar extra, evitar ser roubado. Problemas do *aqui e agora*, que exigem do sujeito um hiper-investimento da atenção. Diante disso, o investimento no sistema perceptivo-consciência é ampliado, vão se apagando as implicações do passado e as preocupações com o futuro. A não ser que se trate de um futuro muito próximo ou imediato, como testemunha Levi (1994), e que esteja totalmente ligado às questões de sobrevivência. Responder às ameaças do aqui e do agora diz respeito a uma condição de sofrimento extremo, totalmente relacionada ao presente.

Até aqui, temos reunidos alguns motivos que levaram os sobreviventes do *Lager* a afirmar que eles eram um caso singular, uma exceção, talvez um milagre, ou simplesmente tiveram sorte em sair vivos dos campos de concentração: “porque no *Lager* se morria [...]

³⁹ Ruth Klüger tinha 12-14 anos neste período, sobreviveu ao Gueto de *Theresienstadt* e aos campos de *Auschwitz* e *Christianstadt*, fugindo com sua mãe durante as marchas da morte em 1945.

estava previsto morrer no trabalho” (LEVI, 1998, p. 120-121). A regra do universo concentracionário era a morte. As duras jornadas de trabalho, a alimentação deficiente, a falta de roupas adequadas ao inverno, tudo tinha como propósito final levar o prisioneiro à morte. Além disso, havia as intermináveis chamadas diárias no pátio, as quais aconteciam em dias de frio cortante ou sob chuva torrencial, obrigando os prisioneiros a ficarem muitas horas em pé. O objetivo era destruir psicologicamente e fisicamente. “Você ficava de pé, sem comida, no frio ou no calor, sem ir no banheiro [...] ficávamos em pé por horas. Horas no frio, na chuva, na neve – era sempre um lugar aberto” (p. 209), relata Helga Weiss (2013), sobrevivente de *Auschwitz* e das marchas da morte⁴⁰, em seu diário sobre a experiência no *Lager*.

O prisioneiro, ao desembarcar no *Lager*, já era um morto certo, previsto, e se não fosse imediatamente selecionado para as câmaras de gás, existentes em alguns campos seria, aos poucos, engolido pela engrenagem concentracionária. Por isso, sobreviver contrariava o destino previamente traçado para todo prisioneiro, sobreviver era uma exceção.

No *Lager*, como relata Semprun (2005) o prisioneiro tinha a experiência sempre presente da morte: vivia-se em um estado de “estar-com-para-a-morte” (p. 53). O destino de todo e qualquer prisioneiro judeu era morrer de exaustão, doença ou nas câmaras de gás, morrer era o fim esperado de qualquer modo. O *Lager*, portanto, constitui uma experiência traumática constante, impossível de ser captada pelo psiquismo.

Assim, fruto daqueles que sobreviveram ao terror dos campos de concentração, nasce um tipo de narrativa chamada de literatura de testemunho, que procura narrar o universo indecifrável e inacessível do *Lager*, ou seja, que tenta narrar o que é inenarrável. Diante da dificuldade em descrever o universo de *Auschwitz*, Levi (1990) faz a seguinte constatação: “é obvia a observação de que, quando se violenta o homem, também se violenta a linguagem” (p. 57). Mugiraneza Assumpta (2014) afirma que, após o genocídio de Ruanda (entre abril e julho de 1994), a capacidade de narrar foi também ferida, a própria língua foi ferida: “eles mataram a língua em sua função de simbolização e de como falar disso” (p. 125)⁴¹. Deste modo, para narrar o trauma, a literatura de testemunho constitui-se como uma forma literária limite, porque trata daquilo que é impossível de transpor para a palavra, ou melhor, aquilo que não cabe nas palavras.

⁴⁰ As marchas da morte ocorreram em vista da aproximação dos aliados que vinham conquistando os territórios ocupados pelos nazistas. Com o propósito de encobrir os horrores perpetrados nos campos de concentração e não deixar testemunhas, os prisioneiros foram forçados a marchar continuamente para o interior de territórios, ainda sob o poder nazista. Como consequência, milhares de prisioneiros morreram nestes deslocamentos e foram deixados nas estradas ou enterrados em covas rasas. Algo semelhante ocorreu no genocídio armênio, em 1915, pelo Império Otomano.

⁴¹ Tradução nossa.

A origem do termo testemunha é jurídica, e remete etimologicamente à pessoa que toma parte de um processo, em situação de impasse, e pode contribuir para desfazê-lo. A palavra “testemunha”, em português, condensa dois significados, que aparecem separados no latim. Benveniste (1995) nos explica que o primeiro, *testis*, significa, etimologicamente, aquele que assiste como um terceiro (*terstis*), a um caso em que dois personagens estão envolvidos e, por isso, o terceiro pode descrever o que presenciou – “aquele que vê”, daí o termo testemunha-ocular. O segundo, *superstes*, indica aquele que é testemunha e, ao mesmo tempo, sobrevivente de uma situação, “aquele que se mantém no fato e que se mantém presente” (BENVENISTE, 1995, p. 278). Ou seja, o “manter-se no fato”, característica de *superstes*, nos leva a relacioná-lo com aquele que sobrevive ao evento traumático, que mantém esse acontecimento no presente, sob a forma de “lembranças ultraclaras”. A literatura de testemunho valoriza principalmente este segundo sentido: Primo Levi, Robert Antelme, Jorge Semprun, Scholmo Venezia, David Rousset, Helga Weiss, Elie Wiesel e Ruth Klüger são *superstites*, indivíduos que procuram dar testemunho do acontecimento traumático de que foram vítimas.

Porém, é fato que os dois sentidos não podem ser rigorosamente separados. Valorizar apenas o modelo do *superstes*, como sugere Agamben (2008), não deve implicar uma negação da possibilidade do testemunho como *testis*, dado que o sobrevivente também foi *testis* (aquele que viu, foi testemunha-ocular) presenciou a morte e o sofrimento de milhares de outros prisioneiros. Na literatura de testemunho, *testis* e *superstes* apresentam-se em dosagens diferentes, variam conforme a necessidade do autor em narrar determinados fatos que presenciou ou sofreu. É o exemplo de Primo Levi (1990), que fornece testemunho da existência dos *SonderKommandos* de *Auschwitz*, mas não foi integrante deles. Entretanto, foi testemunha de sua existência. Entendemos, assim, que a literatura de testemunho está intimamente ligada à situação traumática experienciada.

Nesta perspectiva, como sugere Seligmann-Silva (2008), a literatura de testemunho se destaca como um exemplo de singularidade discursiva que nega o universal da linguagem, devido a sua relação com a situação traumática. A literatura de testemunho, portanto, é composta por sobreviventes que tem a catástrofe da qual foram vítimas e testemunhas⁴² como foco de sua narrativa. Podemos antever a dificuldade que os autores da literatura de

⁴² Neste caso, podemos incluir uma longa lista: os sobreviventes do *Gulag* (1930-1960 campos de trabalho forçado para criminosos, presos políticos e qualquer cidadão que se opusesse ao regime comunista da Ex-União Soviética), dos torturados na ditadura militar brasileira (1964-1985), dos sobreviventes da Guerra do Vietnã (1955-1975), genocídio em Ruanda (abril/julho de 1994) e durante a Guerra da Bósnia (1992-1995), sobreviventes das bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki, entre tantos outros.

testemunho enfrentam, dado que narrar o trauma consiste em narrar aquilo que não pode ser vertido propriamente em palavras – trata-se de narrar o que não pode ser narrado, efetivamente.

Ademais, Freud (1920/1996) havia alertado que o trauma desencadeia um mecanismo defensivo automático – a compulsão à repetição, levando-nos a questionar se os relatos encontrados na literatura de testemunho não seriam um produto da compulsão à repetição. Isso porque os relatos testemunhais relacionados às situações traumáticas têm como característica a fragmentação e a literalidade narrativa, como já havíamos destacado.

Buscaremos, nos próximos tópicos, com base na proposta de memória não representativa, defender a ideia de que nem toda repetição é reprodução, mesmo quando a literalidade está envolvida. Além disso, propomos que o uso da literalidade via escrita pode envolver processos de criação sem, necessariamente, passar pelos processos de representação.

2.3. Repetir, figurar e criar

No artigo *O Recalque* (FREUD, 1915b/1996), encontramos uma referência ao trauma, que será amplamente discutido em 1920, em *Além do Princípio de Prazer* (FREUD, 1920). O autor supõe um processo no qual o estímulo proveniente do exterior é internalizado, o que pode afetar algum órgão e torná-lo fonte constante de excitação no organismo. Então, tal estímulo adquire uma grande semelhança com a pulsão; é o caso da dor – denominada por Freud (1915b/1996) “pseudopulsão” (p. 151). No entanto, no artigo metapsicológico citado, Freud desiste de perseguir o exemplo da dor, por ela ser “demasiado obscura para nos servir de ajuda em nossos propósitos” (p. 151). A questão da dor atormenta Freud há muito tempo, desde o *Projeto de 1895*, justamente por ela não se enquadrar na estrutura de um aparato psíquico regido pelo princípio de prazer; neste aspecto podemos aproximar a dor do trauma. O modo de funcionamento do aparato psíquico foi concebido por Freud (1915b/1996) como um dispositivo destinado a dominar as excitações, que de outra forma (não ligadas) seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos sobre o eu e o aparato psíquico de um modo geral. A dor tem, apesar de tudo, uma função protetora, sinaliza a presença de estímulos prejudiciais, tanto ao corpo como ao psíquico.

Na linguagem do *Projeto de 1895*, a dor consiste em grandes quantidades de excitação veiculadas pelos neurônios *phi* (responsáveis pela recepção dos estímulos externos), fazendo irrupção, sem a mediação do escudo protetor. Assim, os neurônios *psi* (responsáveis pela memória e pelo eu) recebem a excitação como se fossem atingidos por uma grande descarga

elétrica, o que cria um curto-circuito e provoca o mau funcionamento do aparato devido à magnitude de sua força. A dor coloca toda a estrutura do aparato psíquico (neuronal, no caso do *Projeto de 1895*) em xeque, porque cria uma fonte interna de tensão, que, mesmo ao causar intensa angústia, continua se repetindo e mobilizando toda a energia do eu para dominá-la.

A dor, portanto, é o mais imperativo de todos os processos: “Concentrada está a alma, diz Wilhem Busch a respeito do poeta que sofre de dor de dentes, no estreito orifício do molar” (FREUD, 1914b/1996, p. 89). Embora o exemplo usado seja referente à dor física, é possível utilizá-la como paradigma para pensar o estado de urgência e o imperativo que a dor psíquica, proveniente de uma ruptura traumática, é capaz de provocar no sujeito. É importante observar que Freud (1920/1996) caracteriza a neurose traumática como uma ruptura na paraexcitação; é nessa brecha aberta no aparelho psíquico que a energia externa afluirá para o interior. A dor psíquica, proveniente desta ruptura, constituir-se-á como uma fonte emissora de excitação dentro da unidade egoica, que cria a “necessidade” (ou urgência), ao aparato, de descarregá-la. Tudo se passa de forma análoga com a pulsão, motivo pelo qual Freud (1915b/1996) denominou a dor de pseudopulsão.

Essa aproximação sugerida por Freud entre dor e pulsão, observadas juntamente com as mudanças teóricas realizadas a partir de 1920, permite-nos expor outro elemento da teoria pulsional – reversão ao seu oposto, mudança da passividade para a atividade (FREUD, 1915a/1996). Vejamos: o trauma, ao não se inscrever no psiquismo, impede o sujeito de esquecê-lo, perseguindo-o em sonhos e *flashbacks*, que se repetem compulsivamente. Não obstante, pode ocorrer uma inversão: o sujeito passa a perseguir aquilo que mais deseja esquecer. A origem de tal inversão pode estar na demanda que a não inscrição da excitação cria no eu, obrigando-o a encontrar uma saída para romper o ciclo repetitivo causado pelo trauma. Isto é, dar um destino à excitação indomada, uma vez que o aparelho psíquico tem a finalidade de ligar as excitações. Podemos encontrar um exemplo na brincadeira ou jogo do *Fort-Da* (FREUD, 1920/1996), que confere complexidade aos eventos envolvidos no caso de um trauma e corrobora nossa proposta.

Fort-Da foi a denominação dada por Freud (1920/1996) a um jogo infantil realizado por seu próprio neto, que repetia insistentemente a mesma brincadeira durante a ausência de sua mãe. O jogo consistia em atirar quaisquer objetos para longe ou para um canto do seu berço, de maneira que pudesse apanhá-los novamente. Tão logo os encontrasse, o processo era repetido. Enquanto arremessava um objeto, emitia um longo o-o-o-ó, o qual Freud identificou como um correspondente da palavra alemã *Fort* (lá). Em outro dia, Freud

observou que o garoto tinha um carretel preso a uma linha, e procedia a mesma brincadeira jogando o objeto para fora de seu campo de visão, mas agora com o artifício da linha puxava-o de volta para si emitindo um alegre e sonoro *Da* (ali).

Através do jogo, o neto de Freud reencena o desaparecimento de sua mãe, que era sentido como aflitivo; há, assim, uma repetição compulsiva de uma situação dolorosa (equivale a perda do objeto); através do jogo, ele revive o próprio abandono. Contudo, é também por meio desta brincadeira que ele consegue converter uma situação passiva (deixar a mãe ir embora – situação que independe de sua vontade) em ativa (sou eu que estou mandando ela embora). Operando essa pequena mudança, por mais desagradável que fosse repetí-la, o neto de Freud encontra no jogo uma ação auto-calmante, uma forma de lidar com a angústia provocada pela ausência de sua mãe e, junto a isso, executa uma vingança contra ela (mandando-a embora), por abandoná-lo. Assim, a criança, durante o jogo, possui o domínio da situação encenada.

É comum às crianças repetirem situações desconhecidas ou aflitivas via brincadeira. Nesses casos, a repetição é usada para ganhar controle da situação em questão, uma estratégia para despotencializar o efeito surpresa produtor do trauma. Porém, encontramos uma anotação importante em uma nota de rodapé do texto de Freud (1920/1996), referente à brincadeira/jogo do *Fort-Da*:

Contudo, logo se viu que, durante esse longo período de solidão, a criança havia encontrado um método de fazer desaparecer *a si própria*. Descobriria seu reflexo num espelho de corpo inteiro que não chegava inteiramente até o chão, de maneira que, agachando-se, podia fazer uma imagem no espelho ir embora (p.26).

Nessa passagem, Freud descreve algo inédito e, de certa forma, uma solução para o problema enfrentado por seu neto – a ausência de sua mãe. O garoto havia encontrado uma maneira de fazer desaparecer a si próprio, após um longo período de solidão. Ele descobrira seu reflexo em um espelho que não chegava inteiramente até o chão, de maneira que ao se agachar podia fazer sua imagem refletida também desaparecer ou “ir embora”. Temos, então, um duplo movimento nesta nova brincadeira: (1) reconhecimento do desaparecimento do reflexo, este “outro particular”, figurado através do espelho e, (2) a afirmação de que, mesmo com o desaparecimento do reflexo, seu “si” mesmo continua a existir (PRESS, 1999). Através da repetição no jogo de aparecer-desaparecer na frente do espelho, dá-se um novo desdobramento do *Fort-Da*, pois o menino descobre que, embora seu reflexo desapareça, a sua existência não é negada, como acontecia na ausência de sua mãe.

A saída da mãe de seu campo de visão pode ser considerada como a perda de si; na presença da mãe, a existência do garoto era garantida, mas a ausência dela equivaleria à negação de sua existência ou a sua própria morte. Daí, a ligação do *Fort-Da* com o traumático, a ausência da mãe desencadeava um sentimento doloroso – uma reação real à perda do objeto. A criança, afirma Freud (1926[1925]/1996)⁴³, quando perde a mãe de vista, comporta-se como se nunca mais fosse vê-la (que podemos comparar com as situações de morte), daí o desencadeamento de dor e desamparo, proveniente de uma situação inesperada (as saídas e ausências da mãe) e vivida passivamente. Todavia, Freud (1920/1996) não explorou a possibilidade de pensar o jogo pelo viés do traumático; preferiu colocá-lo ao lado do princípio de prazer, pois a repetição trazia ainda uma possibilidade de prazer, que, na segunda parte do jogo, concernia o reencontro com a mãe (o-o-o-ó).

Vale ressaltar que, pelo menos, a primeira parte da brincadeira – fazer sumir o objeto-mãe – refere-se a uma situação não condizente com o princípio de prazer, pois a repetição que *figura* a sua ausência não inclui possibilidade de prazer. Uma das funções do *Fort-Da* e do agachar-levantar em frente ao espelho poderia ter sido a saída encontrada pelo neto de Freud para a ameaça que representava o desaparecimento da mãe, a qual configura a sua garantia de existência⁴⁴. Ora, o traumático é caracterizado por um excesso de realidade que nos remete justamente à situação de passividade e desamparo. No *Projeto de 1895*, Freud já indicava que, em um primeiro momento, para o bebê obter satisfação, é preciso o auxílio do outro (próximo ou complexo do próximo – *Nebenmensch*). Ou melhor, o outro serve como auxiliar para realizar algo fundamental: a ação específica que irá descarregar a tensão pulsional.

É a ação específica oferecida pelo outro para aliviar as necessidades pulsionais do bebê que dará lugar à experiência de satisfação. É criado, a partir desse contato, estabelecido com o cuidador, os trilhamentos (na linguagem do *Projeto de 1895*) ou, se preferirmos, os circuitos pulsionais, que culminam na descarga pulsional. Portanto, o outro é de suma importância para suprir a situação de desamparo da criança e para realizar a mediação entre as necessidades pulsionais e o mundo externo. É, também, com a ajuda do outro que a diferenciação interno-externo, irá se estabelecer, aspecto fundamental para a estruturação psíquica. A saída de cena do cuidador (ausência), dentro dessa perspectiva, implica ao bebê

⁴³ Freud (1926[1925]/1996), em *Inibições, sintomas e angústia*, refere-se ao exemplo do *Fort-Da*.

⁴⁴ Em *Inibições, Sintomas e Angústia*, Freud (1926[1925]/1996) admite que a brincadeira do *Fort-Da* pode corresponder a uma situação traumática, desde que a criança, nesta época, esteja sentindo uma necessidade de que sua mãe seja a pessoa a satisfazer e, que pode transformar-se em uma situação de perigo se a mãe não estiver presente.

um retorno à situação de desamparo, de um circuito pulsional estabelecido pelo contato com o outro que não pode ser realizado, o que culmina em um processo doloroso.

Então, ao figurar a situação dolorosa, como no jogo realizado em frente ao espelho, a criança cria uma maneira de conseguir lidar com a situação de desamparo, desencadeada com a saída da mãe de seu campo de visão. No jogo, ela encontra uma via de se reconhecer como alteridade e de se reconectar ao mundo através de seu próprio reflexo – seu duplo, a imagem de si, que, ao desaparecer, como sua mãe desaparece, não nega sua existência. É importante frisar, assim, que o jogo abre a possibilidade de *figurar e encenar literalmente*, de forma criativa, as situações de dor e sofrimento, nas quais a criança consegue criar um destino ou mesmo obter certo controle sobre os elementos irrepresentáveis.

Notemos, a partir desse ponto, que uma pequena (mas importantíssima) mudança começa a ser operada: de ser invadido pela repetição involuntária para ser “agente” da repetição; nisso temos a inserção da diferença e, talvez, um primeiro passo para romper o ciclo compulsivo e repetitivo. Para Freud (1939[1934-38]/1996), “os efeitos do trauma são de dois tipos, positivos e negativos. Os primeiros são tentativas de pôr o trauma em funcionamento mais uma vez, isto é, [...] experimentar a repetição dele de novo” (p. 90). Embora o autor esteja referindo-se às neuroses de transferência, dado que usa termos, no restante do texto de 1939, como recordar e esquecer, nada nos impede de pensar suas palavras na direção das neuroses traumáticas e do uso da repetição como uma forma de estabelecer a diferença. Com essa explanação, podemos propor que é possível *criar* um destino às impressões sensíveis indomadas das vivências dolorosas, usando a *figurabilidade* e a *repetição*, como foi exemplificado no jogo do *Fort-Da*, sem passar necessariamente pelos processos de representação do pulsional.

2.4. A necessidade de narrar/escrever

Vamos buscar agora alguns exemplos, na literatura de testemunho, da inversão do eixo passivo para ativo, sendo, nestes casos, a experiência traumática revivida pela escrita. A motivação em escrever de Primo Levi (1988a) ajuda a esclarecer essa inversão:

A necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades mais elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de uma libertação interior. Daí seu caráter fragmentário, seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por ordem de urgência (p. 8).

Levi (1998), em uma entrevista de 1987, reafirma a necessidade de narrar/escrever conforme a citação acima: “Recém regressado do campo de concentração [...] sentia uma necessidade irrefreável de contar para todo mundo o que me havia sucedido” (p. 173). Sobreviver a uma realidade indecifrável faz com que se procure o outro para ajudar a compreendê-la, compartilhá-la e dar sentido ao que foi experienciado. Daí a necessidade “irrefreável” de Primo Levi narrar/escrever sobre o trauma sofrido. Depois da guerra, Levi (1994) conseguiu um emprego de químico em uma pequena fábrica de tintas. Isso ocorreu após o seu retorno a Turim, sua cidade natal, na Itália, em 19 de Outubro de 1945. Como trabalhava durante todo o dia, aproveitava os intervalos do expediente para escrever e, após voltar para casa, escrevia durante a madrugada – “este escrevinhador maníaco que perturbava as noites do pessoal escrevendo à máquina sabe-se lá o quê” (LEVI, 1994, p.155). O autor descreve uma verdadeira compulsão à escrita, com vistas a compartilhar sua história e, também, libertar-se dela.

A necessidade de escrever sobre as suas memórias, enquanto prisioneiro de *Auschwitz*, criou um estado de urgência capaz de vencer o cansaço de um dia de trabalho. Por isso, Levi (1988a) afirma que tal necessidade competia com as necessidades mais elementares, escrever equivalia a libertar-se do trauma, a dar um destino às “lembranças ultraclaras” referentes à *Auschwitz*. Escrever se torna, para Primo Levi, uma necessidade tão importante quanto comer, dormir ou respirar. Em seu caso, a urgência em compartilhar o trauma culmina na feitura de *É isto um homem?*, um dos mais importantes testemunhos sobre as condições inumanas a que foram submetidos os prisioneiros, especialmente os judeus, em *Auschwitz*, muito embora o relato do autor não se resuma a isso. Entretanto, queremos destacar que a necessidade de narrar ou escrever, também citada por ele, implica uma nova posição subjetiva, que não consiste apenas em reproduzir o traumático, mas repetir a sua história, usando a literalidade, constitui uma forma criativa de lidar com o trauma. Isto é, a escrita de testemunho não é apenas compulsão à repetição; ainda que, indubitavelmente, tal mecanismo esteja presente neste tipo de relato.

É o que podemos extrair de *Pierre Menard, autor de Quixote*, conto de Borges (1970). Apesar do conto não abordar o traumático, ajuda-nos a vislumbrar o processo de criação via escrita que usa a repetição. O conto criado por Borges trata de uma repetição literal usando a escrita. Contudo, surpreendentemente, a literalidade, no Quixote de *Menard*, abarca um processo criativo que envolve a repetição como uma forma de inserir a diferença. Vejamos: Menard dedicou sua vida a escrever *Dom Quixote*; contudo não se trata de compor outro Quixote, nem mesmo copiar o original. Sua ambição era produzir páginas que coincidissem –

palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes. Uma empreitada deveras difícil, pois compor *Dom Quixote* no início do século dezessete podia até ser uma tarefa razoável, mas, no século vinte, seria praticamente impossível.

De qualquer forma, Menard lança-se ao desafio e o escreve. Agora, vejamos um pequeno trecho de *Dom Quixote*, escrito por Cervantes: “[...] a verdade, cuja mãe é a história, êmulo do tempo[...]” (1970, p. 36) e, outro, sob a pena de Menard: “[...] a verdade, cuja mãe é a história, êmulo do tempo[...]” (p. 37)⁴⁵. Os trechos são aparentemente iguais, mas Borges (1970) nos ensina, através do conto, que a repetição pode criar algo completamente diferente: Menard era contemporâneo de William James, que não define a história como um questionamento da realidade, mas como sua origem, algo muito diferente da concepção de Cervantes do século dezessete. Menard, homem contemporâneo, influenciado por Nietzsche e Russel, nada tem a ver com Cervantes. A escritura de Quixote por Menard, com isso, é completamente outra.

O Quixote criado por Menard é a repetição que engendra a diferença, de maneira análoga, como nos deparamos na obra de Levi, que, através da repetição e da literalidade, *usa a escrita como ferramenta de reapropriação da sua história não-inscrita no seu próprio psiquismo*. Isto é, não se trata de reprodução, mas de uma forma criativa de lidar com os elementos irrepresentáveis. Nesses casos, a obra feita pelo escritor resulta não de um pensamento estruturado ou da fantasia, mas de uma necessidade, originada diretamente das impressões (índices/signos de percepção) indomadas e referentes ao acontecimento traumático.

Levi (1998), em *Entrevistas y conversaciones*, explica como escreveu *É isto um homem?*: “afirmo que o escrevi sem nenhum plano, sem pensar” (p. 54). Reafirma o mesmo no livro *a Tabela Periódica* (1994): “O livro me saía de entre as mãos quase espontaneamente, sem plano nem sistema, intrincado e repleto como um formigueiro” (p. 151). A escrita brota diretamente da memória traumática, dos índices ou signos de percepção e, por isso, Levi escreve por ordem da urgência, de maneira fragmentada, sem ordenação previamente pensada: “tive de escrever este livro⁴⁶, porque eu tinha realmente uma necessidade patológica de escrevê-lo” (LEVI, 1998, p. 55). Algo análogo é dito por Améry (2013) sobre seus livros de testemunho: “os ensaios não estão organizados aqui de acordo com a cronologia dos fatos, mas na sequência em que surgiram” (p. 24). Como afirmou Levi

⁴⁵ Inspirado em GARCIA-ROZA (2003) – *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*.

⁴⁶ Primo Levi refere-se ao livro *É isto um homem?*

(1988), o que era mais difícil ou insuportável precisava ser narrado ou escrito em primeiro lugar.

Tenhamos em mente que Levi (1988a) também escreve para compartilhar com o outro uma experiência indecifrável. Para quem sobreviveu a uma experiência traumática, é fundamental tornar o outro participante desse acontecimento indizível. Talvez, por isso, Levi (1998) afirma que: “o livro tem de ser um telefone que funcione” (p. 12). Do outro lado da linha, deve ter alguém para ouvir (ou ler). Isto está relacionado à busca de amparo e sentido, que o próximo (*Nebenmensch*) pode oferecer. Como já ocorreu outrora, na tenra infância.

Sobre esse ponto, Tellier (1998) apresenta uma tese interessante: a passagem à escrita operada pelo autor de um testemunho contém um endereçamento ao outro, na mesma medida em que revela uma espécie de viés ab-reativo. Algo muito próximo da afirmação de Levi (1998) sobre a sensação sentida durante o processo de escrita: “experimentava a mesma sensação que se observa durante uma terapia psicanalítica, quando contando a própria história é possível libertar-se dela” (p. 173). A necessidade de narrar/escrever é uma forma pela qual o sobrevivente busca libertar-se de uma vivência excessiva, porque “escrever é uma maneira de ordenar” (LEVI, 1998, p.167). Helga Weiss (2013) faz uma declaração que endossa Levi: “Em Terezín [gueto], um monte de gente fazia isso; e não apenas as crianças, adultos também, porque todos precisavam se entender com a situação e começaram a escrever” (p. 206). Repetir os acontecimentos traumáticos via escrita auxilia o sujeito a realizar certo contorno e, mesmo, dar certo ordenamento àquilo que não pode ser integrado no psiquismo.

No caso específico do testemunho, à proporção que se escreve, é a figurabilidade que auxilia o sujeito a tangenciar o irrepresentável e depositá-lo no texto. “Porque o papel é um material muito tolerante. Pode-se escrever nele qualquer barbaridade, e ele nunca protesta: não é como o madeiramento das estruturas nas galerias das minas, que range quando está sobrecarregado e quase desaba” (LEVI, 2009, p. 55). O papel, sem muito esforço, é rasgado pelas nossas mãos; é rapidamente destruído pelo fogo ou se deteriora muito facilmente com a umidade; recebe, sem qualquer protesto, relatos ou testemunhos de acontecimentos de extrema violência. A fina, frágil e leve folha de papel, feita do mesmo material do madeirame que sustenta as profundas minas destinadas à extração de minérios, aguenta um peso, uma intensidade muito maior que toneladas de rochas e terra sobre si. Mesmo assim, o papel não range, não protesta, não vira as costas, não desacredita, não desmente. O papel tudo aceita, simplesmente.

Nos contos *A febre* (1933b/1993) e *Imagens do pensamento* (1933c/1993), Walter Benjamin alude a uma cena infantil que guarda uma relação muito íntima com a narração, o

ritmo e a escrita. Na cena, temos uma criança doente e sua mãe, junto à cabeceira da cama, narrando algumas histórias. O ritmo da narrativa materna é recebido pela criança como algo parecido com mãos que acariciam, sustentam e acalmam. O conforto, proveniente do ritmo narrativo da voz materna (cuidador/ *Nebemensch*) faz com que a *dor* e a *doença* comecem a ceder. Benjamin (1933b/1993) compara a dor a uma barragem que não consegue resistir à corrente da narração, a dor é levada pela força da narrativa ao “mar do ditoso esquecimento”⁴⁷ (p. 269).

Algo análogo é relatado por Solomon Northup (2014)⁴⁸. Em um dado momento, durante o cativeiro, Solomon escuta a entoação de hinos religiosos e rezas feito por uma mãe que foi separada dos filhos. A melodia sussurrada por ela aproxima-se muito de uma canção de ninar, que fez Solomon, naquele momento, esquecer seus sofrimentos e dormir: “Não pude resistir por muito tempo à cadência da doce consolação, e, deitando-me sobre o chão, ao lado de Robert, logo esqueci-me de todos os meus problemas e dormi até o raiar do dia” (p. 43). No que diz respeito à literatura de testemunho, escrever sobre o trauma comporta certo ritmo. Escrever é uma forma de ordenar, de apaziguar e também fornecer conforto (e segurança) nos momentos de dor e solidão.

O ritmo, do grego *Rhythmos*, designa aquilo que flui, move-se e tem uma temporalidade regulada. Nesta perspectiva, a parte sábia do eu opera como um cuidador, buscando orientar a escrita na qual a história de dor pode ser figurada em uma corrente narrativa. Em consonância com a proposta de Benjamin (1933b/1933c/1993), entendemos que escrever um testemunho tem uma função auto-calmante, pois, quando se escreve/narra o trauma, vai sendo depositado no papel parte da dor que consome o autor.

É por essa via que podemos entender a necessidade de escrever como uma tentativa de lidar com o traumático, orientada pela parte sábia do eu. Nesse sentido, os escritos do jovem frei dominicano, chamado de Tito de Alencar, vão ao encontro daqueles de Primo Levi no que tange a necessidade de narrar/escrever sobre o trauma sofrido. Tito escrevera muito enquanto era mantido prisioneiro no presídio Tiradentes, no ano de 1969, em São Paulo. Posteriormente, no exílio (no convento dos freis dominicanos *Sainte Marie de la Tourette*, em *Eveux*, na França) Tito redige alguns poemas e trechos dispersos sobre sua vida, mas com

⁴⁷ Há um trecho no texto *A febre* (Benjamin, 1933b/1993), na qual há uma passagem semelhante: “A dor era um dique que só no começo oferecia resistência à narrativa; mais tarde, quando esta se robustecia, ele era minado e lançado ao precipício do esquecimento” (p.109).

⁴⁸ Solomon Northup foi um cidadão de Nova York, sequestrado na cidade Washington em 1841, para ser vendido como escravo nos estados do sul dos Estados Unidos. Solomon foi resgatado em 1853, em uma plantação de algodão na Lousiana. Ao regressar para sua família, escreveu um testemunho chamado *Doze anos de escravidão*, no qual relata a terrível experiência de viver doze anos como escravo.

muito menos intensidade. Frei Tito fora acusado de apoiar logisticamente a Aliança de Libertação Nacional (ALN), ao conseguir um sítio no interior de Ibiúna, São Paulo, para um encontro clandestino da União Nacional dos Estudantes (UNE). Assim, fora considerado subversivo para os militares e uma ameaça à segurança nacional.

No presídio Tiradentes, Tito redige, de forma febril e detalhada, o processo de tortura a que foi submetido pelos carrascos do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). Durante três dias, com pequenos intervalos, Tito foi massacrado pelos torturadores que queriam obter a confissão de que outros freis dominicanos haviam participado de alguns assaltos a banco em São Paulo. Tito nada falou, mas o preço pelo seu silêncio foi alto, seu corpo ficou tão assujeitado pelos maltratos, tão carregado de sensações dolorosas, que, no exílio, em alucinações, enxergava seus torturadores observando-o pelas ruas. O delegado Fleury, responsável pela tortura de Tito, era praticamente onipresente nessas alucinações, dava ordens e fazia ameaças.

Isso ocorre porque o corpo daquele que foi torturado é de outra ordem daquela dos corpos ordinários, explica Keil (2004); pelos suplícios infligidos, ele se torna o lugar da mais radical estranheza.

Mas que se possa reduzir um ser humano a pura carne, convertendo-o em uma presa da morte enquanto ainda vive, isso só se pode descobrir na tortura.

Quem foi torturado nunca mais se sentirá em casa no mundo. Não é possível apagar a afronta do aniquilamento. A confiança no mundo, que se vê abalada já com a primeira bofetada e finalmente desmorona com a tortura, não pode ser restaurada (...) Aquele que sofreu tortura permanece entregue sem defesa à angústia. Será ela que daí em diante reinará sobre ele.⁴⁹ (AMÉRY, 2013, p. 79).

Afirma Jean de Améry (2013), filósofo austríaco torturado pela Gestapo e enviado a *Auschwitz*, sobre a dificuldade de ambientar-se no mundo após passar por tal tormento. Quem foi torturado encontra-se em um novo estado de ser/estar no mundo, agora marcado pela brutalidade da experiência sofrida. A confiança, relata Améry (2013), no outro e no mundo é abalada de forma muito severa a partir do primeiro golpe efetuado pelo torturador, a quebra da confiança causa um horror incrustado impossível de ser esquecido.

A confiança pode ser descrita como a sensação de que o outro irá respeitar a “minha existência física e, por isso, minha existência metafísica [...]”. A superfície da minha pele me isola do mundo externo: para manter a confiança no mundo preciso sentir na minha pele

⁴⁹ Primo Levi (1990), no livro *Os afogados e os sobreviventes*, cita um longo trecho de Jean Améry para tentar descrever a força da memória referente ao trauma, p.10.

somente aquilo que desejo sentir” (AMÉRY, 2013, p. 61). Contudo, se o corpo e a pele não constituem mais uma fronteira respeitada pelo outro, caso essa fronteira seja transgredida, a violência física produzirá um aniquilamento existencial, já que não há mais ajuda a esperar desse outro. Nesse caso, o corpo será sempre marcado pelo estranhamento e pela dor.

Luiz Alberto Mendes (2001) sofreu várias sessões de tortura durante o período de encarceramento em São Paulo e escreveu: “Só hoje sei que é muito mais fácil suportar uma surra geral do que sofrer tortura. Dói mais fisicamente, mas é muito menos danoso no nível psicológico” (p. 118). Aquele que foi torturado permanece torturado, as marcas produzidas pela invasão do outro, pela quebra da confiança, serão permanentes. O torturador impõe sua corporalidade sobre o “nosso” corpo com a tortura, “ele se apossa de mim e, com isso, me aniquila” (AMÉRY, 2013, p. 61). É uma situação de passividade, desamparo e subjugação ao outro. Assim, a tortura deixa uma marca que não pode mais ser retirada do sujeito, uma impressão muito intensa, que a memória “comum” (representativa) não pode assimilar.

Nesse caso, a escrita pode ser uma forma de tentar ordenar estes acontecimentos, conforme observou Rolland (1986), psiquiatra que atendeu Tito de Alencar na França. Grande parte dos escritos sobre a tortura de Tito, comenta Betto (1985), foram feitos na cela e, mesmo alquebrado, Tito não deixou de escrever, justamente porque seus escritos parecem ser uma maneira de buscar reconstituir uma verdade interior (ROLLAND, 1986) – uma maneira de ordenar a violência a que era submetido. É certo que neste ponto bem preciso os traumas provenientes das sessões de tortura foram a razão para a escrita. Portanto, estamos diante de uma questão de “absoluta necessidade sem qualquer preocupação literalista” (TELLIER, 1998, p. 47-48). Isto é, não há implicações de desejo e intuito literário nos escritos da literatura de testemunho, escreve-se com vistas a dar vazão a toda brutalidade sofrida, em uma tentativa desesperada de sobrevivência.

Tito de Alencar e Primo Levi, dentre tantos outros autores do testemunho, escrevem por ordem de urgência, sem se preocupar com métrica, formatação do texto, ordenação de capítulos, elaboração e categorização de personagens; não há preocupações teóricas, práticas ou de eloquência como teria um autor de um romance. Sobre esta questão, Primo Levi (1998) esclarece: “vivi no *Lager* do modo mais racional que pude e escrevi *É isto um homem?* Forçando-me a explicar aos outros, e a mim mesmo, os eventos em que eu me havia envolvido, sem qualquer intenção literária” (p.7 6). Pollak (1990), no livro *L'expérience concentrationnaire*, após colher e realizar várias entrevistas com sobreviventes dos campos de concentração, constata: “os entrevistados confirmam que as tendências (para escrever) são desvinculadas da literatura” (p. 226). Nesses casos, a escrita não está a serviço de qualquer

tipo de desejo inconsciente, mas de sobrevivência. Ou seja, não se trata de algo recalcado ou que brota das profundezas do inconsciente, mas de memórias que estão na superfície do aparato psíquico, são índices perceptivos que encontram um modo de expressão literal, sendo figurados através da escrita.

Neste ponto, a preocupação de Tito de Alencar parece encontrar a de Primo Levi no que tange o papel da escrita como “libertação interior”. Seria uma forma de libertar-se dos grilhões dolorosos do acontecimento traumático, utilizando-se da repetição via escrita, como forma de ordenar o excessivo evento vivido.

2.5. “A vida se defende no corpo”: trauma, clivagem, corpo, autoerotismo e sobrevivência

Robert Antelme (1947/2002) também expõe uma necessidade de escrever/narrar nascida da experiência traumática do *Lager* e, com finalidade de cumprir essa exigência, lançou-se à escrita do testemunho *A espécie Humana*, publicado em 1947:

Logo nos primeiros dias que seguiram nosso retorno, fomos todos, creio eu, presas de um verdadeiro delírio. Queríamos contar, ser escutados enfim. Disseram-nos, porém, que nossa aparência física era bastante eloquente por si só⁵⁰. Mas éramos recém-chegados e trazíamos em nossa memória a experiência muito viva ainda e sentíamos uma necessidade frenética de contá-la. No entanto, desde os primeiros dias, parecia impossível cobrir a distância que havia entre a linguagem que dispúnhamos e a experiência que seguíamos vivendo em nossos corpos (p. 21).

A citação de Antelme corrobora a de Levi no que tange a questão da necessidade de narrar o traumático, e, além disso, traz outra importante e complexa questão: como narrá-lo? Como cobrir a distância entre a linguagem e o trauma que continua se manifestando em seus corpos? A dor persiste e retorna por estar encarnada não só no psiquismo, mas, também, no corpo do sobrevivente, como mostramos acima, quando tratamos da tortura de Tito de Alencar e Jean Améry.

O sujeito que passou por uma experiência traumática não sabe traduzir em palavras o que carrega *impresso* em seu corpo. É preciso um exaustivo trabalho para encontrar a melhor palavra, a melhor frase, a melhor descrição que possa se aproximar um pouco da dor que continua ecoando. Ainda assim, a melhor descrição dificilmente recobrirá o real vivido.

Como vimos na primeira parte deste trabalho, o que não pode ser ligado permanece como impressões ou índices/signos de percepção, conservados congelados, sem mobilidade,

⁵⁰ Robert Antelme saiu do campo de *Dachau* em Maio de 1945, com pouco mais de 35kg de peso.

no corpo do sujeito. O corpo é a superfície de expressão de praticamente todos os níveis da vida relacional, lugar de articulação do ser e do social, servindo de suporte ao pensar, ao dizer, ao fazer, além de ser o lugar no qual o sujeito se modela a partir da interação com o outro.

Khel (2004) afirma que o homem é o seu corpo, dado ao profundo vínculo que existe entre o psíquico e o corpo, por isso é apropriado falar em eu-corpo. Não esqueçamos que o eu é corporal, como já apontamos anteriormente, baseados em Freud (1923/1996). Portanto, toda agressão ao corpo é também uma agressão ao eu. Há, a partir disso, uma relação bastante estreita entre a dor física e a dor psíquica. Neste caso, seria preciso relativizar a afirmação de Freud (1920/1996) de que a dor física evitaria o desenvolvimento de uma neurose traumática, tal proposição não estaria errada, mas nem sempre a dor física evita o desenvolvimento de uma neurose traumática. Freud (1926[1925]/1996), no *Anexo C* (ansiedade, dor e luto), de *Inibições, sintomas e angústia*, complexifica essa posição ao explicar que, nas situações de perda objetal, produtoras de dor psíquica, são criadas as mesmas condições econômicas produzidas pela dor física de uma parte do corpo danificada, dado a estreita ligação entre o eu e o corpo. Evidentemente, em situações extremas, como a concentracionária (e, principalmente, de tortura), a dor física torna mais visível o (indissociável) dualismo eu/corpo.

A hipótese freudiana do eu foi desenvolvida de maneira sistemática em *O Ego e o Id* (1923/1996), porém tem raízes na diferença existente entre o autoerotismo e o narcisismo, que configuram dois modos operatórios diferentes. O autoerotismo diz respeito a um corpo ainda fragmentado, cujo solo é originário da sexualidade que funda um corpo sexual diferente do corpo anátomo-biológico.

As manifestações das pulsões sexuais podem ser observadas desde o início do desenvolvimento do sujeito, mas de saída, ainda não são dirigidas para qualquer objeto externo. Os componentes pulsionais separados da sexualidade atuam independentemente, a fim de obter prazer e encontrar a satisfação no próprio corpo do sujeito (FREUD, 1913[1912-1913]). A satisfação, como explica Freud (1905/1996), provinda do autoerotismo, implica um estado no qual as pulsões satisfazem-se por conta própria, sem organização ou conjunto, ou seja, a excitação nasce e se apazigua ali mesmo, ao nível da zona erógena tomada isoladamente, processo denominado “prazer do órgão”. O objeto de satisfação encontra-se no próprio corpo, fragmentado, disperso em um conturbado oceano de sensações.

O narcisismo, por sua vez, é uma estrutura posterior, que ordena o eu como representante da totalidade do sujeito, unificando o corpo fragmentado do autoerotismo. As

pulsões isoladas são reunidas em uma unidade e, simultaneamente, encontram um objeto, o eu. O prazer deixa, portanto, de ser exclusivamente do órgão e passa a ser da unidade narcísica. Entretanto, Birman (1990) ressalta que o autoerotismo na obra freudiana não é completamente substituído pelo narcisismo, como uma nova etapa do desenvolvimento sexual, mas continua a existir como outra modalidade do sexual, ao lado do narcisismo. Porém, de um modo geral, haveria prevalência do narcisismo sobre o autoerotismo.

Em *Totem e Tabu* (1913[1912-13]/1996), anterior a publicação do artigo metapsicológico dedicado ao narcisismo, Freud chega a dividir o autoerotismo em duas fases: “é conveniente e verdadeiramente indispensável inserir uma terceira fase entre aquelas duas, ou, em outras palavras, dividir a primeira fase, a do autoerotismo em duas” (p. 99). Na segunda fase, Freud (1913[1912-13]) afirma que as pulsões sexuais, até então dispersas, já se reuniram em um todo único e encontravam um objeto. Tal fato corrobora a ideia de que o autoerotismo não é suplantado pelo narcisismo, mas, antes, é outra etapa daquele.

Tais ideias nos conduzem a pensar que o eu também abrange processos fora do âmbito representativo, uma vez que, no autoerotismo, ainda não há tradução psíquica da excitação, apenas certa contenção. Embora, o eu ainda esteja em processo de desenvolvimento, poderíamos dizer que, nesta fase, o “eu psíquico” não está ainda diferenciado do “eu corporal”. O interessante é que, mesmo após essa diferenciação, a relação entre o eu e o corpo permanece muito estreita.

Conquanto no autoerotismo a obtenção de prazer se encontre no próprio corpo, isso não significa a negação da presença do outro (cuidador/*Nebenmensch*). Trata-se de um estado no qual a alternância entre prazer e desprazer atualiza-se a partir do contato do bebê, por exemplo, com o seu cuidador. Através do contato sensorial e/ou das marcações sensoriais que acontecem a partir da amamentação e dos demais cuidados com o bebê, tem início o processo de diferenciação entre o interno e externo. Portanto, é na relação com os “seus semelhantes (*Nebenmensch*) que o ser humano aprende a se reconhecer” (FREUD, 1895[1950]/1996, p. 383). O outro supre o desamparo biológico e psíquico característico de todo ser humano durante a tenra infância.

O intervalo entre as refeições, somado à presença e ausência do cuidador, insere “um caráter rítmico” (FREUD, 1905/1996, p. 172), temporal, que culminará na descarga pulsional e na satisfação para o bebê. Estes intervalos produzem uma espécie de descompasso entre prazer e desprazer, os quais introduzem uma dimensão de tempo, favorecendo o surgimento de um objeto a ser desejado. Algo análogo pode ser verificado no relato de Wiesel (2006): “O pão, a sopa... eram toda a minha vida. Eu era um corpo. Talvez menos ainda: um estômago

faminto. Só o estômago sentia o tempo passar” (p. 60). O intervalo entre as refeições fornece certo ordenamento e ritmo à realidade caótica do *Lager*; a vida encontra um meio, a partir do estado de fragmentação do eu-corpo, no mundo intemporal da morte, de fazer o tempo passar.

Yura, jovem russo de *Leningrado*, frisa em seu diário, durante o cerco nazista, sobre a cidade: “Toda noite eu vou dormir e sonho com pão, manteiga, ervilhas e batatas. E quando vou dormir, só consigo pensar que, quando acabar a noite, daqui a 12 horas, receberei minha ração de pão” (WALLIS; PALMER, 2009, p. 84). O estado de privação fez com que a sopa rala, servida nos campos de concentração, que ganhava um pouco de espessura no fundo do prato ou da caneca, fosse um momento ansiosamente esperado a cada dia: “Agora vem a parte mais espessa. A sopa plena; a face se congestiona. A questão de saber se está boa não é levantada: é bela. Por isso, a como lentamente” (ANTELME, 1947/2002, p. 88). O ato de comer proporcionava, na dura vida concentracionária, certo prazer. Isso só é possível porque o eu, devido à clivagem, pode retroceder a um modo de obtenção de satisfação muito primitiva: *o prazer do órgão*.

A tensão excitatória prazerosa, proveniente do autoerotismo, dá ao sujeito um sentido de existência, de ter algo para desejar. A refeição se torna o centro a partir do qual é possível sobreviver à realidade mortífera do campo. Mesmo faminto, o estômago é um dos poucos órgãos que ainda garante certo prazer no universo concentracionário; por isso a sopa é bela, não interessa se ela é saborosa – esse prazer dá a sensação de existência ao refugiado. “Ao tocá-lo (o pão), e antes de tocá-lo, sabemos que ele é perecível, nos sentimos comovidos a ter que comê-lo” (ANTELME, 1947/2002, p. 112). O parco prazer provocado a cada alimentação fazia com que o prisioneiro criasse estratégias para conseguir rações extras, conservando-as para comê-las durante a noite ou após as jornadas de trabalho – “o pão precisa durar pelo menos pelas doze horas de atividade” (WEISS, 2013, p. 156). Acreditamos que tais estratégias são direcionadas pela parte sábia do eu clivado.

Frente ao desmoronamento e paralisação psíquica (não processamento da pulsão), o corpo se torna o último bastião de defesa da vida. Graças à clivagem, a parte sábia orienta o sujeito a procurar comida, roubar, se for preciso, prestar atenção ao seu entorno, não usar energia sem necessidade, tudo para resistir à morte. A parte sábia procura fazer o sujeito sobreviver, como o faz o cuidador com a criança de tenra idade. Shlomo Venezia (2010) conta que, nos momentos mais desesperadores, durante o nefasto trabalho no *SonderKommando*, a voz de sua mãe vinha à sua mente dizendo: “Enquanto se respira, há vida” (p. 112). A parte sábia retoma e assume o lugar dos cuidados maternos, é essa voz materna que o aconselha e o faz resistir. Aqui, entendemos melhor as palavras de Ferenczi

(1932/1990), quando afirma que a parte sábia é o “anjo da guarda” da parte destruída. Notemos que a clivagem é uma estratégia de adaptação ao trauma, visando a sobrevivência do sujeito. Em tais situações, a clivagem propicia à parte sábia ser o *Nebenmensch* da parte destruída, já que a humanidade lhes foi roubada e negada (ou desacreditada) pelo perpetrador.

Portanto, as memórias referentes ao acontecimento traumático que não podem ser processadas pelo psiquismo permanecem cristalizadas no corpo como impressões (índices/signos de percepção) indomadas, com acesso direto à consciência. Ao utilizar os conceitos ferencianos, podemos observar que, diante de uma realidade mortífera, o eu procura adaptar-se a essa realidade brutal mimetizando a morte ao destruir uma parte de si, em um processo de autotomia. Nessa perspectiva, é possível retomar o funcionamento autoerótico e, com ele, garantir a sobrevivência diante da realidade traumática.

Quando o psiquismo é paralisado por uma situação extrema, “a vida se defende no corpo”, ensina Antelme (1947/2002, p. 62). Durante o acontecimento traumático, o corpo assume o lugar do psíquico. A frase de Antelme faz eco à de Ferenczi (1932/1990), quando este afirma que as “lembranças” provenientes do choque traumático permanecem imobilizadas no corpo como *impressões sensíveis* traumáticas, isto é, sem trânsito psíquico. É desse modo que elas aparecem nos relatos de David Rousset (1988), que descreve o universo concentracionário a partir de sensações corporais em geral. O testemunho emerge da “memória carnal” (SEMPRUN, 1995, p. 282) ou das “lembranças físicas” (FERENCZI, 1930/2011, p. 79):

O sangue bate como se fosse romper as artérias. A garganta seca, essa queimação no fundo da garganta como se o sangue acre jorrasse na boca. Todo o corpo treme, se desarticula. A vertigem está em minha cabeça, e a paisagem se embaralha, vacila. Os olhos estão arregalados, abertos com toda intensidade. Nós estamos em cerca de quarenta a subir uma colina íngreme em plena floresta, dois camaradas me arrastam, me empurram (...) nunca amei planos muito inclinados, mas, quando eu calculo assustado, o colapso de minha resistência psíquica; a história de *Buchenwald* deixou marcas perigosamente sensíveis aqui. (ROUSSET, 1988, p. 105-106)⁵¹.

A descrição de Rousset emerge das sensações corporais fragmentárias que, na tessitura da escrita, ganham certa amarração. As *marcas perigosamente sensíveis* que *Buchenwald* deixou em Rousset, consequência do *colapso de sua resistência psíquica*, dizem respeito à memória traumática que será conservada no corpo, como *impressões ou índices/signos de percepção indomados*. No *Lager*, o corpo do sobrevivente se transforma rapidamente em um corpo de necessidade, dor e compulsão à repetição; torna-se um hospedeiro de sensações não filtradas e, por isso, muito intensas. O próprio corpo é transformado em um estrangeiro, quase

⁵¹ Tradução nossa.

um inimigo, um estorvo ou um “exílio dentro do exílio, nesta casa de barro e de dor” (LEVI, 2005, p. 350). Porém, é nesse corpo cansado, faminto, sedento, dolorido e exausto que a experiência traumática será marcada e conservada literalmente.

Helga Weiss (2013), após passar pelo gueto de *Terezín*, pelo campo de *Birkenau*, *Mauthausen* (e outros campos), relata que sofreu de fome, sede e inúmeros maus-tratos provenientes dos *Kapos* e trabalhos pesados. Ela afirma: “o interessante é que sobrevivemos a tudo e que o corpo aguentou o que precisou aguentar enquanto houve necessidade. No entanto, quando tudo acabou, ele simplesmente cedeu: pegamos uma febre em um dia” (p. 212). É inegável que exista uma relação muito íntima do psíquico com o corpo, na falha do primeiro o segundo é levado a resistir para além do limite suportável. Em todo caso, sabemos que a parte sábia do eu procura, a todo custo, conservar o corpo, essa massa de carne e dor, que sofre para subir as colinas, com a brutalidade, a fome, a sede e a exaustão; procura cuidá-lo como for possível, porque cuidar do corpo implica, em última instância, cuidar do próprio eu.

Para suportar tal situação, o aparelho psíquico opera em um estado de exceção, adaptando-se à nova e excessiva realidade. “Para sobreviver ali, era preciso se mexer, arranjar comida ilegal, evitar o trabalho, buscar amigos influentes, esconder-se, esconder os próprios pensamentos, roubar e mentir; que os que não faziam assim morriam logo” (LEVI, 2005, p. 354). No acontecimento traumático as ações inconscientes são desligadas em prol de algo bem mais urgente: a sobrevivência. O mesmo acontece com implicações do desejo sexual: “para os presos comuns como eu, o sexo não era um problema. Havia sido completamente esquecido, inclusive em nossos sonhos” (LEVI, 1998, p. 178). Diante do trauma, temos uma expansão da atividade consciente, da atenção, praticamente toda a energia psíquica é canalizada para o polo perceptivo-consciente, o aparato psíquico fica centrado no aqui e agora, em um notável estado de atenção, que é fundamental para a sobrevivência do sujeito.

Assim, as memórias das experiências do campo (e de todo acontecimento traumático) não podem ser processadas, ficam cristalizadas no corpo do sujeito sob a forma de impressões sensíveis ou índices/signos perceptivos indomados, com acesso direto à consciência. Isso consiste, por um lado, em um problema para os sobreviventes que desejam esquecer os acontecimentos do *Lager*, já que, no caso do trauma, o esquecimento não está disponível e, por outro, tais memórias, que retornam compulsivamente, constituem o motor da produção testemunhal.

2.6. Narrar o impossível de ser narrado: o paradoxo do testemunho

É preciso considerar que, mesmo abrangendo processos que não envolvam a ligação da excitação, o eu tem um limite singular para suportar a tensão, que, na maioria dos casos, se ultrapassado, é fatal. Primo Levi (1990), no livro *Os afogados e os sobreviventes*, ensina que os sobreviventes capazes de testemunhar os acontecimentos vividos nos campos de concentração somente o fizeram porque mantiveram certa distância, por várias razões⁵², dos eventos do campo. “A história do *Lager* foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio, não tatearam seu fundo. Quem o fez não voltou, ou então sua capacidade de observação ficou paralisada pelo sofrimento e pela incompreensão” (p. 5).

Apesar disso, em *É isto um homem?*, publicado em 1947, Levi (1988a) afirmou que, de um modo geral, todo prisioneiro chegou ao fundo: “Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar” (p. 24-25). Ao que parece, Levi (1990) reconsidera essa avaliação no livro *Os Afogados e os Sobreviventes*, escrito e publicado na década de 80, afirmando que há quem tenha ido ainda mais fundo: os muçulmanos; são eles os afogados, os paralisados pelo terror e incompreensão, os que sucumbiram no *Lager* mesmo antes de morrer.

Jorge Semprun (1995) observou muitos prisioneiros que tinham o olhar apagado, como a “luz enfraquecida de uma estrela morta [...] a maioria só estava viva por inércia” (p. 25). Assim como Perseu vislumbrou Medusa pelo reflexo de seu escudo, e, deste modo, conseguiu evitar o seu olhar mortal, no contexto dos sobreviventes, aquele que não teve a mesma sorte encontrou a morte. Estes são os muçulmanos, “hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la” (LEVI, 1988a, p. 91). Muçulmano foi um termo cunhado no *Lager* para definir os sujeitos que tinham sucumbido, perdido a esperança frente à dura realidade a que foram lançados, nem mesmo o desespero os acometia. Embora ainda estivessem vivos, não mais reagiam às ordens, pouco se alimentavam e definhavam até a morte. Em *Auschwitz*, o termo derivou da imagem dos prisioneiros que andavam em câmera lenta, tremiam de frio em grupos e, normalmente, ficavam dobrados sobre o próprio corpo

⁵² Primo Levi, por exemplo, por ser químico, conseguiu trabalhar no laboratório de química de *Auschwitz*, o que o fez escapar do frio intenso do inverno e dos extenuantes trabalhos braçais. Sua sobrevivência também se deve ao altruísmo e bravura de Lorenzo Perrone, um jovem italiano pedreiro de um empresa francesa remanejada após a ocupação nazista na França, levado para o campo não como prisioneiro mas como trabalhador. Na verdade, era também prisioneiro, mas com algumas regalias: estava em um campo separado, recebia salário, podia escrever para casa e tinha dia de folga aos domingos. Lorenzo forneceu a Primo Levi, durante vários meses, cerca de 500ml a 1litro de sopa adicionais, correndo risco de morte, mas garantindo a sobrevivência de Levi em *Auschwitz*.

parecendo árabes em oração. O corpo ia padecendo aos poucos, o rosto assumia uma expressão de indiferença, o olhar se tornava opaco, as órbitas ficavam profundamente cavadas e a pele adquiria um tom cinza-pálido (AGAMBEN, 2008).

Os muçulmanos seriam as testemunhas integrais, aquelas que tatearam o fundo mais áspero e brutal da experiência concentracionária e, por isso, não voltaram. Embora ainda estivessem vivos “já se apagou neles a centelha divina, já estão vazios, que nem podem realmente sofrer” (LEVI, 1988a, p. 91). Os muçulmanos representavam a total desumanização e a aniquilação do homem e, portanto, o possível futuro de todo prisioneiro, por isso foram evitados e mesmo temidos pelos demais. Quando Levi (1988a) afirma que não pode ser chamada de morte a morte do muçulmano, é do terror que ele fala: “é do horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo” (AGAMBEN, 2008, p. 77), através do testemunho daqueles que sobreviveram.

A constatação de Levi (1990) de que a história do *Lager* foi escrita por aqueles que não tatearam o fundo nos leva a concluir que o sobrevivente testemunha, também, para o muçulmano. Mas cremos que não só por eles, mas por todos aqueles que tombaram: “falamos em seu lugar, por delegação” (p. 49). Há uma dívida dos sobreviventes com todos aqueles que tombaram: “eu lhes devo minhas raízes e minha história. Tenho para com eles a dívida de transmitir a história de seu desaparecimento, mesmo se ela incomoda mesmo se ela faz mal” (WIESEL, 1984, p. 9). O mesmo é dito por Mordechai Podchlebinik, em um testemunho feito no documentário *Shoah* (LANDZMANN, 1985). Podchlebinik trabalhou nos fornos crematórios do campo de *Chelmno*⁵³ e, alternadamente, nos vestiários, que se localizavam na sala anterior às câmaras de gás. Era no vestiário que os recém chegados deixavam todos seus pertences (aqueles que ainda carregavam e não tinham sido deixados com a bagagem no desembarque) e roupas. O vestiário também tinha o propósito de manter as pessoas calmas, fazendo-as pensarem que iam para um banho de desinfecção. Podchlebinik fazia parte do *SonderKommando* de *Chelmno*, foi um dos raríssimos sobreviventes desta triste tarefa.

Certo dia, os selecionados para morte começaram a cantar o hino da república Tcheca e o *Hatikvah*⁵⁴, ao irem adentrando a câmara de gás. Quando as vozes ressoaram pelo vestiário, Podchlebinik ficou muitíssimo emocionado e decidiu morrer junto com seus compatriotas, adentrando a câmara: “Eu me dei conta que minha vida não tinha mais valor” diz Podchlebinik à Claude Lanzmann (1985). Porém, um pequeno grupo de mulheres o

⁵³ Campo de extermínio nazista, localizado em território polonês – próximo ao vilarejo de *Chelmno*.

⁵⁴ Hino Nacional de Israel cuja letra vem do poema de Naftali Herz Imber, escrito na segunda metade do século XIX.

reconheceu e o cercou dizendo: “Você quer morrer? Mas isso não tem nenhum sentido [...] você tem de testemunhar o sofrimento, a injustiça que cometeram conosco” (LANZMANN, 1985). Podchlebinik precisava sobreviver, só assim a memória dos outros sobreviveria através dele, por meio de seu testemunho. A vivência relatada por Podchlebinik é um exemplo de como *testis* e *superstes* não podem ser efetivamente separados. Ao mesmo tempo, ele experienciou e sobreviveu (*superstes*) ao acontecimento traumático e também testemunhou (*testis*) a morte de seus companheiros.

Primo Levi (1988a) ouviu algo semelhante de um membro do *SonderKommando* de *Auschwitz*: “Por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho” (p. 28). Testemunhar nos faz ouvir a inaudível voz da morte, também retira todos aqueles que tombaram de seus túmulos, vingando-os. Vingando aqui encontra o sentido de vida, vingar como uma planta: dar testemunho também faz renascer, traz os afogados de volta à vida, retira-os do esquecimento. A literatura de testemunho procura criar pontes que ligam, através do relato, os sobreviventes e os afogados (a multidão anônima, como sugere Levi (1990), que foi assassinada no *Lager*) aos outros. Assim, os afogados deixam de ser anônimos, esquecidos, desmentidos.

Entretanto, “fomos capazes, nós sobreviventes, de compreender e de fazer compreender nossa experiência?” (LEVI, 1990, p. 17). É a pergunta que ecoa nas páginas dos relatos testemunhais. Eis o paradoxo sobre o qual se ergue todo testemunho: a capacidade de testemunhar do sobrevivente repousa sobre a impossibilidade de narrar aquilo que é essencial e o reconhecimento dessa impossibilidade (AGAMBEN, 2008).

Devemos considerar, então, que testemunho envolve mais de uma pessoa, já que o sobrevivente, também dá testemunho daqueles que só podemos conhecer através de sua pena. Já que o sobrevivente também procura dar voz àqueles que não têm mais voz: a multidão anônima que era continuamente renovada pelos inúmeros comboios vindos de todas as partes da Europa, a todos aqueles homens, mulheres e crianças que não têm rosto – a todos os assassinados. É o que Levi (2010) faz pelo jovem Hurbinek: “era um nada, um filho da morte, um filho de *Auschwitz*” (p. 19), tinha cerca de três anos, estava paralisado da cintura para baixo e não sabia (podia) falar. Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, após a libertação de *Auschwitz* pelos russos: “liberto, mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras”, (p. 21). O sobrevivente, deste modo, ao narrar sua própria história também empresta a sua voz ao afogado.

Mesmo assim, precisamos considerar que sobreviver a uma catástrofe, como a dos campos de concentração nazistas, significa que a reserva libidinal egoica foi praticamente

esvaziada. Entretanto, caso não se *tenha tateado o fundo*, o sujeito seria capaz de utilizar a escrita como uma forma de resistir ao traumático, repetindo sua história não integrada no próprio psiquismo sob a forma de um relato testemunhal. Podemos então afirmar: “É certo que a vida se protege pela repetição” (DERRIDA, 1995, p. 188): este é o significado que podemos extrair da relação entre o testemunho e o trauma. Se o eu não foi completamente arrasado, como vimos através das palavras de Levi (1988a), ele pode usar a repetição em seu favor, inserindo o novo como uma forma de romper a reprodução compulsiva e promover o religamento à vida, orientado pela parte sábia.

Contudo, para a literatura de testemunho, a maleabilidade da linguagem, ou seja, a representação, dificulta fixar o sentido real⁵⁵ das coisas nas palavras. É o que podemos extrair da forte citação de Etty Hillesum (1981) em seu diário pessoal, assassinada no campo de *Auschwitz*, em 1943: “Às vezes sinto vontade de fugir com tudo que possuo para dentro de algumas palavras, procurando refúgio nelas. Mas ainda não existem palavras para abrigar-me” (p. 65), por isso, no caso do testemunho será preciso criá-las. Jorge Semprun (1995), procura descrever a mesma dificuldade:

a realidade está ali, disponível. A palavra também. No entanto, vem-me uma dúvida sobre a possibilidade de contar. Não que a experiência vivida seja indizível. Ela foi invivível, o que é outra coisa, como se compreenderá facilmente. Outra coisa que não se refere à forma de um relato possível, mas à sua substância. (p. 22).

“A realidade está ali”, palpável, no presente, impressa no corpo como uma memória congelada. Além disso, parafraseando Agamben (2009), tudo que está congelado ou estagnado não é possível viver, e resta como não-vivido ou invivível, que é incessantemente relançado para a sua origem, através da compulsão à repetição, mas sem poder alcançá-la. Tudo isso acarreta a dificuldade em colocar tais memórias em palavras; devido à falta de *substância* que, para Semprun (1995), é dada às coisas pelo sentido. De fato, aquilo que Semprun (1995) viveu não tem sentido, e não há palavra capaz de exprimir a dor dessa experiência, “a palavra se cala ali onde a realidade se impõe de modo totalitário” (AMÉRY, 2013, p. 52), como no acontecimento traumático. Por esse motivo, os escritos dos sobreviventes dos campos de concentração, das guerras ou de catástrofes subjetivas remetem ao limite da representação e, principalmente, da linguagem enquanto função compartilhada. O acontecimento traumático é *invivível* e não pode ser convertido em linguagem, pois sequer foi representado pelo aparato psíquico, porque pertence à morte.

⁵⁵ Há, portanto, sentido na literalidade, que é figurada, mas completamente diverso dos processos elaborativos e representacionais.

O problema, como vimos acima, na citação de Semprun (1995), gira em torno de como falar sobre algo que foi invivível, isto é, daquilo que está para além do simbólico e do sentido, mas continua ecoando no corpo do sobrevivente. Por esse motivo, Primo Levi, Jorge Semprun, Ruth Kügler, Yankel Wiernik, Elie Wiesel, Tito de Alencar, Schlomo Venezia, Helga Weiss, Etty Hillesium, Robert Antelme, David Rousset, dentre tantos outros, necessitavam testemunhar, ou seja: *criar um lugar para o irrepresentável*.

Testemunhar implica, por tudo que vimos até aqui, uma necessidade, um imperativo (que também é político e ético – dar voz aos afogados/denunciar) de relatar o traumático, com o intuito de libertar-se dele. No entanto, para descrever a catástrofe, é preciso uma renúncia de quaisquer floreios estéticos, como bem observa Sebald (2011)⁵⁶, ao afirmar que toda a produção de “efeitos estéticos e pseudoestéticos com base nas ruínas de um mundo arrasado é, ao revés, um procedimento que rouba da literatura a sua legitimação” (p. 53). Para Sebald (2011), é preciso encontrar uma maneira direta, objetiva de narrar a catástrofe: assim “o tom do relato é do mensageiro da tragédia” (p. 52). No testemunho, procura-se corresponder a terrível verdade dos fatos, mesmo que ela seja concreta e áspera.

Isto é, a literalidade é a forma pela qual o testemunho se aproxima mais daquilo que foi invivível. Kertész (2004) afirma: “A maioria [...] deseja reconstruir *Auschwitz* na língua anterior a *Auschwitz*, com os conceitos anteriores a *Auschwitz*” (p. 199), mas isso não é possível. Só se pode falar desse lugar usando a “língua” posterior a ele, empregando a literalidade; Kertész denomina-a de: “língua atonal. Ainda que consideremos a tonalidade, o tom unificador, uma convenção acordada por todos, a atonalidade declara inválido esse acordo, essa tradição” (p. 199-200).

É neste ponto, bem preciso, que o testemunho se afasta da literatura em geral e da linguagem tradicional. Ao usar a literalidade, evocam-se “lembranças”, diretamente das impressões ou índices/signos de percepção indomados. Assim, o sobrevivente inaugura uma maneira de narrar, que é um trabalho de memória: “a única forma para a libertação passa sempre pela lembrança. Mas as formas de lembranças também são diversas” (KERTÉSZ, 2004, p. 174), como as “lembranças ultraclaras”. Sobre isso, Primo Levi (1994) esclarece:

Era arrebatador buscar e encontrar, ou criar, a palavra justa, isto é, proporcionada, exata e forte; extrair as coisas da memória e descrevê-las com o máximo de rigor e o mínimo de embaraço. Paradoxalmente minha bagagem de memórias atozes se

⁵⁶ W.G Sebald (2011), no livro *Guerra aérea e literatura: com ensaio sobre Alfred Andersch*, faz uma abordagem sobre a destruição massiva das cidades alemãs pelos aliados durante a Segunda Guerra Mundial, através de grandes bombardeios aéreos, que causaram imensa mortandade de civis alemães. Os relatos desses acontecimentos devem ser isentos de ornamentações estéticas e metafóricas.

tornava uma riqueza, uma semente; ao escrever, eu parecia crescer como uma planta (p.153).

É preciso achar a palavra justa, que tangencie da melhor maneira a situação traumática sofrida. Assim, a literatura de testemunho nos faz enxergar esperança na literalidade, pois aponta para a capacidade do eu, se ele não for completamente arrasado, de resistir a situações extremas; e, a despeito de todo infortúnio sofrido, a parte sábia clivada consegue extrair forças *no interior da própria desgraça*, transformando-a em linguagem. Daí nasce o testemunho.

Entretanto, trata-se de um tipo muito diferente de linguagem: é aquela do sensível, literal, que provém diretamente da memória traumática (impressões ou índices/signos de percepção). É capaz de provocar no leitor um sentimento de despersonalização próprio do trauma. Uma linguagem que usa “palavras” vindas da memória carnal, portanto, sensível, fragmentária, áspera, evocativa e também criativa. Sim, o testemunho, embora literal, é, também, criação. Repetição, literalidade e criatividade não estão em oposição. No relato testemunhal, temos um outro tipo de linguagem, que mostra a abrangência do eu a respeito do trato das impressões sensíveis indomadas e do uso da repetição em seu favor. Para fazer um testemunho, como pontua Agamben (2008), a língua deve ceder lugar a uma espécie de “não-língua”, que não significa ou representa: mas *apresenta* aquilo que não tem representação. Isso só é possível através da figurabilidade. É aqui que a *Vorstellung* cede lugar à *Darstellung*. Esta funciona como uma espécie basculante que, no seu rápido abrir e fechar, permite-nos vislumbrar aquilo que não pertence ao campo da representação. Tais aspectos serão abordados no que segue.

2.7. A linguagem do sensível

Sándor Ferenczi nos ajuda a entender um pouco melhor a linguagem do sensível como função criativa e sua relação com o corpo e o psíquico. Para Ferenczi, a linguagem porta a seguinte dimensão: da relação entre o sensível (corpo) e a coisa (mundo), emana a palavra. Para exemplificar essa relação, Ferenczi (1913/2011) descreve a surpresa de um pequeno garoto ao se deparar com o rio Danúbio pela primeira vez, exclamando: “Quanto cuspe!” (p. 117). Isso significa que a criança procura estabelecer uma relação com o mundo (desconhecido/estranho) através de reproduções de sua própria corporalidade, ainda bastante fragmentada e autoerótica. Por meio da dimensão sensível, do corpo, procura traçar semelhanças com a diversidade do mundo externo, ainda estranha para ele.

A linguagem, de um modo geral, pode ser considerada, ao mesmo tempo, física e psíquica: física, explica Gondar (2010), porque a palavra sonora ou visual possui certa materialidade e faz parte do mundo material. Ao mesmo tempo, é psíquica, devido a sua capacidade de representar e produzir associações entre as representações. Com Ferenczi, a linguagem ainda ganha uma terceira dimensão: entre o corpo e o psiquismo, sem se reduzir a nenhum deles. Estaria, portanto, fora do campo representativo, porém, dentro de uma dimensão sensível: destaca-se a imagem sensorial da palavra, uma imagem que não pode ser assimilada à representação. A consequência desse tipo de abordagem é uma concepção muito singular de símbolo ou simbólico. Isso, porque em Ferenczi a palavra é simbólica não por ser a presença de uma ausência, como temos na concepção estruturalista do símbolo, na qual a palavra mata a coisa; mas por presentificar (*Darstellung*) a coisa.

Ferenczi amplia a noção de linguagem ao propor que “a espinha dorsal dos processos de simbolização não reside na linguagem ou na capacidade de representar, mas na possibilidade de estabelecer semelhanças no plano da sensorialidade” (GONDAR, 2010, p. 126). Durante a infância, a linguagem formal ainda não teria surgido, mas aparecerá mais tarde, *como outra possibilidade de simbolização*. Os jogos infantis, neste aspecto, ganham destaque, pois são impregnados por comportamentos que buscam estabelecer uma relação de semelhança entre si e as coisas, “que não se limitam de modo algum à imitação das pessoas, a criança não brinca apenas de ser comerciante e professor, mas também de moinho de vento e trem” (BENJAMIN, 1933d/1994, p. 108).

Quando a criança envolve-se em brincadeiras como a moinho de vento ou trem, ela presentifica a própria coisa, *encarna* estes objetos (coisas) através de uma relação mimética entre o corpo e o mundo. No jogo, aprende a figurar (dar uma forma captável a algo que ainda não foi representado), por meio do seu corpo, toda diversidade ainda estranha a ela. Notemos, a partir disso, que a criatividade e a literalidade não se encontram em oposição dentro desta perspectiva.

São essas relações de semelhança que Ferenczi (1913/2011) chama de simbólicas. A subjetividade, para Ferenczi, constitui-se a partir das relações entre o corpo e o mundo: é o que ele chama de relações simbólicas. Ou seja, o símbolo não deriva da linguagem, mas das correspondências entre o corpo e o mundo.

Nesta concepção, a representação não pode ser considerada como o processo privilegiado de comunicação, muito menos como condição de simbolização. “O simbólico não deriva nem está subordinado à linguagem; ao contrário, a linguagem é que seria uma das possibilidades de relação simbólica, entre outras” (GONDAR, 2010, p. 125). Ferenczi

(1913/2011) considera como símbolo as coisas que chegam à consciência com um investimento afetivo “que a lógica não explica nem justifica [...] a condição para o surgimento do verdadeiro símbolo não é de natureza intelectual, mas afetiva” (p. 106). Ferenczi nos leva a situar o símbolo em um modo de funcionamento que não é da linguagem ordinária, mas do afeto e da sensorialidade.

O sentido das coisas do mundo é, primeiro, produzido a partir da semelhança, da imitação do sensório corporal. Nesta perspectiva, é estabelecido um mimetismo entre as coisas e as palavras e, conseqüentemente, a matriz simbólica passa a possuir uma base sensível ou fisiológica; as palavras, para Ferenczi, podem imitar as coisas (podemos trazer aqui o exemplo da brincadeira executada pelo neto de Freud: *Fort* – desaparecimento da mãe; *Da* – retorno ou reencontro). É aí que a literalidade aparece como evocativa e criativa. As palavras podem presentificar as coisas e, ao evocá-las ou repetí-las, é criado um novo “sentido” para elas. Tal concepção amplia nossa noção de linguagem para além da formalista, na qual a palavra seria uma convenção estabelecida pelos homens, ou seja, um signo arbitrário que não guardaria uma relação direta com a coisa. Se o signo é arbitrário, as esferas das palavras e das coisas estão irremediavelmente separadas e o símbolo é a presença da ausência (GONDAR, 2010).

Com Ferenczi, temos a oportunidade de aproximar a literalidade da criatividade. Na lógica simbólica ferencziana, na qual as palavras imitam as coisas, é possível admitir que as palavras possuem uma relação de proximidade e distância com as coisas. As palavras, através da figurabilidade, podem presentificar as coisas. Nessa concepção, haveria um halo da coisa que estaria presente na palavra, assim como um halo da sensorialidade, que estaria também presente no símbolo (GONDAR, 2010).

Ferenczi (1911/2011), traz ainda outra contribuição, que nos ajuda a pensar a literalidade como algo agregativo desse halo da coisa na palavra. No artigo *Palavras obscenas*, o autor estuda a existência de certas “palavras-tabu”. Tais palavras obrigariam o ouvinte ou o leitor a imaginar o que está sendo dito ou lido em sua realidade material. A materialidade, neste caso específico, diz respeito à *intensidade afetiva*. Tais palavras teriam um caráter tangível, sensorial. Ferenczi (1911/2011) cita, como exemplo das palavras-tabu, aquelas que a criança aprendeu com a finalidade de designar os órgãos sexuais, e, quando evocadas, são capazes de trazer consigo toda intensidade afetiva do momento das descobertas sexuais infantis, em uma espécie de repetição alucinatória daquele primeiro momento.

Nessa mesma direção, Adorno (1992) discorre sobre a capacidade de reconhecimento das expressões pornográficas em qualquer língua, sem ser necessário o pré-conhecimento da

língua na qual a palavra obscena é identificada: “não é preciso um dicionário para ler Sade no original” (p. 40). Mesmo expressões daquilo que é indecente e muito distante de nossa língua materna, cujo conhecimento não é proporcionado por nenhuma escola, pela educação, nem mesmo pela literatura “são compreendidas sonambulamente” (p. 40). Ou seja, a literalidade de tais palavras evocam sensações afetivas que eclodem de forma praticamente alucinatória, tais palavras remetem, de forma mais direta, às coisas, fazendo-nos senti-las, presentificando-as quando lidas.

Ferenczi (1911/2011) vai mais longe quando estende esse “poder” para além das palavras de cunho sexual: “o caráter tangível [sensorial], somado à forte tendência regressiva, é próprio de todas as palavras” (p. 130). Originalmente, na concepção ferencziana, a representação seria uma derivação do sentido literal encontrado nas palavras, ou melhor, um afastamento da materialidade e do sensível que pode ser encontrado nas palavras.

Se trouxermos aqui o esquema de memória que propomos no primeiro capítulo, na Figura 4, a partir de nossa releitura da *Carta 52* (Freud, 1896[1950]/2006), podemos entender que a linguagem do sensível, está vinculada às impressões ou índices/signos de percepção, que não puderam ser representadas psiquicamente e encontram sua forma de expressão através da figurabilidade. Aliás, Ferenczi (1911/2011) pontua que o poder sensorio das palavras está muito presente em situações de grande sofrimento, ou seja, em situações traumáticas: “um choque muito violento pode fazer ressurgir essas palavras semissoterradas” (p. 136). O acontecimento traumático promove uma diminuição da distância entre as palavras e as coisas e faz com que os sobreviventes dessas situações de intenso sofrimento passem a “sentir com as palavras”, como afirma Gondar (2010). Uma vez que: as palavras do trauma são feitas de carne (PINHEIRO, 1995).

Nos relatos testemunhais em que a narrativa é impelida a partir das sensações corpóreas. Neste caso, as palavras aparecem em sua função mais primitiva, a sensorio-evocativa, são intensamente carregadas e, por isso, expressam muito mais que significam e, sobretudo, presentificam o vivido, sem o representar. A literalidade não é algo deficitário por não estar inserido no campo da representação.

A literalidade inerente à linguagem do sensível nos permite, portanto, pensar a literatura de testemunho, surgida após a Segunda Guerra Mundial, como uma forma narrativa que não passa necessariamente pelos processos representativos. Isso não significa que seja fácil franquear a distância entre as coisas e as palavras e, no caso do trauma, colocar a dor em palavras; dado que nossa linguagem é praticamente pautada pela representação. É exatamente essa dificuldade que Elie Wiesel (1984) descreve:

Nós todos sabíamos que nunca, nunca diríamos o que era preciso dizer, nunca exprimiríamos em palavras coerentes, inteligíveis, nossa experiência de loucura absoluta. A caminhada pela noite abrasadora, o silêncio antes e durante as seleções, a prece monótona dos condenados, o *Kaddish* dos moribundos, o medo e a fome dos doentes, a dor e a vergonha, os olhares alucinados, os olhos esgazeados: nunca saberia dizê-los. As palavras me pareciam gastas, bobas, inadequadas, maquiadas, anêmicas; eu as queria ardentes (p.8).

A citação de Wiesel (1984) remete ao limite da representação e, principalmente, da própria linguagem, porque o sobrevivente não consegue encontrar palavras que possam equivaler à dimensão do que foi vivido: “Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa” (p. 24), afirma Levi (1988a) em consonância com o pensamento de Wiesel. Jorge Semprun (1995) questiona-se sobre a dificuldade em relatar sua experiência de prisioneiro do campo de concentração de *Buchenwald*: “seriam necessárias horas, estações inteiras, a eternidade do relato, *para mais ou menos se explicar*” (p. 22 *italicos nossos*). Jean Améry (2013) explica que, após a libertação dos campos “demorou muito até que reaprendêssemos a linguagem cotidiana da liberdade. Aliás, falamos sobre ela com mal-estar, sem plena confiança da sua validade” (p. 52). Por isso a linguagem que normalmente encontramos no relato testemunhal é outra, é literal e visceral.

O corpo pode assumir o lugar do psíquico em situações extremas, como vimos em tópicos anteriores. Sabemos que ele é fonte das sensações, nele manifestam-se as qualidades (raiva, alegria, tranquilidade, tristeza, medo, etc.) e as quantidades afetivas; algumas, como o trauma, são muito intensas. No início da vida, quando o eu ainda está sendo desenvolvido (e o aparato psíquico também), o ato de perceber o outro (e o mundo externo) ocorre por meio da intermediação do nosso corpo e das sensações provocadas nele por outro corpo que nos *afeta* desde o exterior. Nessa época, muito antes do desenvolvimento da linguagem normativa, uma série de afetos são marcados em nosso corpo, a fim de formar uma linguagem que chamamos de sensível, composta por impressões não inscritas, as quais serão utilizadas na infância (mas também durante o restante da vida), como facilitadora ou intermediadora da interação com o mundo externo.

Maia (2001) destaca que boa parte dos relatos dos artistas, sejam eles escritores, pintores, músicos, cientistas, dentre outros, tem sua inspiração no “sentimento de que estão de posse de algo que precisa ganhar forma (através da escrita, da pintura, da música, da ciência, etc.)” (p. 279). Ou seja, através do corpo, de sensações corporais, que passam por um processo de apresentação de imagens ou figuras. A autora usa uma citação de Albert Einstein para exemplificar como o processo criativo pode nascer de elementos que não são representados psiquicamente.

Einstein, nesse sentido, afirma que as palavras e a linguagem, em sua expressão oral ou escrita, não desempenham papel algum no seu pensamento. Contudo, destaca que as entidades psíquicas que, aparentemente servem como elementos de pensamento, são compostas por certos signos e imagens, mais ou menos claros. Tais elementos são, no caso de Einstein, completamente visuais, formados por figuras visuais. Nada impede que, em outras pessoas, esses elementos sejam musculares, acústicos, olfativos, etc. Ou seja, a criação está presente em processos que não envolvem, necessariamente, a representação.

Se o trauma marca o corpo do sujeito com uma série de impressões muito intensas, estas podem ser evocadas e transpostas para o papel por meio da linguagem do sensível, muito utilizada na infância, quando o mundo externo ainda é estranho. De maneira semelhante, o uso da linguagem do sensível, na literatura de testemunho, ajuda o sobrevivente a reconectar-se com o mundo, cuja conexão foi abalada a partir da primeira agressão sofrida ao entrar no *Lager*: “a violação física por um outro se converte em uma forma consumada de aniquilação existencial” (AMÉRY, 2013, p. 62). Isto é, para além da subjugação física, é a confiança no outro e no mundo que é destruída. Vimos que, para Primo Levi e outros sobreviventes, escrever é uma forma de ordenar e, talvez, seja melhor dizer *se re-ordenar no mundo*, um mundo no qual foi forçado a deixar para trás, quando obrigado a entrar em outro mundo, que pertence à morte.

Assim, através da literalidade narrativa, característica da linguagem do sensível, pode-se alcançar a libertação interior, porque, a partir de então, um novo eu poderá surgir, porém não diretamente do precedente, “mas a partir de fragmentos, produtos mais ou menos elementares de decomposição deste último” (FERENCZI, 1932/1990, p.227). O testemunho oriundo dos fragmentos egoicos clivados, provocados pelo choque traumático, são, a partir disso, novos arranjos linguísticos inventados ou criados após a destruição de uma parte do eu: “escrevendo, encontrava um pouco de paz e me sentia de novo um homem” (LEVI, 1994, p. 151). A partir da repetição de sua própria história, o sobrevivente pode criar, via literalidade, um lugar para o que é estrangeiro no aparato psíquico.

A literalidade usada na narrativa testemunhal pode permitir o surgimento de um eu diferente do anterior, que culmina na re-construção dos fragmentos egoicos, à maneira de um mosaico, ou, como sugere Ferenczi (1932/1990), “a personalidade é reunificada, curada. (como *glue/cola*)” (p. 248, grifo nosso). Nesse mosaico, as fronteiras e cicatrizes, dentre os fragmentos, sempre serão visíveis e talvez nunca cicatrizem de fato. A ligação com o mundo e com os outros será muito mais atenta, cuidadosa e, até mesmo, paranoica. Talvez, seja mais correto chamar de “painel cubista” o novo eu renascido a partir da pulverização traumática.

De acordo com Herzog (2011), o estilo cubista abre mão das técnicas tradicionais de perspectiva, o privilégio passa a ser conferido à bidimensionalidade e à fragmentariedade dos objetos figurados. Temos um estilo que recusa o encadeamento, no qual a descontinuidade do fragmento passa a ser valorizada. A montagem da narrativa, como no caso do testemunho, ocorre a partir dessas descontinuidades e fragmentos, indicando outra forma de expressão do aparato psíquico que não a da representação. Daí, nasce uma língua diferente, a não-língua de Hurninek, a língua na qual o sobrevivente consegue dar testemunho da sua incapacidade de narrar o trauma.

Porém, não se trata da criação de uma nova língua. Entendemos que a palavra ardente, a qual Wiesel (1984) faz referência, é um processo de decantação da representação ou da desconstrução dos processos representativos e metafóricos, com objetivo de atingir ou se aproximar da aspereza do acontecimento traumático. Porque a metáfora, no caso do traumático, é vazia, anêmica ou fraca, é a literalidade que pode aproximar-se um pouco mais do que foi experienciado. Sobre isso, afirma Améry (2013) que

Não seria razoável querer descrever as dores que eu sentia nesse momento [da tortura]. Seria “como um ferro em brasa nas minhas costas?” ou “como se me tivessem enfiado uma estaca na nuca?” Uma metáfora sucederia a outra. Rodaríamos em falso em um interminável carrossel de analogias. A dor era o que era, não há nada a dizer além disso. As características das sensações são incomparáveis e indescritíveis. Elas marcam os limites da nossa capacidade de comunicação verbal (p. 68).

Mesmo assim, Améry (2013) tenta escrever sobre a tortura sofrida: “Se o *como* da dor se subtrai à comunicação verbal, posso talvez tentar explicar aproximadamente *o que* ela foi” (p. 68). É a literalidade, subtraída de qualquer floreio estético, que tangencia o trauma. Nesse sentido, a literatura de testemunho constitui-se como um esforço do sobrevivente para libertar-se da realidade mortífera do trauma, pois busca construir, com o uso da literalidade, um testemunho que se aproxime ao máximo da realidade vivida. Para que isso seja possível, é preciso criar uma espécie de *fuero* na própria linguagem. Portanto, testemunhar, como sugere Souza (2012), é colocar palavras onde elas inexistem e criar, via literalidade, uma maneira de lidar com o traumático.

Sabemos, no entanto, que a escrita de testemunho pode também ser pensada sob o viés da representação, como uma forma de ligar a energia indomada do evento traumático, de forma a promover a simbolização, a elaboração e, por fim, o esquecimento. No entanto, cabe questionar se a representação constitui o único caminho destinado a promover a sobrevivência psíquica. Representar seria uma modalidade obrigatória? Sabemos da importância que a

representação tem para a psicanálise, mas pensá-la sempre como “centro ordenador psíquico implica uma normatização” (HERZOG, 2011, p. 83). Assim, se a representação é uma das modalidades de disposição dos materiais psíquicos, ela, no entanto, não é a única. Nossa hipótese é de que a literatura de testemunho abre a possibilidade de pensar o trato das impressões sensíveis traumáticas sem necessariamente envolver os processos representativos, proporcionando, com isso, uma discussão teórico-clínica frutífera e importante para a psicanálise no que se refere a sujeitos traumatizados que buscam na escrita uma forma de lidar com o traumático.

Para tanto, devemos entender que o acontecimento traumático lança o sujeito em um universo de dor que não pode ser facilmente compartilhado e transmitido. Talvez, a frase de uma sobrevivente dos campos de concentração, referindo-se ao seu cônjuge, para Elie Wiesel (1984), figure um pouco esse universo: “Você se engana. Não pode imaginar, ninguém pode. Ele viveu do outro lado, compreende? Do outro lado” (p. 57) – do lado contrário à vida. Semprun (1995) indica o mesmo, ao se deparar com três oficiais britânicos no dia da libertação de *Buchenwald*: “primeiro encontro com os homens de antes, de fora – *vindos da vida*”. (p. 23 itálicos nossos): fora do universo de morte ao qual todo campo de concentração pertencia e no qual os prisioneiros estavam mergulhados. Por isso, ao sobreviver ao acontecimento traumático, o sujeito pode ser comparado ao personagem bíblico Lázaro. Aquele que adentrou os campos da morte e voltou, porém ninguém sai ileso de um acontecimento de tal envergadura. Voltar da morte implica carregar para sempre as marcas dessa experiência.

2.8. A escrita dos lazarenos

Jean Cayrol (1964), poeta francês e ex-prisioneiro do campo de concentração de *Gusen* (complexo *Mauthausen-Gusen*), no território austríaco, sensível à necessidade da escrita, que se manifestava em vários sobreviventes, e ciente de que o testemunho implicava uma forma de renascimento, nomeia tal escrita como *romanesque Lazaréen*. Ora, Lázaro de Betânia, que inspirou Cayrol, foi um personagem bíblico que experienciou a morte, tendo sido retirado de seus braços frios por Jesus Cristo e, assim, devolvido, novamente, à vida. Os sobreviventes dos acontecimentos traumáticos têm em comum com Lázaro o fato de “viverem” por um período de tempo nos campos da morte e voltarem à vida. A propósito disso, Cayrol (1964) afirma que a narrativa lazarena não conta apenas uma viagem (forçada) a

estes campos; a própria escrita carrega marcas visíveis dessa experiência, tais como a solidão, o terror e a passividade.

Ao ler os escritos dos sobreviventes, somos imediatamente remetidos a um sentimento de ausência de tempo, uma espécie de mudo espanto frente aos acontecimentos contados que invadem o leitor, como uma espécie de sonolência lazarena. Em outras palavras: o testemunho é, devido à literalidade empregada em sua feitura, um encontro com o traumático. O relato testemunhal escrito pelos lazarenos trata do que há de mais bruto na natureza humana, da miséria a que um sujeito pode ser submetido devido a violência de seu semelhante. O sobrevivente que retornou dos campos da morte (aqui podemos incluir, de certa forma, toda situação traumática) é um estrangeiro, carrega feridas dolorosas e abertas como um selo-postal. Sua aparência física já é o bastante para afastar os outros, quando procura contar sua experiência, poucos são os que conseguem escutá-la, porque a narração lazarena, o testemunho, é um denso e frio anoitecer sem aurora. Não há finais felizes no relato testemunhal, mesmo para aquele que sobreviveu; o testemunho não é um romance, não é ficção, porque o acontecimento traumático ultrapassa a imaginação, o trauma, conforme escreve Améry (2013) “é feito de realidade, não de imaginação” (p. 58).

O “herói” lazareno – próprio narrador – diferente dos heróis ideais e populares dos romances fictícios, pois vive no anonimato. Ninguém se identificará idealmente com ele. Trata-se de um narrador que não consegue nem mesmo expressar bem seus sentimentos. Vive de um “amor parasitário” (CAYROL, 1964, p. 218)⁵⁷, uma espécie de amor específico dos lazarenos, muito diferente do amor em geral: “não é medo do amor, como poderiam crer alguns, mas a nostalgia do Amor dentro de um amor sem objeto” (p. 218). A não-representação impede o investimento em objetos, de modo que a única saída para descarga da excitação se dá pela figurabilidade alucinatória, como indica Botella; Botella (2002). A partir de então, seria possível conferir algum destino para a energia pulsional – tal como a literatura de testemunho o faz. Sem o acesso dado pela figurabilidade ao que é irrepresentável, o sujeito ficaria preso a um “amor parasitário” – ou seja, em uma situação que remete ao desamparo absoluto, o que implica um ciclo compulsivo repetitivo inquebrável.

O personagem lazareno encontra-se em perpétuo desacordo com seus semelhantes; é capaz de tocar o fundo bruto da experiência e de se misturar tão intimamente com as coisas que os outros lhe viram as costas e fogem de sua presença nefasta. Isso justamente porque o sobrevivente traz consigo o excesso, o impacto destruidor do real, ninguém suporta olhá-lo ou

⁵⁷ Tradução nossa.

ouvir suas histórias. Não se consegue ouvir sobre o esfacelamento de um sujeito e sair ileso, além de haver uma necessidade narcísica de identificação com grandes personagens históricos ou criados pela ficção – de ser, através destes heróis ideais, pessoas amadas e exaltadas, alcançando a satisfação (imaginária) daquilo que é negado pela realidade. O lazareno, por sua vez, não pode entrar em uma história, pois a sua própria história ainda não foi apreendida. Na verdade, uma narrativa lazarena (o testemunho) é mais um relato do que uma história, que nasce fragmentariamente, seguindo a ordem da urgência. Isto é, o que é mais doloroso é narrado primeiro, seja o que for, não há vergonha, se há literalidade. Não há banalidade no testemunho. O lazareno escreve por necessidade – “raspa as ideias como a garça raspa com o bico a superfície da água de um rio. Ele não pode se concentrar, ele apenas sabe aturdir” (CAYROL, 1964, p. 221). Sua escrita traz o fragmento, a repetição, o detalhe não polido pela metáfora, a crueza e aspereza de uma experiência de encontro com a morte.

Uma obra assim “não pode senão portar o testemunho desta agonia transbordante” (CAYROL, 1964, p. 212)⁵⁸, que excedeu a capacidade de contenção do sujeito e o invade dolorosamente. Essa “literatura se apresenta como uma literatura do impedimento” (CAYROL, 1964, p. 224)⁵⁹. Tal obra trará, na minúcia e em profundidade, o mais terrível que o homem pôde suportar; ela tem por base a solidão, incompreensão e o desamparo no qual todo acontecimento traumático lança o sujeito. O personagem lazareno “não sabe mais apreender, reter, dominar [...] ele sabe apenas repetir o que está diante dele.” (p. 217)⁶⁰. Trata-se de uma experiência, que, embora tenha sido “vivida”, foi impossível ser traduzida pelo eu; também diz respeito à memória congelada, referida a um tempo-presente que nunca saiu de cena, “estamos em 12 de Abril de 1945 [...] A história está fresca em suma [...] Ainda está no presente, a morte” (SEMPRUN, 1995, p. 22), escreve Semprun a respeito do extremo frescor de suas memórias sobre o tempo de prisioneiro no *Lager*, cerca de cinquenta anos após sua libertação de *Buchenwald*.

A descrição do personagem lazareno é impressionante, porque fala justamente da dificuldade de apropriação do acontecimento traumático pelo eu, das implicações da falha na dominação pelo aparato psíquico, da passividade e da dor. Qualquer personagem descrito é “uma pintura como uma natureza morta, fixa, petrificada” (CAYROL, 1964, p. 264) – o que diz respeito à característica de exatidão fotográfica da memória traumática. Wiesel (1984)

⁵⁸ Tradução nossa.

⁵⁹ Tradução nossa.

⁶⁰ Tradução nossa.

descreve a impressão marcante que a abrupta separação de sua mãe e irmã provocou logo na chegada de sua família à *Birkenau*:

No rio humano que, tomado por um estranho recolhimento, se escoava lentamente, silenciosamente, vejo pela última vez uma mãe e sua filhinha, vejo-as avançar de mãos dadas como para consolarem uma à outra, eu as verei assim, de costas, até o fim da minha vida (p.16).

Tal característica faz com que os traumatizados possam evocar, sob a forma de “lembranças” ultraclaras, com uma vivacidade sinestésica muito acentuada, as suas vivências, eis o motivo pelo qual o testemunho está banhado permanentemente pela dor, proveniente de impressões sensíveis muito intensas. Primo Levi (1988a) descreve detalhadamente um apito de trem que se tornou um símbolo do sofrimento do Campo, quando ouve algo parecido faz evocar “diretamente a ideia do campo, assim como acontece com certos cheiros, certas músicas” (p. 60). Notemos o caráter sensível destas memórias. Ao serem imersos no universo concentracionário, uma nova categoria de “lembranças” é acionada pelos sujeitos: “nossa chegada ao Campo marcava para cada um de nós o início de uma diferente sequência de lembranças, recentes e duras, continuamente confirmadas pela experiência presente, como feridas que tornassem a abrir-se a cada dia” (p. 118). Isso ocorreu porque “em nenhum outro lugar do mundo a realidade se impunha de forma tão eficaz quanto no campo, em nenhuma outra parte ela era tão verdadeira” (AMÉRY, 2013, p. 50), tão literal, não filtrada.

Por esse motivo, tais “lembranças”, como relata Levi (1988a), são onipresentes na escrita de um testemunho. Por isso, Jean Cayrol (1964) nos demonstra o quão diferente é o tipo de escrita dos lazarenos: uma escrita reativa ou, usando o termo proposto por Tellier (1998) – uma *traumatografia*. Em outras palavras, frente à força destrutiva de uma realidade excessiva, o sujeito responde recriando-se pela escrita. Porque, ao repetir a experiência traumática através da escrita, o mal que assola o narrador pode começar a deixar de estar congelado na memória.

A *necessidade de escrever* consiste numa passagem ao ato muito particular, que visa conferir um lugar às impressões sensíveis traumáticas, que não o da repetição compulsiva. Na medida em que o texto vai sendo composto, o sujeito evoca e até revive o acontecimento traumático, mas, junto a isso e na mesma medida, vai depositando-o no texto. Por isso, a necessidade de narrar/escrever conclama e redireciona todas as forças do aparato psíquico para, precariamente, dar conta de tal tarefa. Escrever a palavra justa/ardente está ligado a uma questão de sobrevivência. A dificuldade de colocar a dor em palavras torna necessário concentrar todas as forças para, talvez, tangenciar o que foi experienciado.

Ademais, escrever implica um direcionamento ao outro e uma intencionalidade. Escrever sobre o trauma é uma tentativa de torná-lo legível para si e para o outro que lê. O testemunho, portanto, destaca a transmissibilidade da memória, mesmo se tratando do trauma. Por isso, a escrita de testemunho é, sobretudo, uma ponte que religa o sobrevivente aos outros, que vieram de fora, “vindos da vida” (SEMPRUN, 1995, p. 23). O Testemunho é também a construção de uma memória (social) e sua versão oral ou escrita, quando tornada pública, também produz uma série de implicações e pode restabelecer o laço social com o outro. Como os escritos de Tito de Alencar sobre o processo de tortura, ao qual foi submetido durante a ditadura no Brasil. Tais escritos saíram clandestinamente do presídio Tiradentes, São Paulo, e foram publicados na revista americana *Look* e na italiana *L'Europeo*. A partir daí, uma série de implicações no campo social começaram a surgir: o jornal *Le Monde* e a imprensa europeia noticiaram, com destaque, a prisão, tortura e processo dos dominicanos, além de haver grande clamor acerca dos direitos humanos a favor dos prisioneiros de um modo geral.

Narrar o trauma, como vimos, através dos exemplos dos testemunhos acima citados, indica a necessidade absoluta de testemunhar, questão que se apresenta como condição fundamental de sobrevivência. O testemunho, portanto, é uma atividade elementar, dele depende a sobrevivência daquele que retorna de uma situação de violência radical. A partir do que foi “invivível”, no qual falta a “substância”, como afirma Semprun (1995), que se desencadeia a necessidade absoluta de narrar.

A necessidade de narrar ou escrever levanta outra importante questão: a relação paradoxal entre morte e vida. Levi, em uma entrevista de 1984⁶¹, afirma: “Eu tenho a impressão de que esta experiência (em *Auschwitz*) me dotou de um estranho poder da palavra”⁶². A dor, proveniente da vivência traumática, por sua proximidade com o pulsional, cria, a despeito de toda impossibilidade, a necessidade de narrar aquilo que não pode ser narrado. Caso Levi tivesse sido privado da possibilidade de testemunhar, não poderia dar vazão aos seus tormentos, o que certamente seria mortal. Porém, ao testemunhar mergulha na dor e na morte, pois é preciso reviver toda a experiência sofrida.

É o que afirma Wiesel (1984): “Por que escrevo? Talvez para não enlouquecer. Ou, ao contrário, para atingir o âmago da loucura” (p. 7). Jorge Semprun (1995), lança um pouco de luz sobre essa questão, sinalizando que, através da escrita de testemunho, encontramos, sim,

⁶¹ Entrevista: *Voltar à vida com Lucia Borgia* (1984): <http://www.youtube.com/watch?v=os1UgCUGZC0>.

⁶² Essa frase de Primo Levi é inspirada em um trecho da *Balada do velho marinheiro*, de Samuel Taylor Coleridge (2006): “qual a noite, vou a todo lugar; *Tenho estranho poder na fala*: O homem deve escutar, a história que tenho a ensinar. Conheça só de olhar na cara.” (p. 100, *itálicos nossos*).

uma forma para afastar e exorcizar a morte; mas também, ao evocar todas as memórias do *Lager*, corre-se o risco de mantê-las demasiadamente agarradas à pele do escritor e, assim, sufocá-lo pela dor e acabar por sucumbi-lo à morte.

Eis sua hesitação para começar a escrever em primeira pessoa sobre as vivências do *Lager* “pois a escrita me conduzia permanentemente, à aridez de uma experiência mortífera” (SEMPRUN, 1995, p. 221). Seu primeiro caminho foi criar personagens fictícios e colocá-los em alguns cenários reais de suas vivências durante a Segunda Grande Guerra. Não é à toa que o título de seu livro de testemunho, escrito cerca de 50 anos após sua libertação de *Buchenwald*, chama-se *A escrita ou a vida*. Semprun (1995) sabia que ao escrever se exporia perigosamente diante de todas as suas memórias mais dolorosas, mas, ao escrevê-las, também, se protegeria delas: escrever significa depositar uma parte de si na obra, daí o caráter libertador da escrita.

Testemunhar faz com que o autor mantenha contato com a fonte de seus traumas, mas talvez, aí se encontre a chave para criar outro lugar para o traumático: “Escrever é conjurar os espíritos, é talvez libertá-los contra nós, mas esse perigo pertence à própria essência do poder que liberta” (p. 68) afirma Blanchot (1987a) referindo-se ao poder curativo e, também, destrutivo da escrita. Portanto, através do ato de testemunhar, é aberta uma possibilidade de salvação, uma vez que a narração e a escrita, no caso do trauma, agem como um *phármakon*.

3. NARRAR, ESCUTAR, RECONHECER

O verdadeiro problema não é contar, quaisquer que sejam as dificuldades. É escutar...Vão querer escutar as nossas histórias (...)?

Jorge Semprun

Em *A farmácia de Platão*, Derrida (2005) faz referência ao mito egípcio de *Thot* (Deus da escrita), no qual a escrita é caracterizada como um *phármakon*, termo que significa remédio e veneno, indicando-nos o caráter ambivalente de toda escrita. A dupla face da escrita provém da discussão de que ela é não só o *medium* de eternização e suporte da memória, mas também seu avesso, a destruição da memória. A escrita, para Platão, foi criada para ocupar o lugar destinado à memória, externalizando-a e, por isso, pode corrompê-la e destruí-la. Nessa concepção, quando um pensamento ou uma ideia são escritos, deixa-se de exercitar a memória e, dessa maneira, permite-se o esquecimento. Isso significa que a escrita, entendida a partir do diálogo *Fedro*, de Platão, o qual Derrida (2005) aborda amplamente, é caracterizada como um grande perigo para a memória e a tradição oral.

Para Platão, a escrita seria um simulacro de sabedoria, uma representação secundária do discurso, uma sombra que procura imitar a fala ou um espectro fugaz do discurso vivo. Além disso, a escrita é imóvel, não permitindo o diálogo e a discussão necessários para acessar o conhecimento através da maiêutica⁶³. A escrita seria uma excelente ferramenta contra o esquecimento, mas, com ela, os homens deixariam de exercitar a memória, tornando-os dependentes da escrita. Por esse fator, Platão nega que a escrita possa equivaler à fala ou ser objeto da filosofia. Platão vê a escrita e a memória como inimigos. Para nós, é justamente o caráter ambivalente (remédio/veneno) da escrita que a torna tão interessante para pensá-la como uma possível saída para o traumático.

Nesta perspectiva, a escrita de um relato testemunhal poderia ser utilizada pelo autor como uma ferramenta que ajudaria a lidar com os elementos irrepresentáveis. Tornando possível ao escritor/sobrevivente depositar parte da dor que o consome no texto, enfraquecendo-a: “se não tivesse vivido o episódio de *Auschwitz*, eu não teria, provavelmente

⁶³ O termo maiêutica (dar a luz, parir) provém do método socrático que tem por objetivo procurar a verdade no interior do homem. Através da discussão, Sócrates conduzia seus interlocutores a duvidar de seu próprio conhecimento a respeito de um determinado assunto; para então, levá-los a conceber uma nova ideia e posição sobre o assunto discutido. A maiêutica baseia-se na ideia de que o conhecimento está latente em cada ser humano, tal método seria a forma mais eficaz de despertar essas lembranças adormecidas. Isso, de acordo com a teoria da reminiscência de Platão, que postula: conhecer é lembrar; neste sentido, a escrita (uma espécie de prótese da memória) deslocaria o real propósito da teoria platônica, já que o verdadeiro conhecimento estaria adormecido em nossa memória.

escrito. Eu não teria motivação, estimulação para escrever. [...] Foi a experiência do *Lager* que me obrigou a escrever” (LEVI, 1947/1987, p. 264)⁶⁴. A citação de Levi ajuda a ilustrar o *phármakon*, uma vez que escrever funciona como um remédio para ele (uma medida auto-calmante): “contando a própria história é possível libertar-se dela” (LEVI, 1998, p. 173)⁶⁵. Conforme o relato é escrito, as dolorosas memórias do *Lager* são depositadas no papel, esse é uma espécie de recipiente que tudo suporta. O livro, afirma Assmann (2011), com folhas vazias, não é para ler, mas está destinado a ser escrito, nele são impressas partes do próprio espírito do autor. O livro é um instrumento de externalização do que é interno, que, enquanto estiver interno é inacessível ao outro. Ao escrever parte do que é interno, é depositado no papel e tornado legível para o outro. No caso da escrita do relato testemunhal, não é diferente.

Elie Wiesel (1984) afirma que começou a escrever não pelo amor ou pela cólera, como é comum a muitos escritores, mas “pelo silêncio” (p. 7). O silêncio, o qual Wiesel faz referência, é uma experiência que não pode ser propriamente dita, uma experiência na qual “a palavra desertou do sentido que deveria encobrir” (p. 8). Mesmo diante das dificuldades em narrar o trauma, Wiesel lança-se na escrita de seu testemunho. Escrever ajudava-o a combater o silêncio, foi assim que “comecei a descobrir os perigos e os poderes da palavra” (WIESEL, 1984, p. 7). Aqui, Wiesel toca em um ponto importante sobre a escrita de testemunho: há perigos e poderes. Escrever pode ser uma forma de se aliviar de algo, como aconteceu com Levi e outros autores, mas há também perigos nesse processo, dada a característica ambivalente de toda escrita. Quando se escreve sobre o acontecimento traumático, toda dor, solidão e desamparo são revividos – porém, agora, não de uma forma passiva, como vimos no capítulo anterior. Essa mudança, do passivo para o ativo, permite que o trauma seja depositado no papel não como reprodução, enfraquecendo seu poder destrutivo. Assim, a violência sofrida pode, através da literalidade, ser tornada visível no espelho da escrita testemunhal e, desse modo, compartilhada.

Levi (1998) afirma que o seu modo pessoal de lidar com as memórias traumáticas é escrever sobre elas, foi assim que conseguiu “exorcizá-las, escrevendo” (p. 206). Deste modo, podemos ver ampliada as habilidades de *Thot*, Deus egípcio da escrita, que se torna Deus médico/farmacêutico e, também, da morte (DERRIDA, 2005). Lembremos que todo fármaco pode curar ou matar, a diferença entre o remédio e o veneno está na dosagem, alertou, há muito tempo, Paracelso (médico, alquimista e físico do séc. XVI). Compreendemos então

⁶⁴ Tradução nossa.

⁶⁵ Outra referência de Levi a Coleridge e *A balada do velho marinheiro* (2006): “Ao contar-te minha história, conquisto meu livramento” (p.96).

que, no caso do testemunho, não há remédio inofensivo: “a virtude benéfica do *phármakon* não o impede de ser doloroso” (DERRIDA, 2005, p. 46). A escrita pensada como *phármakon* indica que, se existe um lado benéfico no escrever, também existe um lado nocivo.

Primo Levi (1998) destaca: “quando voltei para casa, sentia uma necessidade intensa de contar e escrever, que me foi saudável, porque me libertou de um pesadelo. Porque era um pesadelo”⁶⁶ (p. 206). Assim, ressalta o caráter benéfico de escrever sobre o trauma. Blanchot (1987) afirma que, ao escrever, o autor se expõe perigosamente à pressão que exige dele a escrita, mas também se protege dela. Daí, o caráter de libertação interior da escrita, pois ela permite encerrar na obra algo do próprio autor. Assim aconteceu com vários autores que escreveram testemunhos, como Robert Antelme, David Rousset, Ruth Klüger, Elie Wiesel, dentre outros já citados.

Já Jorge Semprun (1995) optou, durante muitos anos, pelo silêncio, que, em nosso entender, é ainda mais mortífero. O autor, porém, destaca o lado perigoso da escrita testemunhal: “Se a escrita arrancava Primo Levi do seu passado, se acalmava sua memória, (...) a mim ela mergulhava mais uma vez na morte, me submergia” (p. 243). Para ele, era muito doloroso reviver o que sofreu no *Lager* via escrita. No entanto, surpreendentemente, ele o faz, mas apenas em poucos livros e com uma diferença: Semprun inicialmente inseriu personagens fictícios, misturando-os aos acontecimentos reais, como no livro *A grande viagem* (originalmente publicado em 1963). Isso muda completamente, no relato *A Escrita ou a Vida* (1995), cremos que, neste relato, escrito e retomado ao longo de quase 50 anos, Semprun deixa claro que duvida da transmissibilidade de sua experiência. Muitos autores de testemunho compartilham dessa opinião, é verdade, mas acabaram seguindo o dilema sintetizado por Wiesel (2007): “calar é proibido, falar é difícil, se não impossível” (p. 13) e se lançaram à escrita de suas experiências.

No testemunho, *A Escrita ou a Vida* (1995), Semprun não trata somente de sua experiência em *Buchenwald*, mas também da própria escrita, ou melhor, da dificuldade de encontrar palavras que possam descrever a vivência real da morte e, também, das dificuldades e consequências pessoais de empreender essa tentativa. A própria escrita de Semprun (1995), no primeiro capítulo, é entrecortada, fragmentada, bastante literal, carregada de descrições que partem, muitas vezes, diretamente da memória carnal, como ele mesmo afirma. Em comum com os outros autores de testemunho, a linguagem é seca e com muitas referências a cheiros, sons e sensações corporais variadas.

⁶⁶ Tradução nossa.

Se reviver via escrita a experiência concentracionária era abrasivo demais para Semprun, inicialmente ele usou os poderes do *phármakon* com sabedoria e encontrou a dosagem certa para si, criando, por exemplo, o “cara de *Semur-en-Auxois*”, no livro *A grande viagem* (1973): “Inventei o cara de *Semur* para me fazer companhia, quando refiz essa viagem na realidade sonhada na escrita. Provavelmente para me evitar a solidão que fora a minha, durante a viagem real de *Compiègne à Buchenwald*” (SEMPRUN, 1995, p. 254). Foi a maneira que Semprun encontrou para enfrentar a dor proveniente de suas memórias – o terror do jovem espanhol, integrante da resistência francesa, feito prisioneiro e torturado pelos nazistas. Ao ser deportado, ficou dias exprimido contra outros judeus em um vagão de transporte de gado, que se dirigia para *Buchenwald*. Em *A grande viagem* (1973), Semprun narra a incerteza, o desamparo e o medo de um futuro incerto compartilhando-os com o personagem criado: “o cara de *Semur*”.

Semprun precisava de uma distância do real mortífero presentificado pela memória traumática, e, por isso, inseriu um outro (*Nebenmensch*), o “cara de *Semur*”, que o ajuda a enfrentar, via escrita, o desamparo e a angústia que ele realmente experienciou. “Ele tem medo de ficar só, quem sabe, de repente?” (SEMPRUN, 1973, p. 12). O autor projetou seu próprio temor no personagem criado, ao escrever sobre o que devia pensar/sentir o “cara de *Semur*”. “Esse rapaz de *Semur* é prodigiosamente reconfortante” (p. 46). Em outra passagem, escreve algo análogo: “tem medo de me deixar sozinho o rapaz de *Semur*” (p. 12).

O “cara de *Semur*”, que não o deixa só na viagem para o campo, modifica a dureza de uma lembrança insuportável e o ajuda a refazer a viagem via escrita. É interessante destacar que o “cara de *Semur*” morre antes de chegar em *Buchenwald*, talvez porque, uma vez dentro do *Lager*, o espaço para o imaginário é praticamente inexistente. Como pontua Paul Auster (1999), “diante de uma realidade extraordinária, a consciência toma o lugar da imaginação” (p. 93). Podemos também pensar o “cara de *Semur*” como a materialização do “anjo da guarda” (FERENCZI, 1932/1990), que, no relato, ajuda Semprun a enfrentar o estado de desamparo e solidão experienciado na deportação.

É a interação pela conversa criada com o “cara de *Semur*” que o relato sobre a deportação, “que um dia teria que refazer” (p. 20), torna-se menos doloroso para Semprun. O “cara de *Semur*” é uma presença fraterna (*Nebenmensch*) em cerca de cento e dezenove ilhas⁶⁷ de desamparo e angústia. Mesmo fazendo referência que estava entre as cento e dezenove

⁶⁷ Semprun (1973), na primeira página do livro, afirma serem 119 pessoas com ele no vagão do trem, na próxima página, após a primeira troca de palavras com o “cara de *Semur*” ele altera esse número para 120.

peças presentes no vagão, Semprun (1973) transmite a ideia que ali todo deportado estava só. No entanto, o autor não deixa de usar a literalidade em grande parte do livro, como no relato (nas páginas 122 à 125) sobre as 15 crianças judias polonesas que chegaram nos últimos comboios antes da libertação de *Buchenwald*, em 1945, e foram sadicamente massacradas pelos SS. Passagens como esta vem das “recordações que brilham com fulgor cru, decerto, mas que estão cercadas pelo cinzento do não-ser. Do apenas *perceptível*, ao menos” (SEMPRUN, 1995, p. 36). É das impressões sensíveis traumáticas que nasce o relato. Nestas passagens, entendemos que apenas a literalidade pode ser o meio pelo qual tais acontecimentos possam ser descritos. Porque é preciso narrar a verdade sobre tais fatos, qualquer elemento fictício é uma traição à memória das crianças assassinadas.

Semprun (1973) afirma que tentou esquecer voluntariamente o massacre das crianças judias: “é verdade que tinha decidido esquecer” (p. 122), como se o esquecimento relacionado ao trauma dependesse simplesmente de um ato de vontade. Neste ponto, o autor espanhol se engana, a memória traumática sempre retorna, e com força. Foi assim que, dezesseis anos após o massacre perpetrado na grande avenida que levava à entrada do campo, a história das crianças precisou ser contada, compartilhada “é preciso que eu fale em nome das coisas que aconteceram, não em meu nome. A história das crianças judias em nome das crianças judias” (p. 122). Porque dar testemunho é arrancar os mortos, todos aqueles que foram vítimas do *Lager*, do esquecimento; é ajudar os mortos e, deste modo, a si próprio, a vencer a morte. E qualquer floreio estético neste tipo de narrativa rouba dos mortos a sua legitimação (SEBALD, 2011).

Há, portanto, certa dose de necromancia no ato de escrever um testemunho, dado que, ao escrever, são evocados os “fantasmas” do passado-presente. O escritor procura encerrá-los no texto e o leitor terá de se haver com eles, ao abrir o livro, e lê-lo, rompe criptas e túmulos, fazendo ressurgir os mortos:

Pois os livros não são objetos completamente mortos, mas contêm em si uma força vital e são tão eficazes e ativos quanto as almas dos que lhes dão origem. Ao contrário, preservam mesmo, como um recipiente, a mais pura energia e essência do espírito vivo que os produziu (MILTON, 1644, sp.)⁶⁸.

Algumas tribos australianas levavam esse poder muito a sério e carregavam as cartas dos europeus na ponta de uma lança ou de um bastão, usando-o como isolante (ASSMANN, 2011). Esse fato destaca que toda escrita tem poder, que está contido no papel seu recipiente.

⁶⁸ Trecho do discurso de John Milton, chamado *Areopagítica*, proferido no Parlamento Inglês, em 1644, pela liberdade de imprensa.

Milton, explica Assmann (2011), utiliza-se da alquimia para descrever a escrita como um destilado do espírito. Para Milton, esse destilado é a mais pura e concentrada das formas de energia. A escrita, nesse sentido, não é um sistema abstrato de anotações, mas um verdadeiro “reservador de energia” (p. 224). A linguagem do sensível, proveniente do índices/signos de percepção, usada no testemunho, também carrega essa energia que é transposta para o papel pela escrita.

Isso não significa que as palavras incorporam o próprio trauma, mas, com a literalidade e a figurabilidade, é possível tangenciá-lo. Procurar expressar uma coisa como ela é, não significa dizer sua verdade a partir de uma altivez conceitual comprovada e segura de seu julgamento, trata-se de fundir-se empaticamente com o modo de expressão próprio da coisa, explica Didi-Huberman (2013). Isso significa ser literal, motivo pelo qual Ruth Klüger (2013) afirma que as palavras do testemunho são de evocação, presentificação e bruxaria, porque não se trata de recordações, mas de fantasmas insepultos, que continuam a assombrá-la, uma vez que não houve luto ou túmulos para eles. Em seus escritos, Assmann (2011) observa que Ruth Klüger procura criar para os mortos (seu pai, seu irmão e todos aqueles que ela viu submergir) lugares em que eles possam descansar em paz, só assim, através do seu testemunho, ela conseguirá pacificar a si mesma.

Para lidar com fantasmas é preciso atraí-los com carne fresca do presente. (...) A magia é pensamento dinâmico. Se eu tiver êxito, unida a leitoras que pensem junto comigo, e talvez até mesmo alguns leitores, então poderíamos trocar conjuros e esconjuros como se fossem receitas de cozinha e temperá-los a gosto com que a história e as velhas histórias nos proporcionam, poderíamos preparar tudo outra vez com tanto conforto quanto o permitirem nossa copa e cozinha (KLÜGER, 2005, p. 74).

Compartilhar o trauma e ser reconhecido pelo outro são tarefas fundamentais para quem testemunha. É com o outro que se pode trocar conjuros e esconjuros e fazer a magia acontecer para libertar-se dos fantasmas. É com o outro que as histórias de fantasmas podem ser compartilhadas com mais segurança, o que garante um pouco mais de conforto àquele que é assombrado por tais fantasmas. Com o outro, pode-se “outra vez” reviver o trauma, mas agora amparado, não mais sozinho. Testemunhar é uma tentativa de compartilhar o terror, repetindo-o sob a forma de uma narrativa que ajuda a purgar as feridas provenientes do trauma.

Nesse ponto, encontramos duas características fundamentais do *phármakon*: (1) A repetição diferencial é outra característica de *Thot* (Deus da escrita, da medicina e da morte), que procura repetir tudo aquilo que o Deus supremo (*Amon*) criou. Mas sempre se diferenciando: “suprimido o sol, ele é outro que o sol e mesmo que ele” (DERRIDA, 2005, p.

38). Por tudo que já vimos até aqui, podemos afirmar que testemunhar não é mera reprodução do traumático, trata-se de algo muito mais complexo que isso. (2) A escrita ganha valor a partir do outro, ou seja, a escrita não teria valor em si mesma. No mito de *Thot*, a escrita é apresentada ao Deus dos deuses, *Amon*, como algo que tornará os egípcios mais aptos a rememorar e também mais instruídos, pela adição desse novo saber. Porém, ela ainda apresenta um valor incerto, porque “o valor da escritura – do *phármakon* – é, por certo, dado ao rei, mas é o rei quem lhe dará seu valor” (p. 22).

Na literatura, de um modo geral, é o leitor que dará esse valor, já que é para alguém que se escreve, fato que ressalta o caráter social implicado no testemunho. Testemunhar é tentar tornar o outro participante, como ensinou Primo Levi (1990); se o testemunho é literal, ao lê-lo, o leitor pode se tornar uma testemunha da testemunha. É daí que nasce o reconhecimento tão importante para aquele que procura, com todas as forças, narrar o inenarrável.

Anne Frank (2011)⁶⁹, jovem judia que passou anos escondida com sua família no sótão de uma casa em Amsterdã, durante a ocupação nazista, confere certa alteridade ao seu diário: “12 de junho de 1942 – espero poder contar tudo a você, como nunca pude contar a ninguém, e espero que você seja uma fonte de conforto e ajuda” (p. 11). Primo Levi (1947/1987) diz algo parecido: “nos momentos de trégua eu pego meu lápis e meu caderno e escrevo o que não poderia dizer às pessoas” (p. 186). Em outra passagem Frank (2011), relata: “Tenho vontade de escrever, e tenho uma necessidade ainda maior de tirar todo tipo de coisas de dentro do meu peito. O papel tem mais paciência do que as pessoas” (p. 16). O papel, como já havia afirmado Levi (1994), tudo suporta, daí escrever parece ser a alternativa quando alguma coisa não pode ser dita diretamente ao outro.

A passagem do sofrimento para o papel, figurado pela escrita, coloca em relevo a virtude curativa da própria escrita em relação à satisfação de uma necessidade: “tirar todo tipo de coisas de dentro do peito” (FRANK, 2011). Então, escrever um relato, no caso do trauma, passa por uma via de reconstrução da própria história pessoal e por uma re-apropriação de si através da escrita. Por isso, a escrita pode ser reconfortante e de grande ajuda para aquele que retorna ou se encontra em uma situação limite. A repetição pela escrita atenua o susto experimentado, permitindo tomar certa distância do acontecimento traumático. Entendemos que a necessidade de escrever remete à privação da fala, que certamente está ligada à

⁶⁹ Em Agosto de 1944, a SS prendeu as famílias que se escondiam no sótão de Amsterdã, Anne Frank foi enviada para *Auschwitz* e, depois, para o campo de concentração de *Bergen-Belsen*, onde morreu de tifo no inverno de 1945, alguns meses antes da libertação do campo pelas tropas aliadas.

dificuldade de transpor o traumático em palavras e, também, do temor da recusa do outro em escutar.

Para dar conta de tal tarefa, o escritor se lança em uma busca para tentar expressar aquilo que experienciou. É neste ponto que a figurabilidade é de grande auxílio para dar contorno ao traumático. Figurar está intimamente conectado à função primordial da escrita, já que escrever implica trabalhar, também, com desenhos: “o primeiro ensaio de escrita foi só uma simples pintura” (DERRIDA, 1995, p. 16). Palavra e imagem se interseccionam, pois, como ensina Shitao⁷⁰, pintor chinês do século XVIII, a pintura constitui o sentido de um texto, enquanto o texto é a iluminação que pulsa no coração da imagem/pintura. Toda letra é composta por um desenho e a escrita já denota um processo de figuração (*Darstellung*), porque desenha uma imagem da coisa estabelecendo uma relação figurativa com o que pretende mostrar. Neste caso, usa-se a figurabilidade para dar uma forma captável ao traumático – um bruxuleio do real – criando a palavra justa (Levi) ou ardente (Wiesel), em uma linguagem do sensível ou literal.

3.1. A escrita de testemunho: um espaço para vagalumes

Por isso, escrever um testemunho, usando a literalidade, é trabalhar as “lembranças ultraclaras” com o intuito de obscurecê-las. Sim, é exatamente essa a palavra: obscurecer. Reduzir a luz ofuscante dessas “lembranças”: só assim o autor/sobrevivente poderá diminuir o poder mortífero do trauma sobre o eu. Expliquemos melhor: Didi-Huberman (2011), no livro *A sobrevivência dos vagalumes*, faz uma releitura de trechos da *Divina Comédia* de Dante Alighieri, baseado em algumas crônicas e cartas do escritor, poeta e cineasta italiano Pier Paolo Pasolini. Dante, ao chegar ao paraíso, fala de um intenso resplandecer, descrevendo o paraíso como imensamente iluminado por uma forte luz ofuscante: “eu vi milhares de luzernas, um sol que todas elas acendia, qual faz o nosso para as luzes supernas; pela viva luz, transparecia a reluzente Substância, tão clara aos olhos meus, que sustê-la não podia” (ALIGHIERI, 1998a, p. 164). No paraíso, a luz se derramava inclemente por todos os lados, dificultando e ofuscando a visão de Dante. No inferno, ao contrário, reinava a obscuridade.

No vigésimo sexto ato do inferno, Dante reserva um lugar discreto às pequenas luzes fugidias dos vagalumes ou centelhas, que correspondem ao lugar destinado aos políticos pérfidos. Há um contraste entre a grande luz, que se dilata em todas as direções no paraíso e o

⁷⁰ Citação inspirada no artigo de Edson Luiz André de Souza. *Totucalmum*. A condição de exílio da escrita. In *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. Org. Giovanna Bartucci. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

bruxuleio dos vagalumes no inferno; e cada centelha contém um desses políticos ardendo dolorosamente nas pequenas brasas – “Há um espírito, disse, em cada fogo que se enfaixa daquilo que o tortura” (ALIGHIERI, 1998b, p. 177). Há vida, portanto, no pálido fulgurar dos vagalumes. Isto é, quando o vagalume brilha ou arde, emite um sinal de vida, e desse modo, diferencia-se da escuridão.

Didi-Huberman (2011), baseado em Pasolini, afirma que a vida dos vagalumes é feita de matéria sobrevivente, de uma pálida luz, tênue, esverdeada e fantasmagórica – “fogos enfraquecidos ou almas errantes” (p. 14). Em uma crônica de 1975, Pasolini inverte as posições do bem e do mal, ou do paraíso e do inferno de Dante, quando compara a luz ofuscante dos projetores à propaganda fascista na Itália e na Alemanha, e a resistência antifascista aos vagalumes fugidios que emitem seus sinais discretos, porém insistentes – sinais de vida, de resistência. O universo dantesco, dessa forma, inverteu-se: “é o inferno que a partir de então, é exposto com seus políticos desonestos, superexpostos, gloriosos. Quanto aos *luciole* (vagalumes), eles tentam escapar como podem à ameaça, à condenação que a partir de então atinge sua existência” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 17). Notemos, então, que não é à noite, na escuridão, que os vagalumes desaparecem, mas diante da grande claridade representada pelo perigo fascista. É na luz que seus sinais se tornam imperceptíveis.

Ora, o trauma implica justamente um acontecimento tão poderoso que ofusca os demais, provocando uma clivagem no eu e um colapso no aparato psíquico. No ensaio *A literatura do desastre*, escrito todo em fragmentos, para acompanhar a própria fragmentação que caracteriza o desastre/trauma, Blanchot (1987b) afirma: “noite, noite branca – assim é o desastre, essa noite a qual falta obscuridade, sem depuração da luz” (p. 10)⁷¹. Semprun (1973) relata que salta do vagão do trem de transporte de prisioneiros para a rampa de desembarque do *Lager*: “salto para a plataforma, na claridade ofuscante” (p. 162). A memória do *Lager* é ultraclara, tão clara e vívida que também ofusca as demais memórias do sujeito, aparecendo compulsivamente, sem ser convidada.

A escrita de testemunho, vista sob este viés, é uma forma de resistir, de sobreviver, porque, ao escrever, o autor empreende uma luta para obscurecer as “lembranças” ultraclaras e a claridade devoradora do traumático. Testemunhar dá chance aos vagalumes aparecerem como pequenas luzes fragmentárias, fugazes e frágeis; luzes de *Eros* que procuram resistir ao terror – são lampejos de esperança e vida que pululam em meio à repetição compulsiva,

⁷¹ Tradução nossa.

diferenciando-se desta. Os vagalumes, nessa perspectiva, são produtos da repetição que engendra a diferença.

Por meio do testemunho, seja ele escrito ou falado, o sobrevivente envia sinais de resistência e, também, de apelo ao outro. São sinais de uma vida que esteve diante da morte, mas que resiste através de fulgurações figurativas que se dão pela escrita, porque testemunhar é tentar dar voz aos momentos de impotência e silêncio. O que vai fazer diferença, nessas horas, é a possibilidade de endereçá-los a alguém: contar a história e ser ouvido, lido – *reconhecido* – seja em um espaço clínico ou comunitário que aceite e compartilhe a literalidade, a ausência de ordem cronológica e a dor proveniente do acontecimento traumático. É o reconhecimento, pelo outro, das luzes intermitentes provenientes da narração testemunhal que permitirá as conexões entre os fragmentos egoicos.

No caso da literatura de testemunho, tais conexões poderão surgir a partir do encontro entre livro e leitor. Da atitude do leitor – a testemunha da testemunha – dependerá a chance de vislumbrar os vagalumes. Didi-Huberman (2011) diz que os vagalumes desaparecem apenas quando o espectador renuncia segui-los. Podemos notar a importância do outro para aquele que sobrevive ao acontecimento traumático. Os vagalumes desaparecem de sua vista porque o espectador mantém-se em seu confortável lugar, e este não é o melhor lugar para vê-los. Por isso, a importância de cultivar, na recepção dos testemunhos, um lugar em que a luz não seja ofuscante e haja penumbra suficiente para dar visibilidade e ouvir os pequenos sinais.

3.2. O analista como testemunha da testemunha

No decorrer do texto, tratamos bastante sobre o testemunho em sua forma escrita; no entanto, a clínica psicanalítica trabalha basicamente com a narração oral, já que a relação analista-analisando é operada pela via da palavra falada (o que não significa que a fala tenha maior prestígio que a escrita, ambas são formas de linguagem). É a “cura pela fala”, como sabiamente intuiu Anna O. (BREUER; FREUD, 1893-95/1996) a respeito do método clínico psicanalítico. Embora o trauma coloque um limite ao método interpretativo, Derrida (2005) ensina que a fala também opera uma escrita na alma do ouvinte – trata-se de uma escrita psíquica. A narração de um acontecimento traumático deve, portanto, causar impressões violentas no ouvinte.

A narração falada é, de todo modo, “escrita” no psiquismo de quem a escuta. Tal argumento nos conduz a aproximar a fala da escritura e a pensar em uma clínica cujo caminho não seja forçadamente representar o material traumático para, finalmente, traduzi-lo em

representação-palavras, mas, em uma clínica na qual a narração do paciente traumatizado seja entendida como um *phármakon*. Para isso, o analista precisa saber ouvir e, principalmente, suportar e reconhecer a literalidade apresentada pelo analisando. Assim, a psicanálise é capaz de criar um lugar no qual os vagalumes poderão aparecer. Entretanto, para enxergá-los, o analista precisa sair de sua zona de conforto, “não será antes nosso próprio conforto que desdenha adaptar-se às particularidades da pessoa, no plano do método?” (FERENCZI, 1931/2011, p. 81).

A contribuição mútua entre a psicanálise e a literatura de testemunho tem se fortalecido ao passar dos anos. O trabalho com sobreviventes de acontecimentos traumáticos costuma destacar o efeito terapêutico desse tipo de relato: dar testemunho da própria história e do próprio sofrimento, endereçando-os a alguém, indica uma forma de “lidar” ou fornecer um destino ao trauma e à importância do outro neste processo. É compreensível, então, que a psicanálise seja tão frequentemente invocada pela literatura de testemunho. Seus autores não só produziram teorias consistentes sobre o trauma, como também a psicanálise oferece um dispositivo clínico que é, em si mesmo, uma situação testemunhal. Não se pode pensar, no entanto, que as contribuições trazidas pelas narrativas de sobreviventes à clínica psicanalítica são menos importantes. A maior parte delas consiste em reconhecer que a clínica do traumático põe em jogo algo a mais do que uma simples narrativa e sua escuta. Como podemos observar na literatura de testemunho, não se trata apenas de narrar o que aconteceu, mas de fazê-lo ao mesmo tempo em que se admite que o acontecido não faz parte do narrável. Sem o *reconhecimento* desse paradoxo, o efeito terapêutico não pode ocorrer.

Lembremos que a palavra testemunha, em português, condensa dois significados, como já havíamos visto: *testis*, significa etimologicamente aquele que assiste como um terceiro (*terstis*) a um caso em que dois personagens estão envolvidos; *superstes*⁷², indica aquele que é testemunha e, ao mesmo tempo, sobrevivente de determinado acontecimento. É preciso recordar também que esses termos não podem ser efetivamente separados, mesmo que possuam significados diferentes.

Já sabemos que a saída emergencial do psiquismo, no caso de um trauma, é a clivagem, mas, quando a própria fracassa em manter os fragmentos traumáticos isolados, “o santo protetor deve confessar sua própria impotência e seus embustes bem intencionados à

⁷² *Il Superstite*, do Italiano: o sobrevivente. Também tem raízes na palavra *superstes*, é o título de um poema de Primo Levi (1988b), na coletânea de poemas *Ad ora incerta*. Poema no qual Levi cita explicitamente um trecho da *Balada do Velho Marinheiro*, de Samuel Taylor Coleridge: *Desde, então, a hora incerta, aquela pena regressa, e se não encontra quem a escute, queima no peito o coração*. Trecho que também é epígrafe do relato *Os afogados e os sobreviventes*.

criança martirizada, e nada mais resta, nesta altura, senão o suicídio, a menos que, no derradeiro momento, *se produza algo favorável na própria realidade*” (FERENCZI, 1934/2011, p. 117, itálicos nossos). Neste caso, é o outro (*Nebenmensch*) que pode ser capaz de estabelecer um contraste entre o presente e a memória de um “passado” insuportável.

A presença do outro descortina a possibilidade de não enfrentar sozinho a situação traumática. O lugar terceiro (*terstis*) pode advir quando o analista testemunha, na clínica, a repetição do trauma: “nesse novo combate traumático o paciente não está inteiramente só. [...] mas o fato de que possamos vir em sua ajuda já proporciona o impulso para uma nova vida” (FERENCZI, 1934/2011, p. 117). Com a escuta-suporte do analista, o traumatismo poderia ser repetido em condições mais favoráveis, denotando a importância do outro na superação do trauma, fato que já foi amplamente destacado pelos autores da literatura de testemunho.

Quando o analista ocupa o lugar de testemunha, ultrapassa tanto a função interpretativa quanto a função de continente, para as quais a situação clínica o convoca. “O pior é realmente a negação, a afirmação de que não aconteceu nada” (FERENCZI, 1931/2011, p. 91), o que pode acontecer se o analista não ocupar este lugar. Contudo, é preciso questionar o que significa participar desse lugar terceiro e de que maneira o analista desempenha a função de testemunha. Para responder, seria preciso marcar três pontos. O primeiro deles é que, na clínica do traumático, a função da testemunha nada tem a ver com o lugar do terceiro em uma situação de litígio. Quando, por exemplo, se é requisitado para comprovar ou atestar alguma coisa. Não se trata disso, tal situação pertence à esfera do direito e à instituição do tribunal, comumente associadas ao testemunho enquanto *testis*.

Quando pensamos o analista como testemunha da testemunha, não o situamos no lugar do pai, do simbólico ou de uma lei capaz de dar fim ao litígio entre duas partes. A clínica do traumático não tem como objetivo, é preciso frisar, fazer um sujeito aceder a uma ordem simbólica ou a uma estruturação psíquica, segundo a ordem do recalque e da neurose. Ou melhor, a clínica do traumático não se propõe a neurotizar o sujeito, um analista que se disponha a esse papel não estará desempenhando mais do que uma função normativa, como bem ressalta Herzog (2011).

Normatizar implica encaixar o funcionamento psíquico de um sujeito clivado na esfera de uma subjetividade padrão. Neste ponto, voltemos a Ferenczi (1932/1990), que postulava, em seu *Diário Clínico*, que todo paciente solicitante de ajuda deveria recebê-la; mas, cabia ao analista *inventar* a melhor maneira de tratar os problemas que lhe chegavam. É preciso estar sensível ao que vem do analisando e aberto a descortinar novos caminhos de tratamento quando necessário. Se o método clássico não funciona com os casos de neurose traumática, é

um sinal de que seus limites e fronteiras precisam ser alargadas. Assim, a clínica do traumático impõe à psicanálise a necessidade de se (re)inventar nos limites.

Ferenczi (1931/2011) afirma: “tem-se mesmo a impressão de que esses choques graves são superados, sem amnésia nem sequelas neuróticas, se a mãe estiver presente, com toda sua compreensão, sua ternura, e o que é mais raro, uma total sinceridade” (p. 91). Ferenczi acredita que essa ternura ou benevolência materna deve ser sincera, só assim pode despertar a confiança do paciente. Por esse motivo, Ferenczi enfatiza, conforme explicita Lejarraga (2008), que o analista não pode ser hipócrita, mas mostrar-se humano e falível, porque o paciente traumatizado percebe, de uma forma particularmente lúcida, as emoções do analista.

Queremos destacar que a função de testemunha do analista abre um espaço no qual as narrativas, frequentemente fragmentadas e literais, dos sujeitos traumatizados, poderiam ser acolhidas sem qualquer expectativa de coerência ou sistematicidade. O lugar da testemunha, portanto, seria mais um lugar informe do que de um terceiro, capaz de suspeitar das narrativas que escuta, ao explorar nelas uma posição subjetiva ou uma formação do inconsciente.

Assim, “o paciente deve sentir que o analista compartilha com ele da dor e que também faz de boa vontade sacrifícios para apaziguá-la” (FERENCZI, 1932/1990, p. 161). Uma reconstrução puramente intelectual, por parte do analista, do que vem do analisando será completamente insuficiente e desnecessária na clínica do traumático. Na clínica do trauma, convém conceber a análise como um processo evolutivo “e não como um trabalho de um arquiteto que procura realizar um plano preconcebido” (FERENCZI, 1928/2011, p. 32). Se o trauma é “o imprevisto, o inexplorável, o incalculável” (FERENCZI, 1932/1990, p. 215), a clínica referente ao tratamento do trauma precisa ser um lugar de acolhimento, suporte e, principalmente, de reconhecimento. Assumir tal posição pode permitir que os vagalumes possam ser, finalmente, vislumbrados.

O segundo ponto a ser destacado é o fato de que testemunhar, da parte do analista, não implica apenas acolher ou conter, mas sobretudo, *reconhecer*. Entendemos o reconhecimento como a necessidade vital de todo sujeito de ser visto, ouvido e respeitado pelo outro e pelo seu entorno. A essa altura, não é difícil percebermos que o acontecimento traumático é justamente aquele no qual esse reconhecimento é recusado ou, usando as palavras de Ferenczi (1931/2011), o sujeito é desmentido. Desse modo, *o reconhecimento é visto como o oposto do desmentido*, que estaria na origem do aniquilamento subjetivo experimentado no trauma. Desmentir envolve o descrédito da percepção, do sofrimento e da própria condição de sujeito daquele que sofreu a ação traumática, de forma que não se nega o evento, mas o sujeito da

experiência. Nega-se a existência do acontecimento traumático e, conseqüentemente, do sujeito, enquanto vítima daquele evento. Reconhecer, portanto, é o avesso do desmentido: implica dar crédito ao trauma, validar as percepções e sentimentos daquele que sofreu a violência. Sobre isso, Ferenczi escreve:

Parece que os pacientes não podem acreditar, pelo menos não completamente, na realidade de um evento, se o analista, única *testemunha* do que se passou, mantém sua atitude fria, sem afeto e, como os pacientes gostam de dizer, puramente intelectual, ao passo que os eventos são de natureza tal que devem evocar em toda pessoa presente sentimentos e reações de revolta, de angústia, de terror, de vingança, de luto. (FERENCZI, 1932/1990, p. 57, *itálico nosso*).

Trata-se de uma clínica que exige do analista implicação, ou melhor, é necessário “sentir com” (FERENCZI, 1928/2011) o outro a sua “grande dor” (FERENCZI 1932/1990). Então, implicação significa sair do lugar de conforto e procurar um lugar no qual se tenha ressonância aos afetos que vêm do outro; isto significa abrir-se ao devir, aos fragmentos de dor do outro. Porque “estar só conduz à clivagem” (FERENCZI, 1932/1990, p. 248). Isso é um indicativo de que a presença, o suporte e o reconhecimento de um outro, com quem se possa compartilhar a dor, é fundamental para que os fragmentos egoicos-corporais possam ser reunificados. O reconhecimento, portanto, é peça fundamental para que os fragmentos sejam “colados”; o reconhecimento do outro, poderíamos dizer, é a cola, como Ferenczi (1932/1990) mesmo propõe.

O terceiro ponto que gostaríamos de abordar é o paradoxo no qual estaria imersa a literatura testemunhal. Ao testemunhar, o autor narra o que lhe aconteceu, ao mesmo tempo em que admite que tais acontecimentos não fazem parte do narrável. A experiência nua e crua permanece inenarrável. O paradoxo é um sinal da dissociação traumática: temos, então, um sujeito que procura aproximar o seu relato do que foi experienciado, mas ao fazê-lo, tem a sensação de tangenciá-lo. Trata-se de um sujeito que sabe tudo mas não sente (FERENCZI, 1932/1990) e, também, de alguém muito vulnerável que vivenciou o trauma em sua radicalidade, ficando, com isso, destruído e sem poder expressar o acontecimento em palavras. Daí, surge a necessidade de reconhecer o “paradoxo de Levi” (também na clínica), que é o paradoxo de todo trauma. Para que o efeito terapêutico do testemunho se verifique, não basta narrar e ser ouvido; é preciso admitir/reconhecer (tanto o analista como o analisando) que se narra a impossibilidade de narrar.

Este paradoxo torna o próprio lugar do testemunho paradoxal, o que consiste em um lugar limiar. Conseqüentemente, o espaço clínico também deve ser assim. É somente nestas bordas, limiares, nos limites da representação, que os vagalumes/fragmentos podem ser

vislumbrados e acolhidos. Trata-se de um espaço importante, porque permite circular e ganhar forma (figurabilidade) algo que é incomunicável. Assim, para que um paciente possa comunicar o incomunicável, é preciso, antes, que o analista seja capaz de comunicar-se com o incomunicável, deixando-se tocar e afetar por ele. Isso quer dizer, em primeiro lugar, respeitar o direito do paciente à não-narração, ou à não-comunicação, ou ainda à narração fragmentária e assistemática. Reconhecer o paradoxo do trauma – ou seja, suportá-lo, ao invés de buscar solucioná-lo – é um importante gesto terapêutico, que age contra o desmentido.

Estamos falando de uma clínica na qual o analista consiga ouvir a “memória carnal” (SEMPRUN, 1995) do paciente, porque ao analista são apresentados registros de uma memória corporal, uma multiplicidade de estados afetivos não ligados à esfera representativa. Tratam-se de fragmentos de um eu pulverizado, que se presentificam como “lembranças” quase físicas. Dessa forma, o analista precisa deixar de ser um intérprete, para ser a *testemunha da testemunha*, o que ajuda o paciente a criar um lugar para o traumático. Ademais, como pontua Gagnebin (2006), “testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro” (p. 57) e aceita que as palavras feitas de dor, além de fazer parte da história desse outro, possam ser compartilhadas.

Portanto, reconhecer ou dar crédito ao paradoxo proposto pelo traumatizado (narrar o que é impossível de ser narrado), inaugura a possibilidade terapêutica, é aí que o analista ocupa o lugar de testemunha. Ao ocupar este lugar o analista precisa suportar o terror; assim é possível obscurecer a luz ofuscante das memórias traumáticas (ultraclaras). Narrar o trauma para o outro é compartilhar, dividir a dor para conseguir soldar as partes pulverizadas do eu-corpo – por isso Levi (e todo aquele que procura testemunhar) queria tornar “os outros participantes” de sua história no *Lager*. Narrar o trauma é a tentativa de reunir os cacos egoicos-corporais, uma re-ação (atividade) que faz frente ao poder destrutivo do trauma.

No entanto, sobre este ponto bem preciso, Jorge Semprun (1995) faz um questionamento fundamental: “o verdadeiro problema não é contar, quaisquer que sejam as dificuldades. É escutar...Vão querer escutar as nossas histórias?” (p. 125). A necessidade de buscar amparo no outro esbarra em um grande problema: o outro escutará o horror? Suportará ouvir toda a dor e o sofrimento que transborda daquele que narra o trauma? Ou fugirá diante da literalidade do relato testemunhal, deixando o sobrevivente sozinho, desamparado, desmentido? Dessa dúvida, desse importantíssimo questionamento, nasce o temor de incompreensão que assombra todo sobrevivente de um acontecimento traumático, mesmo antes dele tentar contar a sua história, como ilustrou Primo Levi (1990) através do relato de um sonho.

3.3. A escrita para o outro, apesar de tudo: a perda da confiança

Primo Levi (1990) destaca justamente o temor de incompreensão por parte dos outros em relação à sua experiência no *Lager*, “mesmo se contarmos não nos acreditarão” (p. 1). Esse temor aparece ilustrado sob a forma de um sonho, com conteúdo comum para muitos dos aprisionados nos campos de concentração. O sonho é descrito como uma cena que acontece logo após a libertação do *Lager*:

Quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias escritas, recordam um sonho muitas vezes recorrentes nas noites de confinamento, variando nos particulares mas único na substância: o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente. (LEVI, 1990, p. 1, itálicos nossos)

No sonho dos sobreviventes, a “pessoa querida”, para a surpresa destes, vai embora, deixando-os só, novamente desamparados com a sua dor. Atento a essa questão, Semprun (1995) afirma que esse pesadelo foi tornado realidade para Primo Levi quando, ao terminar seu primeiro livro – *É isto um homem?* – não encontrou nenhum editor que o quisesse publicar. Todas as boas editoras viraram as costas para o seu testemunho. Por fim, a obra foi publicada por um pequeno editor e passou praticamente despercebido ao público. Só muito tempo depois o livro teve súbita repercussão e chegou a ser traduzido em várias línguas.

Em uma das várias etapas da viagem para o interior da Ex-União Soviética, após a libertação de *Auschwitz*, Levi (2010) fez uma parada em um lugarejo chamado Trzebinia, ainda em território Polonês, logo seu traje listrado (de prisioneiro) acabou por chamar a atenção dos moradores. Até tentou explicar sua situação em alemão, mas não conseguia se fazer entender. Um advogado, que falava bem polonês, francês e alemão, ofereceu-se para fazer a tradução de sua história para os outros. Nele, Levi (2010) enxerga, finalmente, a figura de um próximo (*Nebenmensch*), de alguém que lhe dá a devida atenção “após o longuíssimo ano de escravidão e silêncio [...] Tinha uma avalanche de coisas urgentes para contar ao mundo civil: coisas minhas mas de todos” (p. 51). O advogado era amável e se empenhou em traduzir tudo aquilo que Levi narrava. Em um dado momento, Levi nota que, no lugar da palavra judeu, em polonês, que ele conhecia, o advogado usava a palavra político, que Levi também sabia. Assim, a história “não era fiel. O advogado me descrevia ao público não como um judeu italiano, mas como um prisioneiro político italiano” (p. 51). A história não era literal, estava adulterada, ao indagar o advogado do motivo dessa falsificação ele afirma ser

melhor assim, porque a guerra ainda não tinha acabado. Levi (2010) é tomado por um sentimento de desamparo, desilusão, desrespeito, não-reconhecimento:

Percebi que a onda quente do sentir-se livre, do sentir-se homem entre os homens, do sentir-se vivo, refluía longe de mim. Encontrei-me de pronto velho, exangue, cansado, além de toda medida humana: a guerra não terminara, guerra é sempre. Meus ouvintes foram-se em pequenos grupos: deviam ter entendido. *Eu sonhara algo semelhante, todos sonháramos nas noites de Auschwitz: falar e não sermos ouvidos, reencontrar a liberdade e permanecer solitários* (p.51 itálicos nossos).

O sonho, que sinalizava o desmentido, muito comum aos prisioneiros do *Lager*, ganhou, inacreditavelmente, realidade, materializou-se nos primeiros contatos com os outros. Algo semelhante ocorreu com Ruth Klüger (2005), ao ser acolhida por sua tia, após a guerra:

Na escuridão, sentada no confortável banco traseiro, a tia distante disse para mim: “*Você precisa apagar da mente o que aconteceu na Alemanha e fazer um novo começo. Você tem de esquecer tudo o que ocorreu na Europa. Apagar, como se apaga o giz da lousa com um apagador*”. (...) Pensei que ela queria tomar de mim a única coisa que tinha, ou seja, minha vida, a vida que vivera. Não se pode jogar isso fora como se tivéssemos uma outra guardada no armário. (p.203, itálicos nossos).

Uma situação análoga ocorre com Abraham Bomba, prisioneiro judeu do campo de extermínio de *Treblinka*, e um dos protagonistas do documentário *Shoah* (1985), de Claude Lanzmann. Bomba era barbeiro e, no campo, foi obrigado a cortar os cabelos de vários judeus dentro das câmaras de gás, minutos antes deles serem gaseados e mortos. Em *Shoah* (1985), ele dá um testemunho da extrema dor que sentiu ao se deparar com as mulheres da sua vila na câmara de gás. Conforme nos conta Lanzmann (2011), o prisioneiro consegue fugir do campo e retorna para o gueto de *Czestochowa*, sua cidade natal (na Polônia), de onde tinha sido deportado para *Treblinka*. Ao chegar a sua cidade, algo inédito e terrível acontece. Tomado por uma necessidade imperativa de compartilhar tudo o que testemunhou no campo de extermínio de *Treblinka*, começa a contar as vivências traumáticas para seus camaradas, mas “ninguém quis acreditar no inacreditável que ele relatava aos seus irmãos” (LANZMANN, 2011, p. 370). Além disso, Bomba fora acusado de semear o pânico e seus compatriotas queriam entregá-lo novamente à polícia nazista. Assim, foi silenciado.

Bruno Bettelheim (1989) foi um psicanalista austríaco prisioneiro no campo de concentração de *Dachau*, em 1938 (passou também por *Buchenwald*), devido a suas origens judaicas e sua posição antinazista. Libertado, por um processo de anistia, em 1939, consegue, em 1940, emigrar para os Estados Unidos da América, onde procurou denunciar os campos de concentração no artigo escrito em meados de 1942, chamado *Comportamento individual e comportamento de massa em situações extremas*. O texto foi inicialmente recusado pela academia. De acordo com Bettelheim (1989), as pessoas não queriam crer que os alemães

fossem capazes de cometer atrocidades nos campos de concentração. Bettelheim (1989) ainda fora acusado de deixar-se levar pelo ódio contra os nazistas e de dar espaço a distorções paranoicas.

Outro caso semelhante, no que tange ao desmentido, ocorreu com Mochê Bedel, originário de uma pequena cidade da Transilvânia chamada *Sighet*. Certo dia, durante a Segunda Guerra, a guarda húngara colocou todos os judeus estrangeiros de *Sighet* em vagões de trem destinados ao transporte de gado, sem bancos ou banheiro. Já em território polonês, o trem fora apreendido pela Gestapo. Os prisioneiros foram obrigados a embarcar em caminhões e levados para o interior de uma floresta próxima, lá foram forçados a cavar valas e, quando acabaram, foram todos fuzilados. Mochê foi ferido por um tiro na perna, caído em meio uma pilha de corpos, fora dado como morto pelos guardas. Entretanto, ele sobreviveu e conseguiu chegar à vila onde morava Elie Wiesel, autor que relata essa história no testemunho *A Noite* (2006). Mochê era um cabalista, mas, após ter visto sua gente (homens, mulheres, bebês, crianças, jovens e idosos) ser massacrada, mudou completamente: “não falava mais de Deus ou da Cabala, só do que tinha visto” (p. 14). Porém, as pessoas da vila de Wiesel se recusavam não apenas a acreditar em suas histórias, mas também a ouvi-las, virando as costas enquanto Mochê narrava o que tinha presenciado. Foi tachado de lunático e, como Bomba, Levi e Ruth Klüger, completamente desacreditado. Todos sofreram com o descrédito e foram desmentidos.

Portanto, não escutar (ou não ler) o testemunho do sobrevivente de uma situação traumática funciona como o desmentido. É ser e estar indiferente diante da dor do outro, de uma dor sem representação. Também, fragiliza, desestrutura, em uma esfera mais ampla, arranjos e laços sociais e põe à prova os vínculos de solidariedade (FARIAS, 2013) e confiança entre os homens, potencializando a sensação de incompreensão e desamparo. Lembrando que o desmentido, na concepção ferencziana (1933/2011), diz respeito a um abuso (fato real), no qual uma criança foi vítima e não consegue fornecer um sentido. A criança, então, busca amparo em outro adulto de sua *confiança* (normalmente da família) e conta para ele o que aconteceu. Porém, o adulto trata o acontecimento como uma ficção, negando que ele realmente tenha ocorrido.

Como já vimos, compartilhar o trauma é algo fundamental para aquele que retorna de uma situação traumática. Contudo, o sonho de Levi já o alertava sobre a recusa do outro em escutar o que acabou acontecendo de fato. Talvez por isso Primo Levi (1988a) inicie o seu primeiro relato testemunhal, *É isto um homem?*, com uma maldição:

Vocês que vivem seguros

em suas cálidas casas,
você que, voltando à noite
encontram comida quente e rostos amigos,

pensem bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro,
que não conhece a paz,
que luta por um pedaço de pão
que morre por um sim ou por um não.

Pensem bem se isto é uma mulher,
Sem cabelos e sem nome,
Sem mais força para lembrar,
Vazios os olhos, frio o ventre,
Com um sapo no inverno.

Pensem que isto aconteceu:
Eu lhes mando estas palavras.
Gravem-na em seus corações,
estando em casa, andando na rua,
Ao deitar, ao levantar;
Repitam-nas a seus filhos.

Ou, senão, desmorone-se a sua casa,
A doença os torne inválidos,
Os seus filhos virem o rosto para não vê-los (p. 9).

Escutar é se implicar, é carregar consigo parte da responsabilidade por aquilo que, ouvindo, foi testemunhado, é tornar-se testemunha também. A falha do outro em ser mediador de sentido e suporte de algo intraduzível potencializa o evento como traumático, tornando-o ainda mais destrutivo para a vítima. O traumatizado, então, vê-se relegado ao desamparo absoluto, à incompreensão em relação àquele evento, ao qual não teve chance ou condições de dar sentido. Se o outro que poderia ajudá-lo a processar o excesso de realidade do evento traumático o trata com descrédito, as consequências para o sujeito traumatizado são tremendas. O outro, ao não reconhecer a história de quem a conta, ou se negar a ouvi-la, isto também inclui não ler os relatos testemunhais, não reconhece o sujeito como participante da experiência. Nega que o próprio acontecimento tenha existido. Ocorre, então, um processo em que o próprio sujeito da experiência é negado, isto é, a possibilidade de dar um estatuto de verdade ao acontecimento traumático é dificultado em um nível extremo. Como consequência, é reforçado o caráter inescapável próprio da compulsão à repetição, presente nas neuroses traumáticas, que pode ser ilustrado por outro sonho contado por Levi (2010):

É um sonho dentro de outro sonho, diferente nos detalhes, único na substância. Estou à mesa com a família, ou com amigos, ou no trabalho, ou na verde campina: em ambiente aprazível e distendido, aparentemente privado de tensão e de dor; mesmo assim, sinto uma angústia sutil e profunda, a sensação definida de uma ameaça que pesa sobre mim. Realmente, à medida que o sonho flui, pouco a pouco ou brutalmente, toda vez de forma diferente, tudo desaba e se desfaz ao meu redor, o cenário, as paredes, as pessoas, e a angústia se torna mais intensa e precisa. Tudo

agora transformou-se em caos: estou só, no centro de um nada cinzento e turvo, e, de repente, eu sei o que isso significa, e também sei o que sempre soube: estou de novo no *Lager*, e nada era verdade a não ser o *Lager*. O resto eram breves férias, ou engano dos sentidos, sonho: a família, a natureza em flor, a casa. Agora este sonho interno, o sonho de paz, acabou, e, no sonho externo, que prossegue gélido, ouço ressoar uma voz, bem conhecida; uma só palavra, não imperiosa, aliás breve e abafada. É a voz de comando do amanhecer de *Auschwitz*, uma palavra estrangeira, temida e esperada; levantar-se, *Wstawac*. (p. 213).

Nessa passagem de *A Trégua* (LEVI, 2010), originalmente lançado em 1963, podemos notar que o *Lager* deixou marcas muito profundas em Levi, a ponto de o autor nunca ter deixado efetivamente *Auschwitz*. O sonho é uma forma de dizer o que Améry (2013) relatou sobre quem passou por uma situação traumática – o torturado permanece sempre torturado, palavras que foram repetidas por Levi (1990), logo no primeiro capítulo de *Os afogados e os sobreviventes*. Semprun (1995) cita uma frase de Levi, também retirada do livro *A Trégua* e a completa com uma concordância: “Nada era verdadeiro fora do campo, pura e simplesmente. O resto só terá sido breve vacância, ilusão dos sentidos, sonho incerto: *é isso*” (SEMPRUN, 1995, p. 244) – o prisioneiro nunca saiu inteiramente do *Lager*, aquiesce Semprun com Levi.

O mesmo é afirmado por Wiesel (1984), quando diz que tudo remete e retorna à *Auschwitz*. A primeira frase do prefácio, que introduz o leitor aos relatos do *Lager* de Helga Weiss, escrito em 2012, é: “Com a idade, a pessoa retorna cada vez mais ao passado. Para minha surpresa, descubro agora que jamais o deixei” (p. 23). Algo semelhante é dito por Ruth Klüger (2005) “Nesta rampa continuo a cair até hoje” (p. 103), fazendo referência a *Judenrampe*⁷³, na qual continua *desembarcando* – “era ali que tudo começava. Que tudo sempre recomeçava” (p. 214), afirma Semprun (1995), sobre o desembarque em *Buchenwald*, que também continuava a se repetir. O testemunho, dessa forma, assim como o trauma, é portador dessa marca, desse *gerúndio interminável* que continua *acontecendo*, que permanece no aqui, no agora, no presente.

Ao que parece, o desmentido, após o final da Segunda Guerra e da libertação dos campos de concentração, foi algo corrente para os sobreviventes do *Lager*. Diante disso, cremos que uma das poucas saídas seja tentar chegar ao outro por via não direta, procurando evitar o desmentido. Essa via seria a escrita de testemunho. Lembremos que o papel tudo aceita sem reclamar, ele não nos nega a possibilidade de contar, seja o que for. Nele, como afirma Levi (1988a), pode-se confiar aquilo que não saberíamos confiar a mais ninguém. No entanto, é para o outro que se escreve, através do testemunho procura-se alcançar os ouvidos do próximo. Auster (1999), ao escrever o livro *A invenção da solidão*, para falar sobre seu

⁷³ Rampa de desembarque dos comboios de deportados judeus em *Auschwitz-Birkenau*.

pai, após a morte deste, da sua experiência como filho e, depois, como pai, relata que, ao traduzir um livro de outra pessoa ou, quando simplesmente o lê, não existe apenas um homem no quarto, já existem dois. Na leitura, cria-se uma espécie de companheirismo entre aquele que lê e o autor. Assim como na escrita de um testemunho, o papel ganha certa alteridade.

Porquanto, nos detenhamos mais um pouco sobre o sonho de Primo Levi (1990) e comum aos demais prisioneiros do *Lager*. Tal sonho provém da parte clivada sábia do eu, do “anjo da guarda” que procura antecipar situações de mais sofrimento para que o sujeito possa evitá-las. O temor de incompreensão que Primo Levi descreve, a partir do sonho, seria uma tentativa de antecipar a ação do outro tendo como finalidade evitar o desmentido. Com a clivagem, temos uma parte do psiquismo que tudo sabe, mas nada sente e, assim, adquire “uma sabedoria intelectual como a de um filósofo compreensivo, inteiramente objetivo e sem emoção” (FERENCZI, 1932/1990, p. 251).

Podemos exemplificar o surgimento desta sabedoria no amadurecimento repentino de Helga Weiss. Quando esta tinha catorze anos, em 1944, precisou interromper seu diário pessoal e entregá-lo ao seu tio para guardá-lo. Helga seria enviada do gueto de *Terezín* para o campo de concentração de *Birkenau*, certamente, seria revistada e perderia seu diário, eis o motivo de deixá-lo com alguém de confiança. Aos quinze anos, já em 1945, após a libertação, recebeu seu diário de volta e retoma seus escritos avaliando: “não era uma diferença de idade muito grande, mas penso que psicologicamente eu já estava muito além” (WEISS, 2013, p. 207). Os acontecimentos vividos e presenciados pela jovem Helga, por todos os campos em que passou após deixar *Terezín*, obrigaram-na a um amadurecimento forçado. Lembremos do exemplo de Ferenczi (1933/2011), do pássaro que bica o fruto e o obriga a amadurecer muito antes do tempo, que podemos aludir ao trauma e suas consequências para o psiquismo. A sabedoria, nos casos de neurose traumática, é adquirida às custas da dor.

O desenvolvimento “súbito da inteligência, até a clarividência” (p. 251), implica o que Ferenczi (1932/2011) observa e denomina como uma “fuga para frente”: eclodem avaliações de circunstâncias do entorno e antecipações de situações que podem trazer malefícios, desenvolvendo no sujeito uma espécie de estado paranoide. Notemos que o sonho de Levi e de seus companheiros poderia ser considerado um exemplo de psiquismo clivado, que opera uma “fuga para frente”, ao tentar antecipar a mesma experiência sofrida por Ruth Klüger com sua tia e de Bomba e Mochê com seus compatriotas. Ou seja, o sonho procura antecipar o desmentido, o descrédito do outro – a dificuldade que o outro terá em escutar o trauma. O sonho “premonitório” de Levi sinaliza uma das mais difíceis situações que terá de enfrentar

após ter sobrevivido a uma situação traumática: a perda de confiança no outro (*Nebenmensch*), uma das conquistas mais importantes adquiridas na infância.

Ferenczi (1932/2011) nos ensina que o adulto é, para a criança, o suporte de toda confiança, de suas relações com o mundo, consigo e com os outros. É o adulto que deve fazer com que as regras, a ética sejam respeitadas. É nesse sentido que ele protege a criança e estabelece com ela uma relação de confiança. No entanto, essa segurança é capaz de desmoronar quando adulto reage com a linguagem da paixão, ao não respeitar os limites da criança. Quando isso acontece, a criança fica perdida, desorientada, desamparada:

O protótipo de toda confusão é estar “perdido” quando à confiabilidade de uma pessoa ou de uma situação. Estar perdido é: ter-se enganado; alguém, por sua atitude ou suas palavras, fez “cintilar” uma certa relação afetiva; o momento do desvario intervém quando se vai ao encontro de uma situação com uma certa representação antecipada e, no lugar disso, encontra-se uma outra coisa, frequentemente o oposto; portanto: ter-se surpreendido por alguma coisa. A confusão corresponde ao momento entre a surpresa e a nova adaptação (FERENCZI, 1932/1990, p. 84).

É exatamente essa surpresa que o sonho “premonitório” de Levi procura alertar, para que ela seja evitada na realidade. A surpresa é antecipada no sonho, como um aviso, é sonho do “bebê sábio”, como sugere Ferenczi (1923/2011), ou da parte sábia clivada. O que está em jogo, notemos, é a questão da confiança, algo fundamental para aquele que sofreu algum tipo de violência física ou psíquica: “estou certo de que, com a primeira bofetada, somos privados de algo que poderíamos chamar provisoriamente de confiança no mundo” (AMÉRY, 2013, p. 61). Nesses casos, a confiança no outro já se encontra abalada e motiva o sonho: “É uma felicidade interna, física, infável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; [...] nasce então, dentro de mim [...] uma dor dessas que fazem as crianças chorar” (LEVI, 1988a, p. 60)⁷⁴. Uma dor sem representação, devido a quebra da confiabilidade no outro, pela ação do desmentido.

A pesquisa de Kay Erikson (2011) realizada em áreas atingidas por acidentes ecológicos ou violência humana, ajuda-nos a entender melhor esse processo. Nestes locais, Erikson (2011) observou como as comunidades reagem frente a tais acontecimentos. Após extensas entrevistas com os moradores dessas áreas, para sua surpresa, encontrou dois aspectos que se repetiam: (1) as pessoas estavam mais preocupadas em vigiar seu entorno, como se algum tipo de perigo estivesse sempre eminente – “minha mente é como um pequeno computador. Creio que está sempre funcionando, incluindo quando estou dormindo” (p. 79),

⁷⁴ Esse é outro sonho narrado por Levi e que se repetia nas noites do *Lager*. Para sua surpresa, ao contá-lo a um prisioneiro, este revela sonhar repetidamente com algo muito parecido.

narra um sobrevivente; (2) o trauma havia instaurado uma nova visão de mundo, uma maior sabedoria, como observa Gondar (2012), em detrimento ao tempo anterior à catástrofe.

Elas se tornavam, usando a expressão de Ferenczi (1923/2011) “bebês sábios”, no que tange ao aparecimento abrupto de uma sabedoria pós-traumática: “o choque pode permitir a uma parte da pessoa amadurecer de repente” (p. 120). O trauma ou o choque é a força responsável por dissociar “os sentimentos dos pensamentos” (FERENCZI, 1932/1990, p. 251). Isso garante à parte sábia um pensamento analítico e objetivo, livre de emoções. Também, a parte clivada do eu, que tudo sabe mas nada sente, ganha sabedoria e procura cuidar da outra, que foi destruída pelo impacto traumático. Se Levi, em uma entrevista de 1984, afirma que a sua experiência em *Auschwitz* o dotou com um estranho poder da palavra, talvez seja devido ao amadurecer repentino de uma parte clivada do eu. Esse estranho poder dirige-o a uma escrita objetiva, isenta de entrelinhas, literal.

É, também, dentro dessa perspectiva que entendemos o sonho “premonitório” de Levi e de seus companheiros do *Lager*. O sonho descrito por Levi é uma *tentativa* de evitar o desmentido, mas nem sempre ele será bem sucedido, como pudemos constatar nos vários exemplos de descrédito citados acima. O desmentido tem como consequência direta a perda da confiança no outro, que segundo a investigação de Erikson (2011), abala os laços sociais de um modo geral, como na família, comunidade, estruturas do governo e na própria raça humana. A perda da confiança, espantosamente, não provém diretamente de catástrofes naturais, como um terremoto ou uma inundação, dentre outros, observou Erikson (2011); mas é gerada pela ação de outros seres humanos, que não *reconhecem* seus erros. Ou seja, não reconhecer os erros cometidos ou o que é contado pelo outro que passou por uma situação limite tem o mesmo peso, ambos tem como produto final a perda de confiança.

É o caso de desastres ecológicos provocados por empresas que normalmente retiram sua responsabilidade e ainda colocam advogados para isentá-los do ocorrido perante as esferas da lei. Não oferecem nenhuma desculpa ou arrependimento, “desaparecendo de vista por trás do muro de advogados e burocracias” (ERIKSON, 2011, p. 77). Também é o caso de governos, seja em nível nacional, estadual ou municipal, que procuram ocultar ou dificultar determinadas ações e fugir de suas responsabilidades, como foi o caso dos inúmeros torturados e mortos pela ditadura militar estabelecida no Brasil entre os anos de 1964-1985. Tais ações funcionam como o desmentido, sendo capaz de destruir o elo básico que sustenta as relações sociais – a confiança. Nós o vemos nas proféticas palavras ditas pelos SS aos prisioneiros, transcritas por Primo Levi (1990):

Seja qual for o fim da guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar *testemunho*, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhes dará *crédito*. (...) E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, *as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança*: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que *negaremos tudo*, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* (p.1, itálicos nossos)

O genocida, como expõe Seligmann-Silva (2010), tem por objetivo o extermínio total do grupo inimigo, justamente para impedir as narrativas sobre o crime cometido e, também, evitar qualquer possibilidade de vingança. Caso alguém escape, o perpetrador conta com o descrédito dos outros, conforme exemplos citados acima. Se o “inimigo apostava no esquecimento e na incredulidade” (WIESEL, 1984, p.8) dos demais povos acerca da *Shoah*, se o inimigo apostava no desmentido de atos tão insanos, “era preciso forçar os homens a olhar” (p. 8) para o horror. Não é a toa que Levi (1994) se compara ao *Velho Marinheiro* de Samuel Coleridge, “que segura pelo caminho os convidados que vão à festa para infligir-lhes sua história de malefícios” (p. 151). O trauma cria a necessidade de compartilhar – escrever um livro de testemunho é uma forma de forçar os outros à olhar, à escutar. Como é dito na *Balada do Velho Marinheiro*, de Coleridge (2006): “Desde então, na hora incerta, aquela agonia retorna; E até que a história eu tenha contado, meu coração queima” (p. 99)⁷⁵.

Para narrar o inenarrável, os sobreviventes da *Shoah* inauguraram um novo tipo de narrativa, que procura apresentar os acontecimentos que não cabem no universo da representação. Está escrito no *Zohar*⁷⁶: “quando Israel está no exílio, a palavra também está”, para narrar sobre o exílio será preciso *exilar a própria linguagem*. “Sei apenas que *Treblinka* e *Auschwitz* não podem ser narrados. E no entanto tentei” (WIESEL, 1984, p. 11). Para isso, foi preciso criar uma literatura específica dos lazarenos, que usa a linguagem do sensível:

Vocês que não estiveram sob o céu de sangue jamais saberão o que foi aquilo. Mesmo que leiam todos os livros, mesmo que escutem todos os testemunhos, permanecerão deste lado da muralha; vocês não verão a agonia e a morte de um povo a não ser de longe, como através da tela de uma memória que não é sua (WIESEL, 1984, p.11).

A memória traumática, ao ser narrada literalmente e ser compartilhada pelo testemunho, oferece essa possibilidade. Todo testemunho, seja oral ou escrito, é maneira de lutar contra “a segunda morte, a morte social, o esquecimento” (UMBACH, 2012, p. 217), na qual o perpetrador aposta. É usar a escrita – esse *phármakon* – para enfraquecer a memória traumática, mas também evitar o esquecimento e, assim, evitar o desmentido. Notemos que as

⁷⁵ Tradução nossa.

⁷⁶ *Zohar* é um importante conjunto de livros com comentários místicos sobre o *Torah*. Frase retirada do livro *A noite* de Elie Wiesel (1984).

aflições do traumatizado não provêm apenas do trauma sofrido, mas do temor de incompreensão por parte do outro. Portanto, nesse caso, a literalidade não é usada para oferecer ao outro, simplesmente, um realismo massivo, como se a intenção fosse apenas chocar. Não se trata disso, a literalidade empregada no testemunho é uma invenção, um processo de criação de uma nova forma de narrar o que é irrepresentável. Poderíamos, portanto, dizer que se trata de uma arte de narrar o inenarrável, que foi criada como uma forma de lidar com o trauma e, isso, compreende compartilhá-lo. É lógico que o testemunho será difícil de escutar ou ler, para isso, talvez, seja necessário desenvolver uma arte da escuta (também na clínica psicanalítica).

Ademais, escrever um testemunho pode ser a alternativa que contorne, pelo menos inicialmente, o contato direto com o outro. Este outro que pode reconhecê-lo ou desacreditá-lo, embora não haverá saída para tornar um testemunho público e, para denunciar o abuso sofrido, será preciso publicá-lo, caso contrário, o perpetrador sairá vitorioso e o crime permanecerá impune e desconhecido. No entanto, o testemunho escrito pode funcionar como uma espécie de escudo protetor contra a indiferença do outro, já que o evita; mas, paradoxalmente, é uma ponte de conexão com outro.

Primo Levi (1990), por exemplo, mesmo passando pelo descrédito com alguns editores, ao publicar *É isto um homem?*, lançou uma semente que germinou. Quando o livro começou a ganhar um pouco mais de notoriedade, Levi já recebia milhares de cartas dos leitores sobre os seus livros, tal contato estabelecido entre o autor e os leitores demonstra que uma ponte foi criada, que o outro não está indiferente à sua história e à sua dor. Aconteceu o mesmo com outros autores do testemunho, que foram chamados para ministrar palestras, conferências, etc. Elie Wiesel, por exemplo, recebeu o prêmio Nobel da paz em 1986 pela sua obra escrita e dedicada a resgatar a memória da *Shoah*. Para todos os autores essa ponte criada a partir do testemunho escrito foi muito positiva.

Notemos que escrever um testemunho é, sobretudo, sinalizar um pedido de ajuda, de reconhecimento para o outro – porque “a dor é a única força que se cria do nada, sem custo e sem cansaço. Basta não ver, não ouvir, não fazer” (LEVI, 1990, p.49), *não ler, não reconhecer*. O outro, portanto, é peça fundamental à sobrevivência do traumatizado.

O testemunho escrito, por todas as características que vimos até aqui, funciona como uma medida auto-calmante, como um *phármakon*, cuja eficácia depende do reconhecimento do outro. Somos seres relacionais, sociais, nosso próprio eu é fundando na relação com o outro. É o outro (cuidador/próximo/*Nebenmensch*) que nos insere no universo cultural, supre nosso desamparo biológico, no início da vida, é nosso suporte, não somente durante a

infância, mas também durante a vida. Motivo pelo qual o outro sempre estará diretamente implicado na necessidade de narrar, de testemunhar. Basta lembrar a importante frase do prefácio do relato *É isto um homem?*, de Primo Levi (1988), quando escreve sobre a “*necessidade de contar aos outros*” (p. 7-8) o que tinha visto e experienciado em *Auschwitz*. É justamente neste ponto que podemos entender a escrita testemunhal como iterável.

O conceito de iterabilidade nasce de uma longa discussão entre Jacques Derrida e John Searle a respeito da obra de John Langshaw Austin, durante os anos de 1977 a 1990. Fugiria de nosso propósito discutir e apresentar minuciosamente tais conceitos ou a discussão estabelecida entre Derrida e Austin. Desse modo, centraremos a discussão sobre o conceito de iterabilidade e como ele pode nos auxiliar e iluminar a escrita do relato testemunhal em sua relação com o outro.

A iterabilidade, explica Derrida (1991), evidencia a possibilidade estrutural de todo signo ser repetido na ausência de seu referente e, também, na ausência de seu significado. A iterabilidade, pertencente a toda escrita, é a propriedade do repetível, mas não daquilo que é repetido como o mesmo; o iterável não é reprodução. Vejamos: *iter* – é proveniente do latim “repetir” ou “aquilo que pode ser repetido”; que, por sua vez, tem raízes na palavra em sânscrito *Itara* – que significa “outro” ou “alteridade”, a partir disso “tudo o que segue pode ser lido como a exploração lógica que liga a repetição à alteridade” (DERRIDA, 1991, p. 19).

Deste modo, a iterabilidade possibilita o vislumbre da alteridade na repetição, ou seja, ao escrever, é produzida uma marca, uma memória, que constituirá uma espécie de “máquina produtora, por sua vez, que meu futuro desaparecimento não impedirá, em princípio de funcionar e de dar, dar-se a ler e a reescrever” (p. 20). A iterabilidade contém a capacidade de produzir repetições que instauram a diferença. Para Derrida (1991), todo signo pode ser outro na mesmidade, de uma forma análoga, como vimos no exemplo sobre *Pierre Mérenard autor de Quixote* (Borges, 1970), proposto no segundo capítulo. Tal concepção nos remete ao relato testemunhal no que tange a repetição do acontecimento traumático no processo de escrita, mas não como uma reprodução.

A escrita de um relato testemunhal pode ser entendida como iterável, porque escrever sobre o acontecimento traumático é lançá-lo no tempo e no espaço a partir do que foi experienciado, e poderá ser atualizado pela leitura do outro. Nesta perspectiva, o conceito ganha um sentido de transcendência, porque as memórias (literais, no caso do testemunho) do escritor podem ganhar nova vida ao entrar em contato com o outro. Assim, evita-se o esquecimento e o desmentido, pois o que é narrado desloca-se no tempo, mesmo após a morte do autor.

Vista sob esta ótica, a escrita de testemunho reforça o seu sentido de libertação interior, mantendo um claro endereçamento ao outro. O eu responde ao traumático com vistas a dar um destino à força destrutiva do trauma, e a escrita de um testemunho cria essa “máquina” que assume a tarefa de, continuamente, renovar e se “re-criar” através dos leitores. O trauma é depositado no texto e a iterabilidade garante a ponte com o outro, porém é preciso que o outro queira escutá-lo. Disso vai depender a sobrevivência das “assombrações dessa longa ausência: os Lázarus dessa longa noite” (SEMPRUN, 1995, p. 196).

Porém, sempre haverá uma distância impossível de ser coberta pelas palavras: “Como descrever o horror de uma vítima, uma só, numa noite de seleção? [...] A memória é transmissível sendo estruturada?” (WIESEL, 1984, p. 22). Elie Wiesel toca em um ponto fundamental: nem tudo pode ser escrito. No entanto, a escrita testemunhal procura criar pontes sobre essas distâncias, criando lugares para o que é irrepresentável. Quanto à memória, por tudo que vimos nesta tese, cremos que a criação torna-se possível a partir da literalidade. A memória poderia ser transmitida a partir de fragmentos, impressões sensíveis ou índices/signos perceptivos indomados, que talvez nunca venham a formar uma representação. Diante de tudo que desenvolvemos, acreditamos que representar não seja a única saída para lidar ou mesmo liquidar o trauma. Nesse sentido, a literatura de testemunho ofereceu um caminho profícuo para pensar essas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao articular a psicanálise e a literatura de testemunho, buscamos desenvolver a hipótese de uma memória referente às impressões ou índices/signos de percepção. Uma memória cujo registro se faz distinta da representação. Lembremos que, na perspectiva freudiana, a ligação da pulsão garante sua inscrição em traços mnêmicos no sistema inconsciente – formando a memória. Essa concepção foi mantida por Freud mesmo após a publicação de *Além do Princípio de Prazer* (1920/2006). Deste modo, a memória, apesar do desenvolvimento do conceito de neurose traumática, continuou restrita à ligação da pulsão e a sua inscrição em representantes. Haveria pouco espaço, na teoria freudiana, para pensá-la fora do campo representacional e do sistema inconsciente.

A neurose traumática foi caracterizada por Freud, em 1920, como uma falha do aparato psíquico em realizar um contrainvestimento no escudo protetor contra-estímulos, devido ao fator surpresa, normalmente presente nestas ocasiões. Como consequência não há captura ou ligação do pulsional e, portanto, não há formação de traços mnêmicos. Nesse sentido, não teríamos, efetivamente, qualquer formação de memória em uma situação traumática, o que nos conduz a admitir que *memória e trauma são excludentes na perspectiva freudiana*.

No entanto, a literatura de testemunho nos possibilitou lançar dúvidas sobre essa afirmação, já que é um tipo muito particular de narrativa, que se encontra diretamente articulada às situações traumáticas. O próprio termo *testemunha* encerra, em latim, dois sentidos que envolvem a noção de memória: (1) o autor de um relato testemunhal é a testemunha de um determinado evento, no sentido de *testis* que, por analogia, pode ser associado a um terceiro que assiste a uma cena. Ou seja, *testis* diz respeito à testemunha ocular, aquele que esteve presente em determinado acontecimento e pode dar testemunho daquilo que viu e presenciou. (2) O autor também pode ser testemunha por ser aquele que sofreu uma ação de violência, física ou psíquica e sobreviveu. Aqui, o termo recebe o sentido de *superstes* e indica o sujeito enquanto vítima de uma situação traumática. Em ambos os sentidos, a testemunha é aquela que guarda ou dispõe da memória de um determinado evento e, por isso, pode contar ou dar esclarecimentos para os que dele não participaram. Portanto, a testemunha, seja *testis* ou *superstes*, é a guardiã, por excelência, da memória.

Nesse caso, como articular, a partir da teoria freudiana, a memória e o trauma?

Ao tentar responder essa questão, realizamos uma extensa releitura da *Carta 52*, na qual Freud (1896[1950]/1996) apresenta diversas modalidades de memória. Uma delas é feita

com traços mnêmicos e representações psíquicas; outra é feita com índices/signos de percepção ou impressões que não se inscreveram no psiquismo como traço mnêmico. Freud (1896[1950]/1996) nos propõe uma memória múltipla, que passa constantemente por transformações: as impressões podem ser traduzidas em traços mnêmicos, mas, antes, precisam ser ligadas (Freud, 1920/2006) para, finalmente, serem representadas.

A *Carta 52* admite que a memória pode ser produzida a partir de registros diversos. Nela, a conservação das impressões sensíveis, anteriores à formação de traços, constituem um registro mnêmico legítimo. Ora, as impressões são justamente o material que forma as “lembranças” traumáticas: os traumas produzem impressões tão fortes que varrem toda a possibilidade de sua inscrição como traços mnêmicos. Essas impressões intensas (índices/signos de percepção indomados) não possuem representação psíquica, de forma que presentificam ou apresentam o evento que as originou.

Não por acaso, os autores da literatura de testemunho caracterizam as “lembranças” provenientes do trauma como extremamente vívidas em relação às demais. Não poderia ser diferente, dado que as “lembranças” do trauma são conservadas de maneira literal, em estado bruto. Por esse motivo, tais “lembranças” aparecem de forma *ultraclara*, como *presentificações* muito vívidas da experiência traumática. Assim, elas se encontram em um nível mais concreto ou literal do que as lembranças “comuns”.

Ao Revisitar a *Carta 52*, pudemos considerar que há uma memória referente às impressões traumáticas: composta por impressões ou índices/signos de percepção indomados, isenta de entrelinhas, e que se mantém congelada, como uma fotografia. Com essa proposta, ampliamos a noção de memória para além da representação, do sistema inconsciente, dos processos primários e do princípio de prazer.

No intuito de explicar o modo de funcionamento da memória traumática, recorreremos ao conceito de figurabilidade (*Darstellung*), que permitiu explicar como os elementos irrepresentáveis encontram um meio de expressão no psiquismo. As impressões sensíveis, ao se presentificarem, o fazem sob uma forma captável no aparato psíquico - caso contrário, nada saberíamos delas. É isso que ocorre, nos sonhos e nos *flash-backs* das neuroses traumáticas. Buscamos demonstrar como a figurabilidade confere forma captável a algo que não foi apreendido nem mesmo pela linguagem. Juntamente com a nossa proposta de memória, foi possível reconhecer a função e a importância da figurabilidade sobre impressões ainda sem representação psíquica.

Apoiados na cuidadosa leitura feita por Luiz Hanns (1999), sobre a figurabilidade na obra freudiana, constatamos que figurar consiste em criar uma *imagem sensível* onde nada

existia anteriormente. No caso de uma neurose traumática, a figurabilidade daria uma forma captável à impressão excessiva que constitui o traumático, o que permitiria à cena traumática ser revivida de forma compulsiva e alucinatória.

Aqui, outro impasse começou a tomar forma: seria, então, o testemunho (a literatura de testemunho) um produto da compulsão à repetição? Uma mera descarga disruptiva? Para achar uma resposta a essa questão, procuramos, primeiramente, destacar a maneira pela qual a confiança no outro é severamente abalada no universo concentracionário. Baseados principalmente no testemunho de Primo Levi, ressaltamos que, no *Lager*, não havia fronteira definida entre amigos e inimigos. Nesse sentido, o “nós” (amigos) e o “eles” (inimigos) perdiam seus limites, misturavam-se e, como consequência, a violência poderia irromper de qualquer lugar, inesperadamente. Esse lugar sem fronteiras definidas foi chamado, por Levi (1990), de zona cinzenta.

Não é difícil perceber a correspondência entre a zona cinzenta e aquilo que Sándor Ferenczi denominou desmentido. Nas duas situações, são desacreditados os valores e as referências de mundo sobre as quais nosso psiquismo foi estruturado. Nesse caso, o sujeito se encontra em uma situação brutal de desamparo, diante de uma realidade à qual não consegue conferir sentido. A situação é tão grave que o sujeito passa a duvidar de sua própria percepção da realidade e, também, do lugar que ocupa nessa realidade, pois não consegue situar, de maneira efetiva, os limites que separam os aliados dos inimigos.

Nessas situações, a única saída é isolar as impressões excessivas, provenientes dessa realidade, por meio de uma cisão no próprio eu (FERENCZI, 1931/2011), dividindo-o em uma parte sensível, porém destruída, e outra sábia, mas insensível. Trata-se de um mecanismo defensivo denominado auto-clivagem narcísica. Uma estratégia de sobrevivência diante da força disruptiva do trauma, pois o eu procura dividir-se com o intuito de sobreviver; a parte sábia exerce uma função protetiva ou de “anjo da guarda” da parte danificada.

Sobre essa capacidade, destacamos um sonho relatado por Primo Levi, comum a muitos prisioneiros dos campos de extermínio. Nele, configurava-se uma espécie de alerta, uma tentativa de antecipar e evitar o desmentido: no sonho, o prisioneiro encontrava-se fora do *Lager* e procurava relatar o que tinha se passado, porém as pessoas não o escutavam, viravam as costas e iam embora, deixando-o só. Após a libertação dos campos, esse sonho, na maioria dos casos, tornou-se realidade, como exemplificamos através dos testemunhos de Primo Levi, Ruth Klüger, Abraham Bomba, Mochê Bedel, Bruno Bettelheim, dentre outros. Sobre isso, Levi (1975/2015) constatou e relatou: “Às vezes, até se materializa à nossa frente

um sonho curiosamente simbólico que frequentava nossas noites na prisão: o interlocutor não nos ouve, não entende, distrai-se, vai embora e nos deixa só” (p. 135).

Podemos entender a necessidade de escrever um testemunho como intimamente ligada à necessidade de compartilhar, através da escrita, o trauma com o outro. Orientado pela parte sábia, escrever um testemunho pode ser uma alternativa que contorna, pelo menos inicialmente, o contato direto com o outro, que pode ser tanto a fonte de reconhecimento quanto de descrédito. Assim, escrever um testemunho pode ser visto como um ato paradoxal: é uma forma de evitar o contato direto com o outro, protegendo-se do desmentido, mas é também uma maneira de compartilhar o trauma, de tornar o outro participante através da escrita. Uma vez que, precisamos efetivamente, do reconhecimento do outro, pois somos originalmente seres relacionais (*Nebenmensch*) (FREUD, 1895[1950]/1996).

Outra questão importante que buscamos discutir é que os relatos testemunhais estão vinculados à repetição e, mais especificamente, à repetição do trauma. Cientes disso, procuramos diferenciar, a partir dos textos freudianos, a compulsão à repetição (automática e reprodutiva) da repetição que insere algo novo. Se o trauma é uma experiência de passividade ante ao afluxo pulsional, escrever sobre o trauma já denota uma pequena e importante mudança: o trauma é ativamente revivido e repetido pela escrita, e aqui temos a inserção da diferença.

Helga Weiss (2013) relatou que muitas pessoas do gueto de *Praga* começaram a escrever (diários) para tentar compreender a situação extrema em que viviam. O cotidiano de restrições, dor e violência era, então, repetido de forma ativa pela escrita. Sobre essa questão, Primo Levi esclareceu, em vários momentos de sua obra, que escrever sobre o trauma é também uma forma de tentar ordenar essas situações violentas. Escrever sobre o trauma é uma maneira de se apropriar de uma parte da própria história que escapa à compreensão e ao sentido.

Junto a isso, é também compartilhar o trauma, dado que se escreve para alguém: na literatura de testemunho, temos um claro endereçamento para o outro. Mesmo nos diários pessoais, encontramos esse endereçamento, como no caso de Helga Weiss e Anne Frank, por exemplo. Testemunhar, seja pela escrita ou oralmente, caracteriza uma nova posição subjetiva, que não consiste apenas em reproduzir o traumático, é um processo marcado pela diferença. Por esse motivo, escrever sobre o trauma pode ser considerado um ato de criação.

Entendemos que esses testemunhos são narrados a partir das “lembranças” ultraclaras, e que estas fazem parte de uma memória que não pode ser confundida com a memória inconsciente. A literatura de testemunho *apresenta* o acontecimento traumático, conferindo

uma forma captável (figurabilidade) aos índices/signos de percepção que não foram representados. Motivo pelo qual os testemunhos, em sua grande maioria, são literais. Tomada por esse viés, a literalidade consiste em uma forma criativa de lidar ou dar um destino ao traumático. Porém, trata-se de um destino diferente, tanto da compulsão à repetição, quanto da representação psíquica. Nossa perspectiva é a de que, na literatura de testemunho, literalidade e criatividade não estão em planos opostos. A literatura de testemunho nos mostra que é possível, através da repetição, encontrar uma forma criativa de lidar com o trauma.

A literatura de testemunho nasce, portanto, apoiada sobre um paradoxo: a *necessidade* de escrever aquilo que é impossível de ser escrito. A partir daí, compreendemos porque os sobreviventes acreditam que seu relato apenas tangencia o que foi experienciado. Para eles, o trauma não cabe nas palavras, pois elas são muito fracas e descoloridas para expressá-lo. Entretanto, é necessário encontrar uma maneira de narrar o inenarrável, e, com esse propósito, a literatura de testemunho envereda por uma outra face da literatura, pautada na literalidade. Para alcançar tal propósito, será preciso colocar palavras onde elas inexistem – trata-se, portanto, de criar. Usar rebuscamentos linguísticos para narrar o trauma afastaria ainda mais o relato da realidade vivida; para o sobrevivente, tais recursos acabariam por desviar a necessária legitimação e reconhecimento de uma realidade que não cabe na imaginação.

É assim que, para narrar ou escrever sobre o trauma, o sobrevivente esbarra na barreira da linguagem. Para contorná-la, a literatura de testemunho faz uso de uma forma diferente de linguagem, que denominamos linguagem do sensível (FERENCZI 1913/2011). Na linguagem do sensível - ou dos lazarenos, como propôs Jean Cayrol, (1964) - a palavra e a coisa estão em uma relação de proximidade e distância, e não de arbitrariedade. Surge, a partir de então, a literalidade característica dos relatos testemunhais. A linguagem do sensível evoca as impressões sensíveis traumáticas que constituem a memória não-representativa. Contudo, mesmo ao usar uma linguagem isenta de entrelinhas, capaz de aproximar-se mais de sua vivência, os sobreviventes admitem que conseguem apenas um bruxuleio, um breve bascular do trauma.

Narrar o trauma, portanto, implica a admissão de um fracasso: a palavra nunca conseguirá recobrir a coisa, haverá sempre uma distância impossível de ser coberta ou transposta entre aquilo que foi vivido e o que é narrado. Ainda assim, a literalidade é a forma narrativa que mais se aproxima da realidade vivida, algo fundamental para o sobrevivente que procura descrever suas próprias percepções e sentimentos referidos ao trauma sofrido, não só para si mas, também, para o outro. É desse modo que escrever um testemunho ajuda a lidar

com as impressões sensíveis indomadas. À medida em que escreve, o sobrevivente deposita ou encerra, no papel, parte do veneno que o consome.

Por este ângulo, procuramos considerar dois aspectos: (1) escrever sobre o trauma é um remédio amargo que traz novamente à tona toda a dor experienciada, e, (2) ao mesmo tempo, a escrita funciona como medida auto-calmante, pois o trauma é recolhido no papel, que ganha certa alteridade para o autor. Daí o caráter de libertação interior (Levi, 1988) da escrita, pois ela permite registrar na obra algo do próprio autor, criando também uma via de comunicação, de compartilhamento com o leitor. A escrita é *Phármakon* (DERRIDA, 2005), termo que abrange o significado de remédio e veneno, o que indica seu caráter ambivalente.

Além da dificuldade em narrar o trauma, o sobrevivente se depara com outro problema: encontrar alguém disposto a escutar sua história. Muito atento a essa questão, Semprun (1995) observa que o problema do sobrevivente não se concentra apenas em contar a história permeada de dor, mas também em encontrar pessoas para escutá-las. Porque escutar é envolver-se com aquilo que, através da narrativa, é compartilhado. Ao escutar, o ouvinte é automaticamente transformado em testemunha, ou seja, passa a carregar consigo parte da responsabilidade por aquilo que, ouvindo, testemunhou.

Tendo em vista tais dificuldades, o autor de testemunho pode ser comparado ao velho marinheiro da balada de Coleridge (2006), que aprisionava os convidados, nas festas que participava, obrigando-os a escutar suas histórias de sofrimentos. O velho marinheiro, sabiamente, criou essa artimanha porque sabia que, na hora incerta, as dolorosas “lembranças” do trauma regressavam; se não houvesse ninguém para escutar a sua história, seu coração queimava em agonia. O autor de um testemunho procura livrar-se de seu tormento escrevendo, e, assim também, compartilha sua dor com o outro: “fui arrebatado, na hora, por agonia e sofrimento; No entanto, ao contar-te minha história, conquisto meu livramento” (COLERIDGE, 2006, p. 96). Nesse sentido, o papel no qual se escreve o relato ganha certa alteridade.

A literatura de testemunho sinaliza, sobretudo, como o reconhecimento do outro é fundamental para aquele que procura narrar o trauma. Reconhecimento que está no âmago da necessidade de narrar/escrever daqueles que sobreviveram. Tocamos aqui em uma questão que atinge diretamente a clínica: se reconhecer é o avesso do desmentido, isso significa que, na clínica do trauma, o analista ocupa um lugar muito diferente daquele que suspeita de elementos ocultos nas entrelinhas da narrativa do paciente. Lembremos que o trauma é comumente expressado através da literalidade, sem haver conteúdos latentes ou desejos recalçados nessas afetações. Nesses casos, o analisando não carece de interpretações, e sim de

amparo e reconhecimento, isto é, precisa que o analista dê crédito à sua narração, ajudando-o a validar suas próprias percepções.

Na clínica do trauma, porém, não basta o paciente narrar e ser ouvido. Antes, é preciso admitir que o analisando narra o que é impossível de ser narrado. A admissão dessa impossibilidade funda o efeito terapêutico baseado no reconhecimento. Tal efeito abre um espaço para que as narrativas literais e fragmentadas possam ser acolhidas sem expectativa de coerência ou sistematicidade. Abrindo um espaço no qual circula, e aos poucos ganha forma (através da figurabilidade), algo que, a princípio, seria incomunicável. Este espaço permite e suporta a literalidade da narrativa testemunhal, seus paradoxos e silêncios. Suportar a literalidade da narração testemunhal e o peso que dela provém não é uma tarefa fácil para o analista, nem para qualquer ouvinte. Porém, nesse encontro, baseado no suporte, é criado um espaço para o aparecimento dos vagalumes (DIDI-HUBERMAN, 2011), ou seja, fulgurações figurativas do traumático. Só os notamos quando temos a penumbra necessária e quando os seguimos a partir da narrativa literal do analisando. Isso é possível se criarmos uma sintonia com o outro, ou seja, abriremos para a experiência de estar lá onde nunca estivemos. Dessa forma, um analista poderia validar, dar expressão às impressões sensíveis não ligadas e com ele compartilhadas, ajudando o paciente a criar um lugar para o traumático.

A partir do diálogo entre a literatura de testemunho e a psicanálise, procuramos destacar outro registro e modo de funcionamento da memória, distinto da representação. Não é demais ressaltar que o modo operatório referido ao trauma não foi pensado com o intuito de sobrepor ou anular o modelo representacional. Em nenhum momento, descartamos a hipótese de que uma impressão ou índice/signo de percepção pode, a partir da ligação, inscrever-se como representação. Isso, contudo, não quer dizer que representar é o melhor ou o único destino para lidar com as impressões traumáticas.

É neste ponto bem preciso que a literatura de testemunho, com seus vagalumes, nos mostra a possibilidade de criar um lugar – e uma memória – para o irrepresentável, sem a necessidade de inscrevê-lo em representações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, N.; TOROK, M. *A casca e núcleo*. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. São Paulo; editora Ática, 1992.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009.
- ALIGHIERI, D. *A divina comédia – Paraíso*. São Paulo: Ed 34, 1998a.
- _____. *A divina comédia – Inferno*. São Paulo: Ed 34, 1998b.
- AMÉRY, J. *Além do crime e castigo – tentativas de superação*. Rio de Janeiro: contraponto, 2013.
- ANTELME, R. *La espèce humana*. México: Ediciones Era, 2002.
- ASSMANN, A. *Espaços da recordação – formas e transformações da memória cultural*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2011.
- ASSUMPTA, M. La langue blessée. In *Clinique du trauma*. Ghislaine Capogna-Bardet. Toulouse: éditions érès, 2014. p.123-140.
- AUSTER, P. *A invenção da solidão*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- BARRERO-GARCÍA, A. M. Sobre os fueros concedidos Alfonso VI. In *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo (Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozarabes, Toledo, 20-26 mayo 1985)*. Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-Mozarabes, 1987, p. 117-119.
- BENJAMIN, W. (1933a). Experiência e pobreza. In *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. (1933b). A febre. In *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- _____. (1933c). Imagem do pensamento. In *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- _____. (1933d). A doutrina das semelhanças. In *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-europeias. V. 2: Poder, direito, religião*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

- BETTELHEIM, B. *Sobrevivência*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BETTO, F. *Batismo de Sangue – os dominicanos e a morte de Carlos Marighela*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- BIRMAN, J. *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo: Escuta, 1990.
- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- _____. *La escritura Del desastre*. Venezuela: Monte Avila Editores, 1987.
- BORGES. J. L. *Ficções*. Editora Globo: Porto Alegre, 1970.
- BOTELLA, C. Trauma e rememoração, realidade e/ou convicção. In *Revista Brasileira de Psicanálise*, Vol. 40, n. 4, p. 127-137, 2006.
- BOTELLA, C.; BOTELLA, S. *Irrepresentável: mais além da representação*. Porto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul/Criação Humana, 2002.
- _____. *La figurabilidade psíquica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- CAROPRESO, F. A relação entre a memória, a percepção e a consciência na metapsicologia freudiana. In *Revista AdVerbum 1 (1)*, 2006. pp.12-22.
- CAYROL, J. *Les corps Étrangers*. Paris: U.G.U, 1964.
- COLERIDGE, S. T. *A balada do velho marinheiro*. São Paulo: Disal, 2006.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos Vaga-lumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- _____. *A imagem sobrevivente – história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. Freud e a cena da escritura. In *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- _____. *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.
- DOYLE, A. C. *O vale do terror*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- ELIA, H. De la névrose traumatique aux traumas de la névrose? In *Clinique du trauma*. Ghislaine Capogna-Bardet. Toulouse: éditions érès, 2014. p. 15-32.
- ENDO, P. “Elaboração onírica, sonhos traumáticos e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In *Escritas da Violência, vol 2: representações da violência na história e na cultura contemporâneas da América Latina*. Org: Márcio Seligmann-Silva, Jaime Ginzburg, Francisco Foot Hardman. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

ERIKSON, K. Trauma y comunidade. In: Ortega, F. (Org.). *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 63-84.

FARIAS, F. R. *Elaboração dos rastros de memória da experiência traumática: elaboração pela escrita*. Trabalho apresentado no II CONINTER – Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, Belo Horizonte, Outubro de 2013. Disponível: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:64A9jYwPfoJ:www.2coninter.com.br/artigos/pdf/73.pdf+&cd=4&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *L'empire du traumatisme – Ênquete sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2011.

FERENCZI, S. (1932). *Diário Clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FERENCZI, S. (2011). Palavras obscenas. Contribuição para a psicologia do período de latência. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 1*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1911).

_____. (2011) Ontogênese dos símbolos. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 2*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1913).

_____. (2011) Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 3*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1915).

_____. (2011) O sonho do bebê sábio. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 3*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1923).

_____. (2011) A elasticidade da técnica psicanalítica. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1928).

_____. (2011) Princípio de relaxamento e neocatarse. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1930).

_____. (2011) Análise de crianças com adultos. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes (Originalmente publicado em 1931).

_____. (2011) Notas e fragmentos – Infantilismo psíquico = histeria. In *Psicanálise 4*. São Paulo, SP: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1932).

_____. (2011) “Confusão de língua entre os adultos e a criança”. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1933).

_____. (2011) Reflexões sobre o trauma. *Obras completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1934).

FERRO, M. *A Grande Guerra 1914-1918*. São Paulo: Edições 70, 2008.

FRANK, A. *O diário de Anne Frank*: edição integral. Rio de Janeiro: Record, 2011.

FREUD, S. *Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1986.

_____. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Simund Freud*, 24 Vol., Rio de Janeiro : Imago, 1996.

_____. O recalque (1915). In *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____. O inconsciente (1915). In *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

(1893-95) “Estudos sobre a Histeria”. Vol. II.

(1895[1950]) “Projeto para uma Psicologia Científica”, Vol. I. p. 335-454.

(1896[1950]) “Carta 52”, Vol. I. p. 281-287.

(1900) “A Interpretação dos Sonhos – parte II”, Vol. V.

(1905) “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, Vol. VII. p. 119-321.

(1913[1912-13]) “Totem e Tabu”. Vol. XIII.

(1914a) “O Moisés de Michelangelo”, Vol. XII.

(1914b) “Sobre o Narcisismo: uma Introdução”, Vol. XIV, p.77-108.

(1915a) “Pulsões e seus Destinos”, Vol. XIV, p.117-144.

(1915b) “O Recalque”, Vol. XIV, p. 148-162.

(1917[1915]) “Luto e melancolia”, Vol. XIV. p.245-270.

(1919[1918]) “Linhas de Progresso na Terapia Psicanalítica”, Vol. XVII. p.172-181.

(1919) “Introdução à Psicanálise e as Neuroses de Guerra”, Vol. XVII. p.221-226.

(1920) “Além do Princípio de Prazer”, XVIII. p.13-78.

(1923) O “Ego e o Id”, Vol. XIX.

(1925[1924]) “Uma Nota sobre o Bloco Mágico”, Vol. XIX.

(1926[1925]) “Inibições, Sintomas e Ansiedade”, Vol. XX. p.81-174.

(1927) “O Fetichismo”, Vol. XXI. p. 151-162.

(1933[1932]) “Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise”, Vol. XXII. p.13-180.

(1937) “Construções em Análise”, Vol. XXIII. p. 275-287.

(1939[1934-38]) “Moisés e o Monoteísmo”, Vol. XXIII.

(1940a[1938]) “Esboço de Psicanálise”, Vol. XXIII. p. 153-224.

(1940b[1938]) “A Divisão do Ego no Processo de Defesa”, Vol. XXIII. p. 291-300.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Vol 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

GINZBURG. C. *Mitos, Emblemas, Sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONDAR, J. As coisas nas palavras. Ferenczi e a linguagem. In *Cadernos de Psicanálise – CPRJ*, Rio de Janeiro, ano 32, n. 23, p. 123-132, 2010.

_____. *Ferenczi como pensador político*. Cad. Psicanál.-CPRJ, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 193-210, 2012.

HANNS, L. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

HERZOG, R. Os limites da representação psíquica. In *Os limites da clínica – Clínica dos limites*, (org. Marta Rezende Cardoso & Claudia Garcia). Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2011, p. 77-91.

HILLESUM, E. *Uma vida interrompida: os diários de Ety Hillesium – 1941 a 1943*. Rio de Janeiro: Record, 1981.

KEIL, I. Nas rodas do tempo. In *O corpo torturado* (org. Ivete Keil & Marcia Tiburi). Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

KERTÉSZ, I. *A língua exilada*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

KHEL, M. R. Três perguntas sobre o corpo torturado. In *O corpo torturado* (org. Ivete Keil & Marcia Tiburi). Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

KLÜGER, R. *Paisagens da memória: autobriografia de uma sobrevivente do holocausto*. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. *Still Alive-A Holocaust girlhood remembered*. New York:The Feminist Press, 2013.

KNOBLOCH, F. *O tempo do traumático*. São Paulo: EDUC, 1998.

LANZMANN, C. *A lebre da patagônia – Memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Shoah*. Direção de Claude Lanzmann, produzido e distribuído por New Yorker Films, em co-produção com Les Films Aleph e Historia Films com a assistência do ministério de cultura francês, DVD, 1985.

LAPLANCHE & PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEJARRAGA, A. L. *Clínica do trauma em Ferenczi e Winnicott*. Natureza Humana: São Paulo 10(2), p.115-148, jul.-dez. 2008.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *É isto um Homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988a.

_____. (1947) *Si c'est un homme?* Paris: Julliard, 1987.

_____. *A tabela periódica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Ad ora incerta*. Torino: Einaudi, 1988b.

_____. *Entrevistas y conversaciones*. Ed. Península: Barcelona, 1998.

_____. *71 contos de Primo Levi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. *A chave estrela*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *A trégua*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____. (1973) A Europa dos campos de concentração. *Assim foi Auschwitz: testemunhos 1945-1986, Primo Levi com Leonardo De Benedetti*. Organização Fábio Levi e Domenico Scarpa. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p.131-134.

_____. (1975) Assim foi Auschwitz. *Assim foi Auschwitz: testemunhos 1945-1986, Primo Levi com Leonardo De Benedetti*. Organização Fábio Levi e Domenico Scarpa. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p.135-138.

MAIA, M. S. “A questão do sentido na clínica psicanalítica”. In *Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje*. Benilton Bezerra Jr. e Carlos Alberto Plastino (Orgs.). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

MENDES, L. A. *Memórias de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MILTON, J. *Areopagitica*. A speech of Mr. John Milton, for the liberty of unlicenc'd printing, to the parliament of England, 1644. Disponível em: <http://www.dartmouth.edu/~milton/reading_room/areopagitica/>. Acesso: 15 dez. 2013.

MONTEIRO, R. R. G. *Manejo clínico dos estados limites: construindo caminhos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2011.

MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

NORTHUP, S. *Doze anos de escravidão*. São Paulo: Seoman, 2014.

PINHEIRO, T. *Ferenczi: do grito à palavra*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.

PIRET, B. Le sentiment de réalité dans les rêves traumatiques. In *Clinique du trauma*. Ghislaine Capogna-Bardet. Toulouse: éditions érès, 2014. p. 63-81.

POLLAK, M. *L'expérience concentrationnaire*. Éditions Métailié: Paris, 1990.

PRESS, J. *La perle et le grain de sable*. Delachaux et Niestlé S.A.: Paris, 1999.

RAJCHMAN, C. *Eu sou o último judeu: Treblinka (1942-1943)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

ROLLAND, Jean-Claude. “Un homme torture: Tito de Alencar”. In: *Nouvelle revue de psychanalyse n° 33, L'amor de La haine*, Paris: Éditions Gallimard, 1986.

ROMMEL, E. (1937) *A Infantaria Ataca*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2007.

ROUSSET, D. *Les jours de notre mort*. Éditions Ramsay: Paris, 1988.

SALZTRAGER, R. e HERZOG, R. “A clivagem psíquica e o paralelismo discursivo na clínica psicanalítica”. In *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, 16(4), 570-583, dez. 2013.

SALZTRAGER, R. *Fantasia vazias: um desafio à clínica psicanalítica*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2006.

SCHMID-KITSIKIS, E. “Une difficulté de la psychanalyse – Décryptage de la compulsion à répéter”. In *La compulsion de répétition* (org. Bernard Chervet), Paris: PUF, 2011, p.36-62.

SEBALD, W. G. *Guerra aérea e literatura: com ensaio sobre Alfred Andersch*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

SELIGMANN-SILVA, M. “A história como trauma”. In *Catástrofe e representação*. Org(s): Arthur Nestrovski e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Escuta, p. 73-98, 2000.

_____. Narrar o trauma. *Psicologia Clínica*, 20 (1), 2008. p.65-82.

_____. “O local do testemunho”. In *Tempo e argumento – Revista de pós-graduação em história*. Florianópolis, v.2, n.1, p.3-20, jan./jun., 2010.

_____. Testemunho da Shoah e literatura. In *Revista Eletrônica Rumo à tolerância*. FFLCH-IEL-UNICAMP, 2008, pp.1-16. Disponível em: <http://www.rumoatolerancia.ffiich.usp.br/files/active/0/aula_8.pdf>. Acesso: 18 abr. 2015.

SEMPRUN, J. *A escrita ou a vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O morto certo*. São Paulo:Arx, 2005.

_____. *A Grande Viagem*. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1973.

SIMMEL, E., FERENCZI, S. & ABRHAM. K. Psychoanalysis and the War Neuroses In: Symposium On Psychoanalysis And The War Neurosis. 1918, Budapest. *Fifth International Psycho-Analytical Congress Budapest*, Budapest: International Psycho-Analytical Library, 1921. v.2, p.30-43. Disponível em: <https://archive.org/stream/PsychoanalysisAndTheWarNeuroses/IPL_II_War_Neuroses_djvu.txt>. Acesso em 13 mai. 2014.

SOUZA, E. L. A. *Totucalmum*. A condição de exílio da escrita. In *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. Org. Giovanna Bartucci. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. *O medo te mostrarei em um punhado de pó – Hiroshima e Nagasaki*. Trabalho apresentado no evento: Hiroshima e Nagasaki em São Paulo: Testemunho, Inscrição e Memória das Catástrofes. Organizado pelo Instituto de psicologia da USP (Universidade de São Paulo) e realizado de 11 a 21 de Setembro de 2012. Disponível em: <<http://hiroshimaenagasakiensaopaulo.wordpress.com/>>. Acesso: 19 out. 2013.

TELLIER, A. *Expériences traumatiques et écriture*. Paris: Anthropos, 1998.

UMBACH, R. K. Violência, memórias da repressão e escrita. In *Escritos sobre a violência. V. 12: representações da violência na história e na cultura contemporâneas da América Latina*. Márcio Seligmann-Silva, Jaime Ginzburg, Francisco Foot Hardman, organização. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

VENEZIA, S. *SonderKommando – No inferno das câmaras de gás*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

VERTZMAN, J. *O observador do mundo: a noção de clivagemem Ferenczi*. Ágora: Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.59-78. 2002.

WALLIS, S & PALMER, S. *Éramos jovens na Guerra – Cartas e diários de adolescentes que viveram a Segunda Guerra Mundial*. Editora Objetiva:Rio de Janeiro, 2009.

WEISS, H. *O diário de Helga – O relato de uma menina sobre a vida em um campo de concentração*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.

WIERNIK, Y. *A year in Treblinka – an inmate who scaped tells the day-to-day facts of one year of his torturous experience*. American Representation of the General Jewish Workers Union of Poland: New York, 1945.

WIESEL, E. *Palavras de estrangeiro*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

_____. *A noite*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____. *La nuit*. Paris: Les éditions de minuit, 2007.