

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS PROGRAMA DE PÓS-  
GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM HISTÓRIA DOUTORADO EM  
HISTÓRIA**

**DANIELE MAIA TIAGO**

**Estratégias narrativas nos testemunhos de Kertész, Pahor e Frankl:  
memória, elaboração do passado e temporalidade**

GOIÂNIA

2017

---

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**     ☐ Dissertação     ☒ Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

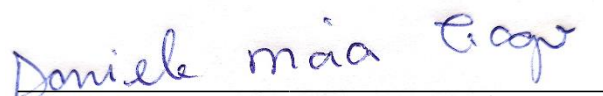
Nome completo do autor: DANIELE MAIA TIAGO

Título do trabalho: **Estratégias narrativas nos testemunhos de Kertész, Pahor e Frankl:  
memória, elaboração do passado e temporalidade**

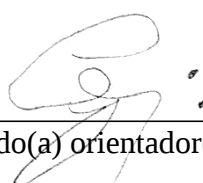
### 3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [ X ] SIM [ ] NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 05/01/2018

---

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM HISTÓRIA DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**Estratégias narrativas nos testemunhos de Kertész, Pahor e Frankl:  
memória, elaboração do passado e temporalidade**

Pesquisa desenvolvida para obtenção do título de doutor em História no programa de pós-graduação da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás.

**Área de concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de pesquisa:** Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História.

**Orientador:** Prof<sup>o</sup>. Dr. Carlos Oiti Berbert Junior.

GOIÂNIA

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG

Maia Tiago, Daniele Estratégias narrativas nos testemunhos de Kertész, Pahor e Frankl: memória, elaboração do passado e temporalidade [manuscrito] / Daniele Maia Tiago. - 2017. CLXV, 165 f.: il.

Orientador: Prof. Carlos Oiti Berbert Junior. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), História, Goiânia, 2017. Bibliografia. Inclui tabelas.

1. Pahor. 2. Frankl. 3. Kertész. 4. narrativas. 5. estratégias. I. Oiti Berbert Junior, Carlos , orient. II. Título.

CDU 94:1

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Daniele Maia Tiago**. Ao 01 (primeiro) dia do mês de dezembro de dois mil e dezessete (2017), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Daniele Maia Tiago**, cujo título foi **“ESTRATÉGIAS NARRATIVAS NOS TESTEMUNHOS DE KERTÉSZ, PAHOR E FRANKL: MEMÓRIA, ELABORAÇÃO DO PASSADO E TEMPORALIDADE”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº077/17-PPGH, de 27 de novembro de 2017, pelos seguintes Professores Doutores, **Carlos Oiti Berbet Júnior (Presidente)**, **Maria João Cantinho (Universidade de Lisboa - videoconferência)**, **Júlio Bentivoglio (UFES)**, **Fabiana de Souza Fredrigo (UFG)**, **Rafael Saddi Teixeira (UFG)** e, como Suplentes, **Eduardo Gusmão (PUC-GO)**, **Cristiano Pereira Arrais Alencar (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 17 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata APROVADA

Prof. Dr. **Júlio Bentivoglio (UFES)** Ass.: J-1 e 3  
Decisão (Aprovada)

Prof. Dr.ª **Maria João Cantinho (ULisboa - videoconferência)** Ass.:  
Decisão (.....)

Prof.ª Dr.ª **Fabiana de Souza Fredrigo (UFG)** Ass.: Fabiana de Souza Fredrigo  
Decisão (Aprovada)

Prof. Dr. **Rafael Saddi Teixeira (UFG)** Ass.: [assinatura]  
Decisão (Aprovada)

Presidente da Banca Prof. Dr. **Carlos Oiti Berbet Júnior (Presidente)** Ass.: [assinatura]  
Decisão (APROVADA)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: [assinatura]  
Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária: [assinatura]  
Cintila Alves Garcia

## **Agradecimentos**

Esta tese não seria uma tese se não fosse pelo olhar atento, carinho e o auxílio dos professores Fabiana Fredrigo, Cristiano Arrais e meu orientador, Carlos Oiti Berbert. É a eles que inicio estes agradecimentos, pois me acompanharam desde o bacharelado e tiveram somente paciência e carinho durante toda minha formação até aqui.

Em segundo, gostaria de agradecer a todos os meus amigos pelo apoio nos momentos de crise e o constante carinho a mim dedicado durante os longos quatro anos do doutorado.

Ao meu filho, Lukas Maia Klemkow, minha motivação de vida, e à minha família, ficam meu agradecimento por me concederem crescimentos diários e me apresentarem aquilo que nos salva da loucura: o amor.

A todos os professores do Departamento de Pós-graduação da Faculdade de História, pelo ensino e dedicação em suas profissões e à Capes, pelo apoio financeiro que me concedeu a oportunidade de realizar parte de minha pesquisa em Berlim, na Alemanha.

*Esta língua não é minha,  
qualquer um percebe.  
Quem sabe maldigo mentiras,  
vai ver que só minto verdades.  
Assim me falo, eu, mínima,  
quem sabe, eu sinto, mal sabe.  
Esta não é minha língua.  
A língua que eu falo trava  
uma canção longínqua,  
a voz, além, nem palavra.  
O dialeto que se usa  
à margem esquerda da frase,  
eis a fala que me lusa,  
eu, meio, eu dentro, eu, quase.*

(LEMINSKI, Paulo. **Invernáculo**)

**Resumo:** Esta tese se propõe a pensar a efervescência de escritos testemunhais de caráter não ordinário e com estratégias narrativas específicas na década de 1990, numa Alemanha recém-reconstruída e reunificada, com novas políticas integracionais. Suas estratégias narrativas nos levam a questionar o porquê de os membros dessa categoria literária testemunhal usarem conscientemente seus escritos para pensar, entre tantas outras questões, por que uma Europa que, mesmo reunificada, é marcada pelo pavor da lembrança causada pelos monumentos ao holocausto e como o testemunho leva em seu âmago um topos ambíguo, uma verdade lacunar que o constitui. Essa é a impotência da linguagem que conhecemos para narrar o ocorrido, uma força representativa necessária e impossível ao mesmo tempo, uma potência que toma força na própria impotência para contar uma violência inaudita. Testemunhar em nome dos que morreram seria, além de uma exigência ética ambígua, uma reconciliação com a própria culpa por haver sobrevivido, e, portanto, eis a necessidade de estratégias específicas de escrita.

**Palavras-Chave:** Pahor, Frankl, Kertész, narrativas, estratégias, memória.

**Zusammenfassung:** Diese Thesen greifen Holocaust Zeugenaussageschriften mit spezifischem Charakter und Erzählstrategien auf und verbinden diese mit der Integrationspolitik seit den 1990er Jahren im wieder vereinten Deutschland. Die Narrativen Strategien beinhalten die Analyse von literarischen Schriften von Zeitzeugen, um anhand derer zu prüfen, ob im vereinten Europa erneut Ängste bestehen und wie mit der Erinnerung und den Denkmälern des Holocaust umgegangen wird. Die spezifischen Schreibstrategien der Holocaust Zeugenaussageschriften zeigen in repräsentativer Form die Kraft der Sprache in Verbindung mit beispielloser Gewalt auf. Hiervon zu erzählen bedeutet seitens der Zeitzeugen im Namen derer die starben eine zweideutige ethnische Forderung, eine Versöhnung mit seinem eigenen Schicksal, den Holocaust überlebt zu haben.

**Schlüsselwörter:** Pahor, Frankl, Kertész, die Erzählung, die Strategie, das Gedächtnis.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                            |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>                                                                                                                          | <b>10</b>  |
| <b>1. Representação e elaboração do passado nos testemunhos</b>                                                                            | <b>19</b>  |
| <b>2. A necessidade de uma contraposição: escrita não ordinária e escrita ordinária</b>                                                    | <b>39</b>  |
| <b>3. As estratégias narrativas de Kertész, Pahor e Frankl: exílio, incomunicabilidade da experiência e transcendência da experiência.</b> | <b>80</b>  |
| <i>3.1 Formas de elaboração do passado: Kertész e o exílio</i>                                                                             | <i>96</i>  |
| <i>3.2 Formas de elaboração do passado: Pahor e a incomunicabilidade da experiência</i>                                                    | <i>116</i> |
| <i>3.3 Formas de elaboração do passado em Frankl: transcendência da experiência</i>                                                        | <i>133</i> |
| <b>CONCLUSÃO</b>                                                                                                                           | <b>149</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                                                                                                                         | <b>154</b> |

## INTRODUÇÃO

O passado só estará plenamente elaborado no instante em que tiverem sido eliminadas as causas do que passou, pois o seu encantamento se mantém até hoje unicamente porque suas causas continuam existindo. E, enquanto suas causas permanecerem, não conseguiremos espantar os fantasmas que nos assombram. (DERRIDA apud ROUDINESCO, 2004)

Se o Holocausto se tornou um objeto de *cultura de massas* – como afirmam muitos intelectuais contemporâneos –, eu, por outro lado, não tenho a mesma certeza. Contudo, tenho a certeza de que esta tese está distante de “pretensões clássicas” sobre os estudos testemunhais do Holocausto, o que, portanto, realoca minha certeza sobre o que o Holocausto e os testemunhos se tornaram.

Em 2013, quando apresentei o projeto prévio dessa tese de doutorado à banca examinadora do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Goiás, ele possuía essas tais “pretensões clássicas”, como por exemplo: analisar os problemas da política do não esquecimento, das perspectivas de rememoração, etc. Porém, o percurso que desenvolvi, por conta desse projeto, mostrou-me narrativas, cenários, línguas e manifestações culturais que alteraram a forma de pensar, de visualizar e de lidar com os testemunhos do Holocausto até então.

O percurso, que aqui cito, foi iniciado em janeiro de 2014, com o suporte de uma bolsa de estudos e pesquisa financiada pela CAPES. O local escolhido por mim foi Berlim, o que pareceria óbvio, embora não tendo sido como o esperado. Se para Adolf Hitler Berlim deveria ser a *Welthauptstadt Germania*<sup>3</sup>, atualmente ela é o espelho de tudo que o *Führer* repugnava. Berlim representa hoje a multiculturalidade – devido aos seus 30,7% da população imigrante abrigada pela capital<sup>4</sup>. A bipolaridade entre o passado e o futuro, a instabilidade em todos os sentidos, seja ela climática ou social e o *boom* imobiliário são características marcantes do estereótipo atual de Berlim. Claro que essa percepção só tem quem mora em Berlim, eu consegui assimilá-la somente vivendo em Berlim e com berlinenses.

Com o início da bolsa de pesquisa e a mudança para a capital alemã, precisei tratar dos aspectos históricos que alteraram minha forma de pensar os testemunhos, isto é: foi preciso uma

---

<sup>3</sup> A *Welthauptstadt Germania* – capital mundial alemã – era um plano traçado por Hitler e seu arquiteto favorito Albert Speer para reformar Berlim aos moldes de uma capital monumental que superasse Paris, Londres ou Roma e representasse o centro do mundo. Para mais informações, é possível consultar um artigo sobre o projeto no jornal alemão *Die Welt*: <https://www.welt.de/geschichte/zweiter-weltkrieg/article132483105/Sie-starben-fuer-Hitlers-Welthauptstadt-Germania.html>

<sup>4</sup> Statistik Berlin-Brandenburg: *Amt für Statistik Berlin-Brandenburg startet Befragung zum Mikrozensus* 2017.

adaptação à história presente, que não se deixa passar; aos esbarros históricos pelo meio da rua e ao perigo histórico decorrente. Pois bem, posso explicá-los: história presente que não se deixa passar não está naquilo que todos pensam ser óbvio, como museus, memoriais ou campos de concentração museificados, mas sim nas faces e reações de pessoas quando lhe perguntam: o que você faz de profissão? (Literalmente traduzido da pergunta alemã: *Was machst du von Beruf?*). A resposta, que seria possivelmente tida como entusiasmo ou reconhecimento, é recebida com ausência de reação e palidez quando digo: *sou pesquisadora brasileira e pesquiso os testemunhos do Holocausto*. Além da palidez, silêncio e, muitas vezes, uma delonga na fala, alguns concluem: *tema difícil, corajosa você...* Sim, a história está lá e não pode ser esquecida, mas ela é esmaecida e, talvez, quer se alocar no passado por seu povo, mas não o deixam. O claro exemplo disso foi o comentário do chefe de um dos partidos da esquerda alemã (AFD), Björn Höcke. O memorial do Holocausto, instalado no centro da cidade, é definido por ele como um vexame, pois os alemães seriam o único povo que exhibe com orgulho a vergonha que cometeram.<sup>5</sup>

Portanto, a política do esquecimento e a necessidade da rememoração são sim problemas necessários à discussão, mas também o que é feito com a quantidade de memoriais, museus, documentos, eventos, o que pensam os alemães e como eles reagem diariamente a tudo isso é uma questão atual, bem como necessária.

Há ainda os esbarros históricos pelo meio da rua; não me refiro aos grandes museus e arquiteturas restantes da Segunda Guerra Mundial, mas às sutilezas da lembrança, como por exemplo: pequenas placas de bronze construídas nas calçadas em frente às casas em que moravam os judeus que foram perseguidos e encaminhados para guetos e campos de concentração com as seguintes informações: nome completo, data e local de nascimento, data e local da morte.

---

<sup>5</sup> <http://www.berliner-zeitung.de/politik/-denkmal-der-schande---bjoern-hoecke-empoeert-mit-hetz-rede-ueber-holocaust-mahnmal-25568606>

Figura 1 - Stopersteine em Berlin.



Fonte: Arquivo próprio.

O projeto chamado *Stopersteine* (do alemão *pedra de parada*) criado pelo artista Gunter Deming, existe em Berlim desde 1996 e, segundo sua coordenação, foi financiado por iniciativa privada, precisamente famílias de vítimas. Portanto, quando citei os esbarros históricos, ou melhor, quando os vi, fui levada a um choque: parei várias vezes em frente ao prédio imaginando como viviam aquelas pessoas, se iam aos parques ali próximos ou como foram “arrancadas” dali. Além do *Stopersteine*, há vários outros resquícios de memória, sejam eles da Segunda Guerra ou Guerra Fria, como, por exemplo, a pergunta constante de alemães se você mora no leste ou oeste, mesmo anos depois da queda do muro. Isso demonstra que a divisão espacial ainda permanece, não importando a inexistência do muro. Todos esses pequenos pedaços de história, que estão “inconscientemente” no presente, afetam aquele que não pertence ao local, que não viveu ali, mas tem olhar atento e marcado pela percepção histórica; o que, em contrapartida, para o alemão que experienciou tudo isso, tornou-se cotidiano.

Um último detalhe, incluído no que chamei de aspectos históricos, o perigo da história presente, está naquilo que eu sentia e experienciava diariamente: a língua alemã falada pelo autêntico alemão – não por um estrangeiro –, a rotina, seus costumes e suas usuais expressões. Por que chamei de perigo? Porque, morando em Berlim, é perceptível que a integração depende do conhecimento e adesão desses caracteres. Existe ainda uma diferença na linguagem: o *Hochdeutsch* e o *Umgangssprache*. O primeiro diz respeito àqueles que falam a língua sem erros e o segundo, à língua falada nas ruas, misturada com palavras em inglês ou de outras línguas.

Além da importância da linguagem, há o que foi mais construtivo para mim: o cotidiano alemão em relação ao Holocausto. Primeiro, tive a percepção de relação entre cultura e recordação e, logo após, tive conhecimento de uma autora que me deu suporte para pensar a respeito e conseguir, juntamente com as análises das obras aqui realizadas, sintetizar essa memória cultural. Aleida Assmann, em seu livro *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*<sup>6</sup>, que é dedicado aos campos de prática da cultura de memória alemã, trata em trinta páginas dos problemas da memória popular sobre as duas ditaduras alemãs. No entremeio, ela também aborda pontos importantes que me intrigaram visivelmente em Berlim, o lembrar da sociedade migração e as preocupações a respeito. Portanto, Aleida Assmann trata dos problemas associados com um código de nível nacional, com base em noções de origem uniforme, cultura e ponto de vista da linguagem de seu próprio passado e o que há para ser aprendido com isso. A autora combina suas reflexões sobre a memória e a educação histórico-político, em particular com referências aos chamados assassinatos NSU, que são atualmente negociados no contexto de um julgamento criminal em Munique.

Assmann é pouco conhecida ou até desconhecida no Brasil, mas na Alemanha é uma autoridade sobre o tema memória, cotidiano, cultura e Holocausto. E o é porque consegue pensar essa relação cotidiana e complexa dos alemães com sua memória odiosa. Sobre o assunto, aparecem timidamente na mídia alemã alguns temas sobre os memoriais do Holocausto, os KZ<sup>7</sup> ou qualquer exposição sobre e, em grande parte, os alemães já estão exaustos das discussões a respeito, mas a pressão externa sobre a necessidade de “nunca esquecer” mantém acesa as publicações sobre o acontecimento.

Todavia, numa pequena enquete, percebe-se que boa parte dos alemães desconhecem os museus e exposições sobre o Holocausto. Se por desinteresse ou irritação, eles não conseguem explicar. Mesmo aqueles que se motivam a visitar tais exposições, fazem-no apáticos.

Pontuei esses três aspectos porque eles interferiram diretamente na minha pesquisa. A escrita dessa tese não foi somente baseada na heurística de arquivo, mas também numa vivência cultural e intensa sobre a atualidade berlinense e o Holocausto.

Quando apresentei o projeto, não havia ainda escolhido meus testemunhos. Havia uma enorme gleba a ler, fichar e qualificar, o que definiu meu primeiro passo para a pesquisa: era necessário separar em quais arquivos alemães sobre o Holocausto eu me deteria. E os

---

<sup>6</sup> Assmann, Aleida: **Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur**, C.H.Beck, 2013.

<sup>7</sup> Durante toda a tese utilizo essa sigla **KZ - Die Konzentrationslager** – para me referir aos campos de concentração e extermínio do governo nazista.

escolhidos, por motivos de quantidade e importância foram: **Bibliothek Humboldt Universität, Freie Universität Archive, Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas, International Tracing Service, The Archives of the Auschwitz-Birkenau State Museum e Dokumentationszentrum Topographie des Terrors.**

Ao longo de seis meses de pesquisa nesses locais, a coleção de material foi enorme e, ao mesmo tempo, problemática, pois foi preciso, após o trabalho de heurística, estabelecer um ponto de pausa e novamente um início. Principalmente após duas semanas em Bad Arolsen, onde se localiza o *ITS – International Tracing Service*, centro internacional de arquivos sobre a perseguição nazista – minhas perguntas começaram a se delimitar: por qual tipo de testemunha preciso procurar? Será o testemunho possível de ser especializado? Como catalogar cerca de 52.000 testemunhos de 56 países diferentes em 32 línguas diversas? O que é possível absorver da escrita enquanto um diferencial para a contemporaneidade? Será que o testemunho é somente um relato memorial ou é possível tecer um pensamento crítico ligado à literatura?

Em meio a vários questionamentos, leituras de documentos e testemunhos, comecei a perceber uma diferenciação na escrita testemunhal. Havia certos testemunhos que queriam pensar criticamente sobre qual era o lugar do sobrevivente após o KZ, qual sua função, qual sua determinação, o que lhe incumbe enquanto ser pensante e participante de uma política europeia, que historicamente ainda vive e se incentiva, talvez a repetição de eventos passados ou a novos vieses de segregação. E, mediante todos esses questionamentos, esse sobrevivente que escreve quer lidar também com sua própria continuidade enquanto sobrevivente do holocausto, europeu, ser histórico e carente de orientação.

Nesse momento, comecei um trabalho heurístico e burocrático de organizar os testemunhos que se enquadravam nessa premissa<sup>8</sup>. Com essa tarefa, deparei-me com três sobreviventes e intelectuais: Imré Kertézs, Boris Pahor e Viktor Frankl. Eles possuíam uma habilidade histórica e literária que ia além da escrita testemunhal que já estava acostumada a ler, isto é, eles possuíam certas estratégias de lidar com a linguagem que agregavam à escrita mais que somente um relato rememorativo. Existiam em suas escritas um afinho e uma fluidez na composição da memória e destreza com o tempo. Eles conseguiram, por meio de suas obras, engendrar formas de sobrevivência às suas experiências traumáticas e consolidar críticas sobre elas textualmente, de maneira que, além de suas escritas funcionarem como forma pessoal de alocação da experiência no presente e futuro, elas adquirissem viés de explicação histórica.

---

<sup>8</sup> Apresento o resultado desse trabalho em forma de tabela, presente no conteúdo da tese.

Logo, decidi me aprofundar nos escritos desses três intelectuais e nomeá-los – não sendo únicos, mas por mim escolhidos – como participantes de uma categoria criada por mim em relação à linguagem testemunhal: **a escrita não ordinária**. Essa escrita **não ordinária**, sobre e baseada nos eventos do holocausto judaico durante a Segunda Guerra Mundial, é nova, escassa e problematizada. É uma escrita que se faz sobre a projeção da problemática pós-evento e sobre um posicionamento político e social dentro da Europa, numa contextualização temporal de 1980 a 1990. As estratégias de escrita de Kertész, Pahor e Frankl são dimensionadas, possuem intenção e ainda alcançam a determinação histórica de testemunho na medida em que querem eliminar o excesso de passado a uma alternativa do trauma.

O que essa escrita não ordinária intenta e carece de abordar é colossal, mas ela o faz com toda presteza através da clareza de sua criação que cada um de seus produtores, de forma característica, consegue realizar. Seja ela elaborada sobre a égide do exílio, da incomunicabilidade ou da transcendência da experiência, todas alcançam o que chamamos de escrita crítica do passado.

Mediante essas três estratégias de escrita, após a experiência concentracionária – Kertész por meio de sua **escrita exilária**, Pahor que permanece na **incomunicabilidade da experiência** através da museificação e Frankl que, a partir da logoterapia, enxerga a **transcendência da experiência** –, eles delimitam não só as memórias durante o período concentracionário, mas os desmembramentos que essa experiência causou a eles através da latência de um trauma a ser elaborado. Nesse sentido, nessa tese, o intuito começou a se delimitar sobre o mapeamento, esclarecimento e explicação das estratégias de produção da escrita histórica desses testemunhos que possuem um detalhado e específico trabalho linguístico.

O matiz das diferenciações entre o testemunho, testemunhar e as testemunhas também foram partes necessárias para se iniciar tal escrita, sejam elas numa determinação conceitual ou na exigência que a posterioridade do Holocausto determinou para aqueles sobreviventes como uma era necessária de testemunho. E, da mesma forma, imbuiu nessas pessoas as determinações identitárias de sobreviventes de um horror cometido pelo homem.

Da mesma forma, o permeio de uma Europa que, de 1945 a 1990, tentou arduamente se reconstruir e superar seu passado – mesmo durante sua divisão – é fundamental para a questão memorialística. O que escrever e rememorar de uma Europa que, depois dos episódios de extermínio em massa de forma odiosa de judeus, homossexuais, ciganos, negros, deficientes, etc., ainda é permeada de sentimentos segregativos e cheia de memoriais que relembram os seus horrores?

As questões antissemitas e políticas — não só alemãs, mas da Hungria, Itália e Áustria — foram pontos importantes que afetaram a escrita desses três sobreviventes a ponto de desenhá-las de forma especial, que fugissem do teor testemunhal como urgência vital de Semprún, Anne Frank, Bettelheim, Elie Wiesel, etc. Pahor, Kertész e Frankl foram, portanto, escolhidos porque congregaram uma extensão da memória em sua fase narrativa, em que não se propõe somente a escrita da designação do outro. Contudo, ao proporem reflexões políticas necessárias e urgentes que, através de um método específico de escrita, conseguem abranger desde a memória dos tempos de KZ, aos enquadramentos religiosos, às determinações memorialísticas que os monumentos de guerra adquirem, incluindo que implicações traumáticas de eventos de tal magnitude provocam no homem.

As suas escritas possuíam uma capacidade própria de representação dentro da literatura, uma representação que concerne não mais ao sentimento de culpa, mas sim à necessidade do julgamento. Aliás, esses escritores conseguiram transitar no campo problemático da transferencialidade, em outras palavras: a subjetividade e a objetividade são visíveis durante toda a obra.

Não obstante, eles só conseguiram tal peripécia na medida em que aceitaram suas limitações e assumiram um subterfúgio para produção de sua escrita. A escrita de Imre Kertész foi a primeira a ser analisada devido à clareza que há na distinção de sua estratégia de produção: o exílio. Kertész é desterrado pelos alemães e por si mesmo, durante e depois de Auschwitz-Birkenau. Quando libertado, retornou à Hungria e não conseguia alcançar o sentimento de lar, pátria ou mesmo propriedade. Sempre, ao escrever, sentia-se amigo íntimo de Marceau, personagem clássico de Camus em *O estrangeiro*.

Suas tentativas de alocação foram perceptíveis durante seu trabalho com a linguagem, sua constante imersão na política e na vida social europeia. Assim, toda a questão que o coloca como um estrangeiro/exilado liga-se à pergunta principal: afinal, escrever tem algum valor? E a vida? Para ele, a resposta é sim. Para Camus, “o erro de uma certa literatura é acreditar que a vida é trágica porque é miserável”, uma vez que “pode ser emocionante e magnífica, e esta é sua tragédia” (1977). Nesse sentido, a obra de Kertész refletia sua consciência disso e fez o possível para acreditar na escrita. Transmitiu seu legado, contribuindo para que o futuro não repetisse os erros catastróficos do passado e que o excesso de passado que não passa fosse curado.

Sua escrita, portanto, não sofria os problemas do seu exílio sentido, mas o exílio existencial, a liberdade de ação que conceberam a seu destino a fórmula da literatura para a

vida. Kertész confessava em sua escrita, a sua literatura era tudo que o provia de sentido e lhe arrancava toda a subjetividade que o liberava do controle político e da experiência.

Controle da experiência que foi sentido também por Pahor ao visitar Natzweiler-Struthof — KZ, que havia experienciado — com um grupo de turistas e se deu conta da museificação do campo e da ausência de compreensão histórica. Sua reação foi expressar a incomunicabilidade de sua estadia nesse campo até então mediante reações anômalas, por exemplo, ao forno crematório.

Pahor concebia o KZ como um estado de exceção, no qual o extermínio em massa fora concebido burocraticamente e executado friamente segundo o formato de ordenação e cumprimento de dever. Isto é, aquele que sobreviveu ao KZ foi uma peça de uma organização sistemática que, após sua libertação, tornou-se um degradado. Um homem vivo na cidade dos mortos, como anuncia Magris na introdução de *Necrópole*, pois Pahor é aterrorizado pelo sentimento de esquecimento e indizibilidade ao visualizar o lugar onde retoma visualmente suas experiências concentracionárias.

Os museus e monumentos encontrar-se-iam na mesma caracterização, do ponto de vista de sua natureza ou, no mínimo, próximos, ou seja, ambos, de algum modo, retiram vida da experiência. Para Pahor, a musealização do campo, quando ele o revisita, é negativada, enquanto a monumentalização da experiência é positivada — os monumentos são necessários na mesma proporção em que os museus provocam ressentimento. Por que os visitantes podiam andar por aqueles lugares, naquela atmosfera alentadora e pacífica? Era o que Pahor se perguntava, confirmando a injustiça da situação.

O forno, adaptado no espaço museal, não exigia mais sequer imaginação dos visitantes. Já os monumentos são descritos distintamente, eles dão conta da presença dos mortos entre os vivos: assim é com a chaminé do campo e a lápide do túmulo. O monumento não está em um espaço higienizado, pacífico e, por isso, Pahor é pontual na diferença que orienta sua narrativa: a necrópole é a cidade dos mortos, e aos mortos não há o que comunicar. Ao contrário, a experiência está resguardada com eles.

Se isso o alivia, não é claro. Entretanto, é notório que, no interior de sua determinação de incomunicabilidade, está abrigada a relação entre normalidade, conformidade, mal e racionalidade técnica. Pahor, assim como Frankl, perguntou-se por que meios o nazismo leva suas vítimas a se tornarem os sustentáculos de uma política alicerçada em uma moral e ética invertidas. Pahor adiantava Frankl nesse sentido, quando mencionou o mal que está com ele há tempos, mal que o levou a criar estratégias de sobrevivência, dentre as quais importava “registrar sem participar” (PAHOR, 2008, p. 181). De forma que a pergunta que se cabe ao

estabelecer seu trabalho com a linguagem é: haveria meio de sobreviver cultivando a imaginação e tornando a estranheza em algo anormal? Para Pahor, a resposta é não.

Na esteira está Viktor Frankl, psicanalista, que se perguntou como o ser humano, em situações-limite, negocia consigo mesmo a ponto de se acostumar às situações mais degradantes, afastando, a todo custo, a possibilidade de se deparar com a própria finitude. Para ele, a saída se dava na transcendência através da elaboração de uma episteme e condução a um reencontro consigo mesmo. Viktor consegue traduzir a experiência pela qual passou e a apreensão obtida; ela não lhe é incomunicável, seu testemunho se torna utilitário através de sua logoterapia.

Sua forma de narrar se apropria da experiência para transformá-la em uma episteme, mas, mesmo assim, trata-se de um testemunho. Não há porque negá-lo, ele fala de si também. Não há dúvida disso, tomando em conta a própria forma como ele denomina seu estudo: estudo psicológico voltado para a experiência pessoal. Viktor consegue traduzir a experiência por que passou e a compreendeu. Ela não lhe é incomunicável, concedendo uma utilidade a seu testemunho: aqui seu testemunho ensina, tem a pretensão de compreender e ensina para elaborar um método de tratamento como o internado; em condições anormais, adota reações normais; como se acostuma a um ambiente hostil para viver. Portanto, Frankl associa sua análise à busca pela liberdade de ser, reconstruir-se após o campo, voltar a participar do mundo e encontrar-se nele.

Nesse sentido, após todas essas determinações serem questionadas, repensadas e reiteradas, posso afirmar que este trabalho caminhou sobre o terreno da psicanálise, história e literatura e, mais, foi preciso caminhar para conseguir cumprir o que propomos como um trabalho detalhado com a linguagem, e que, desde o início, fez-se um desafio. Esse “discutir a capacidade de interpretação e representação do testemunho” é o trabalho em si de fazer história a que me propus, mediante a análise desses testemunhos sob o matiz de uma avalanche de passado aglomerado e mergulhado em traumas que não se queriam esvaír, mas se esvaem, na medida em que esses sobreviventes concatenam sua escrita de uma forma especial e inovadora.

Hoje, após concluir a escrita desta tese, tendo as experiências que tive, posso afirmar que ela se formou num terreno instável, porém necessário de pesquisa, e que, talvez, senão o tivesse sido assim, não teria se fundamentado como tal. O estudo sobre o testemunho de um sobrevivente ao Holocausto possui sim outro significado, relevância e concepção: quando se fala alemão, mas não se é alemão; quando você conhece um sobrevivente e enxerga a história em seu rosto; quando o que era um KZ fica no caminho da sua casa; ou quando a história é tão cotidiana e tão inserida na rotina que se torna invisível.

## CAPÍTULO 1

### Representação e elaboração do passado nos testemunhos

“Nós, os sobreviventes, não somos as autênticas testemunhas [...] Nós, os sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou o górgona, não voltou para contar ou voltou mudo; mas são eles as testemunhas integrais, cujo o depoimento teria significado geral.”<sup>9</sup>

Quando Agamben formulou o conceito de Paradoxo de Levi<sup>10</sup>, ele se detinha expressamente a essa passagem para se questionar quem seriam exatamente as testemunhas verídicas do Holocausto. Da mesma forma, quando se propõe a um estudo testemunhal, as primeiras perguntas necessárias a serem feitas são: O que é um testemunho? O que é testemunhar? A que se define esse ato? O que pretende a testemunha? Quem é a legítima testemunha?

Neste primeiro capítulo, pretendo desenvolver essas questões que circundam a ideia do testemunho, sendo estes os nossos focos: pensar nessa representação e elaboração do passado a partir de uma atividade submetida a uma situação traumatizante; e pensar também que a restituição da memória se dá de forma sistematizada, circundada pela percepção do leitor (historiador ou não) e daquele próprio que escreve e que recebe esse olhar.

Para ambicionar a responder esses questionamentos, precisamos pensar em toda uma estrutura de elaboração do passado baseado no ato de testemunhar e representar a experiência concentracionária. Não basta somente delongar linhas a fio sobre o histórico do Holocausto se, primeiramente, não pontuarmos e esclarecermos esses questionamentos. Há questões básicas que preciso delimitar para entendermos o que denomino no título desse trabalho como as estratégias narrativas de Kertész, Pahor e Frankl.

As testemunhas, por sua vez, possuem uma literalidade adversa, uma relação distinta com a História e com sua própria sentimentalidade ao escrever. São dois literatos e um psiquiatra, a palavra os guia, sendo, portanto, formadores de mentalidades interna e externa. São julgados quando escrevem seus testemunhos e autojulgados por decidirem se expor e rever

---

<sup>9</sup> Primo Levi, Os afogados e sobreviventes, cit. p. 47

<sup>10</sup> “O paradoxo consiste em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como foram os mulçumanos e tantos outros. Consiste em declarar que o testemunho do sobrevivente somente repousa sobre essa impossibilidade de autenticidade e sobre a consciência aguda de que aquilo que pode – e deve – ser narrado não é essencial, pois o essencial não pode ser dito. Agora, esse não-dizível não remete à bela tradição da teologia negativa ou a estética do sublime, como às vezes alguns teóricos da ‘literatura de testemunho’ gostariam de nos convencer e a si mesmos” (AGAMBEN, 2008, p.16)

momentos específicos de catarse em suas vidas. Essa escrita testemunhal é muito mais que uma escrita memorial, está além das dicotomias objetivo/subjetivo e memória/esquecimento.

No dia 8 de maio de 1945, a Alemanha nazista rendia-se aos Aliados. Setenta anos depois, no dia 8 de maio de 2015 se comemorava em quase todos os países europeus o fim da Segunda Guerra Mundial. Na Alemanha, porém, o dia da vitória não foi festejado, as Câmaras Alta e Baixa do Parlamento somente realizaram uma sessão conjunta para lembrar o fim da guerra, também chamado de *Dia da libertação* (DER ZEIT, 2015). Para os alemães, não havia o que se comemorar, pois foi também nesse dia que Auschwitz fora descoberto como uma infeliz surpresa trazendo à tona o indizível que se perpetuaria na memória alemã e mundial para sempre. Assim como, também, a partir daquele dia, o mundo conheceria as atrocidades realizadas nos campos através dos testemunhos daqueles que sobreviveram ao indizível.

Os testemunhos, que seguiam uma necessidade imperiosa de transmissão para a sobrevivência física e mental diante das agressões sofridas pelo *III Reich*, explodiram logo após 1945 e foram fundamentais para delinear um mosaico do outro lado da Segunda Guerra Mundial que até então era “desconhecido” pelo mundo. Essa indigência testemunhal daqueles que por muito tempo foram perseguidos e proibidos de falar, mas agora poderiam começar a produzir suas narrativas sobre tudo o que lhes havia acontecido, teve sua famosa efervescência na década de 1960 e havia duas urgências básicas: de um lado, a necessidade preeminente de narrar a experiência vivida, do outro, a percepção tanto da insuficiência da linguagem diante dos fatos inenarráveis, como também e, com um sentido muito mais trágico (SELIGMANN, 2012), a percepção do seu caráter inimaginável e da sua inverossimilhança.

Entretanto, diretamente após o final da Guerra, ainda povoavam a cabeça de muitos um imaginário sombrio do Holocausto e a dificuldade de lidar com ele. Nesse momento, os julgamentos e os escritos sobre qualquer testemunho desafiavam os limites da razão para lidar com algo que reptava os limites humanos. Segundo Schubert:

Auschwitz aplica-se como um sinônimo para a perseguição e assassinato de milhões judeus europeus pelos nazistas burocraticamente organizada e realizada industrialmente [...] por um lado, refere-se ao maior Campo de Concentração e extermínio perto de Cracóvia, onde entre 1,2 e 1,6 milhões de judeus foram assassinados e ao mesmo tempo significa a situação histórica que provou ser um elemento-chave da sociedade moderna [...]. (SCHUBERT, 2001, p. 13)

Entre 1963 e 1965, o passado nacional-socialista e a culpa alemã foram trazidos à tona quando, no processo de Auschwitz, foram julgados os indivíduos responsáveis por crimes de

*genocídio*<sup>11</sup>. Confrontando-se com os fatos históricos, a geração que nasceu após o final da guerra começava a tomar consciência do passado dos progenitores e, quebrando o silêncio até então imposto, os interrogavam, questionando a sua passividade e culpa – ou por terem colaborado ou por não terem feito nada para evitar o elevado número de mortes. A insurreição dessa geração mais jovem culminou nos movimentos estudantis de 1963 e 1968 e na posterior tomada de posições mais extremadas de alguns grupos.

Nos anos de 1970, os estudos da memória decorrentes de políticas de reconhecimento direcionados às vítimas foram cruciais para a História, multiplicando os “lugares de memória”, para retomar a expressão de Pierre Nora (1993), tais como a criação de monumentos e museus e também a edição de livros e o lançamento de filmes, documentários e programas de televisão relacionados ao assunto. Peter Novick (1999) percebeu, nesse período, a explosão de uma sorte de “religião civil do Holocausto”, com a ritualização e mitologização de datas e feitos e a concepção de ícones. É, portanto, no tardio pós-guerra que as testemunhas se tornaram portadoras centrais dessa memória.

Mounira Chatti (2004) afirmou que a “era do testemunho” também coincidia com a “era da suspeita”, sobretudo devido ao caráter subjetivo dos testemunhos e dos relatos de sobreviventes, sempre passíveis de serem contestados, histórica e documentalmente. Nesse momento, as perguntas que circundavam os testemunhos eram: Qual é o potencial do testemunho na geração de novos conhecimentos sobre uma catástrofe? A subjetividade inerente à representação do trauma diminui ou restringe o valor dos testemunhos sobre o *Lager*?

Numa tentativa de responder minimamente, Alfredo Bosi lembra que o testemunho opera em uma zona fronteira: ora faz a mimese de fatos, de modo a apresentá-los “tais como aconteceram”, e “construindo, para tanto, um ponto de vista confiável ao suposto leitor médio; ora exprime determinados estados de alma ou juízos de valor que se associam, na mente do autor, às situações evocadas” (1995, p. 310).

Aqui produziram-se obras, em sua maioria, impressas por pequenos editores ou até por tipografias, dirigidas a um pequeno público representado por amigos, vizinhos e parentes dos que voltaram dos campos. Justamente aquele público que tinha grande dificuldade em aceitar esses testemunhos por várias razões, desde o desejo de virar as páginas de um momento

---

<sup>11</sup> É importante mencionar aqui a fundação do conceito de genocídio especialmente nesse momento. Em 1944, Raphael Lemkin, advogado judeu polonês, ao tentar encontrar palavras para descrever as políticas nazistas de assassinato sistemático aos judeus europeus, criou a palavra “genocídio” combinando a palavra grega *geno-*, que significa raça ou tribo, com a palavra latina *-cídio*, que quer dizer matar. Com esse termo, Lemkin definiu o genocídio como “um plano coordenado, com ações de vários tipos, que objetiva a destruição dos alicerces fundamentais da vida de grupos nacionais com o objetivo de aniquilá-los”. (HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM, 2004)

histórico candente, até o desejo de não ser envolvidos emocionalmente num evento com tal dimensão.

As urgências políticas e sociais eram também uma grande razão para conceber menor importância a essa literatura: era a época do pós-guerra. Havia, portanto, uma urgência de reconstrução e reorganização. Nesse contexto, deu-se preferência *ao mito do sobrevivente* ao invés do mito da vítima. Pouco a pouco, surgiram sentimentos de culpa por parte dos sobreviventes, justamente por terem sobrevivido. Boa parte desse sentimento advém de uma grande dificuldade em compreender o sentido do antissemitismo, muito difundido na Europa desde a Antiguidade:

Foi o milenar antijudaísmo cristão o habitat favorável para o surgimento e o desenvolvimento do antissemitismo moderno? Contribuiu a antiga inimizade para tornar os cristãos incapazes ou fracos demais para reagirem firmemente contra o ódio racial? Todos esses questionamentos pulsavam na cabeça daqueles que liam e escreviam testemunhos e juntamente traziam novamente à tona o temor da repetição daquele evento que, até o momento, era inimaginável ou incompreensível. (BOSI, 1995, p. 310)

Posteriormente, em meados da década de 1980, começaram a efervescer<sup>12</sup> obras testemunhais emblemáticas e de maior profundidade e consistência, com toda a abertura que até então não existia: Simon Wisenthal, Paul Celan, Ruth Klüger, Bruno Bettelheim, Elie Wiesel, Primo Levi, Jorge Semprún, Anne Frank, etc.

O percurso histórico e humano é aquele que levou o sobrevivente a tornar-se, antes de tudo, testemunha, e depois, a testemunha a tornar-se escritor. É nisso que gostaria de insistir, porque, nessa trajetória, é óbvio, o que se perde, de alguma forma, é a intimidade da memória individual, mas o que se adquire é a dimensão de uma escritura ética, isto é, capaz de questionar os grandes valores existenciais do homem, suas escolhas e, de alguma forma, sua própria natureza humana. (ZAMPIERI, 2004, p. 72)

---

<sup>12</sup> Algumas dessas obras foram escritas anteriormente, porém o que chamamos aqui de efervescer remete aos processos gigantescos de publicação e divulgação, que até então não eram impulsionados.

A questão de superação do passado volta a ocupar um lugar central nesse período paralelo ao início de uma discussão entre historiadores e intelectuais sobre a responsabilidade e a culpa histórica dos alemães no extermínio judaico. O debate teve como protagonistas, de um lado, Ernst Nolte (designado como "revisionista do Holocausto") e, do outro, Jürgen Habermas. Ernst Nolte publicou um artigo no prestigiado jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*<sup>13</sup>, no qual afirmava que:

Todo o passado, a um dado momento e naturalmente, se situa num ponto da história, considerando-se, então, ultrapassado ou superado, mas o passado alemão – o da ditadura nacional-socialista – reveste-se de um carácter de tal forma excepcional que não consegue libertar-se do peso que normalmente os outros passados exercem somente sobre os indivíduos que, de facto, o viveram. Esse passado não só não passa, como parece que está cada vez mais vivo e com maior vigor. (NOLTE, 1987, p. 39-47, tradução nossa)<sup>14</sup>

Nolte interrogou então o leitor, questionando-o por que é que o passado alemão se distingue dos outros passados, por que é que não é marcado finalmente um “ponto final” sobre as inúmeras reflexões e discursos tecidos em torno deste acontecimento, por que é que, em suma, não é analisado como um tempo histórico que aconteceu em virtude de uma conjuntura política específica? (NOLTE, p. 45).

O que ele intentava era fortalecer a identidade dos alemães e exacerbar nestes um sentimento de nacionalismo e patriotismo. Desse modo, questionou a singularidade do Holocausto e o relativizou. Ele defendia que a política nacional-socialista poderia ter sido “uma reação nascida do medo da ameaça destruidora dos Bolcheviques” (Nolte, 1986, p. 45) e deu como exemplo desse receio o caso dos soldados de guerra alemães presos em prisões russas.

Contra essa atitude que se insurgiu Jürgen Habermas no artigo “A arte de eliminação dos estranhos”<sup>15</sup>, publicado em julho de 1986 no jornal *Die Zeitung*, contestando veementemente a tese defendida por Nolte, que acusava os historiadores conservadores de

<sup>13</sup> “Vergangenheit, die nicht vergehen will”. Ernst Nolte. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1986.

<sup>14</sup> Im Gegensatz zu Ernst Nolte waren viele der späteren Diskutanten des Historikerstreits, darunter vor allem der konservative Erlanger Historiker Michael Stürmer, massiv in die Debatten um die Museumspläne und die Geschichtspolitik der Bundesregierung involviert. Nicht zuletzt deshalb nahm die Kontroverse, die Noltes Thesen im Juni 1986 ausgelöst hatte, schon früh den Charakter eines Stellvertreterkrieges an. Auf dem Spiel stand nichts Geringeres als die öffentliche Deutungshoheit über die jüngere deutsche Geschichte. Fast emblematisch formulierte Michael Stürmer bereits im April 1986 “daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet”. Noch ganz im Zeichen der klassischen Rechts-Links-Dichotomie und im Banne der alten Frontlinien aus Zeiten des Kalten Krieges wurde der Konflikt maßgeblich von Christ- und Sozialdemokraten ausgetragen – die junge Partei der Grünen oder Vertreter aus der Generation der Studentenbewegungen nahmen kaum teil. Der Historikerstreit füllte für fast zwei Jahre die Leserbriefspalten der Intellektuellenpresse, bis er 1989 selbst von der Geschichte überholt wurde. Ernst Nolte beharrte im Verlauf der Auseinandersetzung auf seinen Thesen und spitzte sie weiterhin zu. Er fand letztlich selbst im konservativen Lager keine Unterstützung mehr. Heute gilt er in der Historikerkunft Deutschlands als fast vollständig isoliert. (Nolte, E. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1986)

<sup>15</sup> “Eine Art Schadenabwicklung”. Jürgen Habermas. *Die Zeitung*, 1986.

tentarem branquear o passado alemão. O autor reconheceu, todavia, que o passado nazista se transformou numa sombra sob a qual a Alemanha continuaria a viver, não obstante a normalidade democrática de várias décadas ou a prontidão resignada em suportar as consequências da guerra, referindo-se aqui, nomeadamente, à divisão da Alemanha (Habermas, 1986).

Ele assume que, na verdade, o passado parece estar cada vez mais vivo e a herança desse passado continua a ser transmitida às gerações que nasceram após 1945.

Nolte, em seu livro sobre o "fascismo na sua época" (1963), em seu artigo "entre mito e Revisionismo", explicou a necessidade de uma revisão de modo que a história do "Terceiro Reich", em grande parte escrita pelos vencedores, foi transformado em um "mito negativo". Para ilustrar, Nolte convida à experiência de um pensamento saboroso, no entanto, sequer imaginar a imagem Israel de um PLO vitoriosa após a destruição completa de Israel: "Então, se há décadas e pode ser confiável durante séculos ninguém, as origens que se deslocam do sionismo no espírito da ... devido a resistência ao antissemitismo europeu". Até mesmo as teorias totalitaristas de quinze anos não mudaram a perspectiva oferecida, mas só resultou na imagem negativa apenas a União Soviética incluído. Um conceito que, por contraste vive a democracia constitucional, Nolte não é suficiente; é sobre a dialética de ameaças mútuas de aniquilação. Muito antes de Auschwitz teve Hitler, disse ele, tinha boas razões para crer que os adversários também o queriam destruir - "aniquilar" é o termo no original em Inglês. Como prova, ele considerava a "declaração de guerra", que emitiu Chaim Weizmann em setembro de 1939 para o Congresso Judaico Mundial a autorização para Hitler tratar os judeus alemães como prisioneiros de guerra - e deportá-los. Eles tinham algumas semanas atrás, no DER ZEIT (embora sem atribuição) pode-se ler que Nolte tinha servido este argumento aventureiros um convidado judeu, seu colega Saul Friedlander de Tel Aviv, para o jantar - agora eu o leio em preto e branco. (HABERMAS, 1986, tradução nossa)<sup>16</sup>

Uma década mais tarde, em 1996, quando essa polêmica parecia já estar superada, foi divulgada na Alemanha a publicação do livro do sociólogo e politólogo norte-americano de origem judaica Daniel Jonah Goldhagen, *Carrascos voluntários de Hitler: alemães ordinários e o Holocausto*<sup>17</sup>. O livro refletia sobre o fenômeno do antissemitismo no processo do

<sup>16</sup> Nolte, der schon mit dem Buch über den „Faschismus in seiner Epoche“ (1963) weithin, in seinem Beitrag „Zwischen Mythos und Revisionismus“ begründet er heute die Notwendigkeit einer Revision damit, daß die Geschichte des „Dritten Reiches“ weitgehend von den Siegern geschrieben und zu einem „negativen Mythos“ gemacht worden sei. Um das zu illustrieren, lädt Nolte zu dem geschmackvollen Gedankenexperiment ein, sich doch einmal das Israelbild einer siegreichen PLO nach der vollständigen Vernichtung Israels auszumalen: „Dann würde sich für Jahrzehnte und möglicherweise für Jahrhunderte niemand trauen, die bewegenden Ursprünge des Zionismus auf den Geist des Widerstandes gegen den europäischen Antisemitismus ... zurückzuführen.“ Selbst die Totalitarismustheorie der fünfziger Jahre habe keine veränderte Perspektive angeboten, sondern nur dazu geführt, in das negative Bild eben auch die Sowjetunion einzubeziehen. Ein Konzept, das derart vom Gegensatz zum demokratischen Verfassungsstaat lebt, genügt Nolte noch nicht; ihm geht es um die Dialektik wechselseitiger Vernichtungsdrohungen. Lange vor Auschwitz habe Hitler, meint er, gute Gründe gehabt für seine Überzeugung, daß der Gegner auch ihn vernichten wollen – „annihilate“ heißt der Ausdruck im englischen Original. Als Beleg gilt ihm die „Kriegserklärung“, die Chaim Weizmann im September 1939 für den jüdischen Weltkongreß abgegeben und die Hitler dazu berechtigt habe, die deutschen Juden als Kriegsgefangene zu behandeln – und zu deportieren. Man hatte schon vor einigen Wochen in der ZEIT (allerdings ohne Namensnennung) lesen können, daß Nolte dieses abenteuerliche Argument einem jüdischen Gast, seinem Fachkollegen Saul Friedländer aus Tel Aviv, zum Abendessen serviert hatte – jetzt lese ich es schwarz auf weiß.

<sup>17</sup> Goldhagen, J. Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust, 1997.

extermínio judaico e teve uma recepção dupla: por um lado, foi entusiasticamente recebido por jornalistas e pelo público em geral; por outro, Goldhagen foi negativamente criticado por vários historiadores alemães sobre sua defesa de que o antissemitismo é um traço da cultura alemã que existe desde o século XIX e que o extermínio sistemático de milhões de judeus foi um “projeto nacional”, perpetrado por milhares de alemães, com o consentimento do restante da população que considera, de resto, uma comunidade genocida (Goldhagen, 1997). Não obstante as críticas ferrenhas de outros historiadores alemães como, por exemplo, Hans Mommsen, Hans Ulrich Wehler ou Jürgen Kocka, o livro obteve enorme êxito junto ao público.

Apesar da abundante produção literária, crítica e histórica dos anos 60, 70 e 80, nos anos 90 assistimos a um fenômeno intrigante, praticamente imprevisível: a necessidade de preservação de uma memória para a não reprodução na Alemanha. Um exemplo é o projeto que data de 1988 e cuja iniciativa partiu de um conjunto de cidadãos, liderados pela jornalista Lea Rosh e pelo historiador Eberhard Jäckel, que resultou no memorial *Denkmal für die ermordeten Juden Europas*, abrigado em Berlim, desde 12 de maio de 2005, e dedicado aos judeus desaparecidos durante os anos de domínio nazista.

Projetado pelo judeu norte-americano Peter Eisemann, o monumento ocupa uma área de cerca de 20.000 m<sup>2</sup> e se localiza entre o Portão de Brademburgo, o *Reichstag* e o possível Bunker de Adolf Hitler. O Memorial é composto por 2711 blocos de concreto, de diferentes alturas, assemelhando-se a covas fúnebres, alinhadas de forma idêntica às dos antigos cemitérios judaicos em Praga ou Jerusalém. A forma labiríntica com que foi concebido deixa o visitante desorientado e inseguro, sentimentos que, segundo o arquiteto, caracterizavam a vivência judaica durante os anos de perseguição.

Os grandes complexos memoriais sobre o período nacional-socialista efervesceram, juntamente com os testemunhos, os estudos sobre eles e as suas tipologizações e suas tentativas de entendimento como uma estratégia narrativa de uma história experienciada, de uma lembrança daquilo que não pode se repetir. Dessa forma, a necessidade impetuosa dos escritos, do constante rever, do lembrar se fazia urgente para uma época (1990 a 2000) que começava a se distanciar de um passado longínquo de horror e incredulidade.

Aquele que testemunha sobreviveu de modo incompreensível à morte: ele como que a penetrou. Se o indizível está na base da língua, o sobrevivente é aquele que reencena a criação da língua. Nele, a morte – o indizível por excelência, que toda hora tentamos dizer – recebe novamente o império sobre a linguagem. O simbólico e o real são recriados na sua relação de mútua fertilização e exclusão. O testemunho coloca-se como algo necessário e impossível. Testemunha-se um excesso de realidade e próprio testemunho enquanto narração testemunha uma falta: a cisão entre linguagem e evento, a impossibilidade de recobrir o vivido. (SELIGMANN, 2012, p.53)

Todas essas políticas memoriais são, mais do que nunca, uma forma da parte alemã de lidar com o trauma, com o problema da culpa. Está em causa, portanto, a criação de uma identificação europeia, do desenvolvimento da análise crítica, e da sensibilização para a importância da diferença e do outro. Todorov (2000) já afirmava que foi sob a influência de alguns talentosos escritores, que viveram em países totalitários, que surgiu a apreciação para a recriminação memória e esquecimento e tem se estendido nos últimos anos para além do seu contexto original.

Todorov explicita a necessidade de distinguir os bons usos dos abusos da memória. Para ele, uma forma de se perceber esse fenômeno é através das formas de reminiscência de um acontecimento, que pode ser lido de forma literal ou exemplar. Na primeira forma, o evento é lembrado em sua literalidade, “permanecendo intransitivo e não levando mais além de si mesmo” (TODOROV, 2000, p. 30). Já na memória exemplar o acontecimento é visto de uma forma mais generalizada, sem que tenha sido negada a sua singularidade. Para isso, deve-se fazer um trabalho semelhante ao do luto, no qual se neutraliza e se marginaliza a dor e, posteriormente, abre-se “essa lembrança à analogia e à generalização”, construindo um *exemplum* e tirando dele uma lição. “O passado transforma-se, portanto, em princípio de ação para o presente” (TODOROV, 2000, p. 31).

Assim, o holocausto foi percebido como “um modelo de ação para outros grupos que buscam afirmar suas memórias no espaço público, memórias que evocam processos de violência ou de discriminação” (HEYMANN, 2007: 21).

Nesse momento a memória assumiu o significado de justiça e os sobreviventes foram chamados ao tribunal nos casos em que se julgavam pessoas relacionadas ao estado nazista. Concebia-se assim um novo sentido ao ato testemunhar, transformando as testemunhas em agentes fundamentais para o exercício do dever de memória, entendido agora não apenas em sua dimensão de culto aos mortos, de dever de lembrança e homenagem, mas também em termos de efeitos concretos nos domínios políticos e justiça. (HEYMANN, 2007: 20)

Se buscarmos embasamento histórico, notaremos que o primeiro significado acerca da narrativa testemunhal diz respeito a uma ideia de anúncio de uma memória individual que reconstrói, fragmentadamente, a memória de grupo ou coletiva. A ideia semântica da anúncio, do testemunho, é uma arte advinda desde os tempos gregos, quando Homero se referencia ao testemunho do velho Nestor, o único idoso e sábio que acompanhou os aqueus no sítio que moviam à cidade de Tróia, relatando um encontro que ele assistira um tanto antes da guerra, no palácio do rei Peleu, pai de Aquiles. A respeito desse testemunho, Homero pontuava:

Tu declamas, respeitando demais a metrificacão, a infelicidade dos aqueus, tudo o que eles realizaram e sofreram, assim como tudo o que lhes foi infligido como se, realmente, tivesse estado presente ou escutado essa narrativa de outra pessoa. (HOMERO, p. 89)

O testemunho também tem suas aprimorações na contemporaneidade a partir de uma historiografia sobre as metodologias necessárias ao historiador sobre o trabalho com o arquivo. Ou seja, é no arquivo que o historiador se encontra primeiramente com anúncios, biografias e escritos e que, a partir da ideia de narrar as experiências vividas mediante um acontecimento traumático, o testemunho ganha um valor e categoria própria.

Nesse processo de preservação da memória histórica, a palavra da testemunha constitui um elemento complementar da pesquisa científica (na área da chamada história do tempo presente). Mas, se o trabalho de memória (o testemunho das vítimas) e a própria representação histórica defrontam-se com a questão dos limites, como representar o que os sobreviventes qualificam de “pior que a morte”? Na sua ambição de tornar presente uma ausência, a representação deste “mal absoluto” e todas as formas de um trabalho de rememoração (pela narrativa) se remetem à questão do intransmissível. (DA SILVA, 2008, p. 221-252)

Nas décadas de 1980 e 1990, três autores se debruçam sobre a tomada de consciência e amplitude do fenômeno testemunhal: Renaud Dulong (sociólogo francês), Annette Wieviorka (historiadora francesa) e Giorgio Agamben (filósofo italiano). O primeiro elabora uma pesquisa sobre as condições sociais do testemunho, ou seja, aquele que produz o testemunho também é um espectador de um acontecimento, portanto está mais do que narrando, estava/está, por sua vez, ali presente. A segunda pesquisadora propõe uma concepção mais estruturante sobre como o testemunho foi ou é produzido. E o último, Agamben, nomeia uma abordagem filosófica sobre as possíveis discrepâncias na concepção dos testemunhos.

O sociólogo francês Dulong ficou extremamente conhecido na Europa por sua capacidade de detalhar anatomicamente a estrutura testemunhal. Dulong criou uma tipologização que separava a *testemunha ocular* – aquela que traria a verdade dos acontecimentos – e a *testemunha que atesta* – aquela que vê, mas que se permite um relato escrito.

Há cerca de dez anos, tenho tentado (Dulong, 1998) fazer uma análise formal da testemunha ocular que, aceitando a crítica da psicologia experimental, reabilita serviço que testemunhas tornar a verdade dos acontecimentos. Neste trabalho, eu tinha discutido o tipo de testemunho histórico, mas por uma variante da testemunha ocular. Inicialmente eu marcar a distinção entre os dois tipos de testemunhas, introduzindo o conceito de subscrever testemunha, um outro tipo de testemunho que é separada da testemunha ocular e cuja originalidade não era, também, o suficiente temático. Ao formalizar a oposição entre testemunha e atestando a testemunha, vou propor uma definição formal do testemunho histórico. Em segundo lugar, depois de comparar o modelo com valores reais, vou mostrar que a direção do efeito da evidência histórica exige que a descrição acima que epistêmica registrar-se para esclarecer o componente ético envolvido em receber este tipo de testemunho. (DULONG, 1998, p. 1) (tradução nossa)<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Il y a une dizaine d'année, j'ai tenté (Dulong, 1998) de faire une analyse formelle du témoin oculaire qui, en acceptant la critique de la psychologie expérimentale, réhabilite le service que les témoins rendent à la vérité des événements. Dans ce travail, j'avais abordé le type du témoin historique, mais en en faisant une variante du témoin oculaire. Je vais dans un premier temps marquer la distinction entre les deux genres de témoins, en

Essa primeira classificação proposta por Dulong desmembra-se em uma tabela classificativa que abre caminho para o trabalho sistemático sobre o que é o testemunho e como ele necessita ser devidamente trabalhado:

Figura 2 - Tabela de diferença entre a testemunha instrumental e ocular.

TABLEAU:  
DIFFERENCES ENTRE LA SITUATION DU TEMOIN INSTRUMENTAIRE  
ET CELLE DU TEMOIN OCULAIRE

| TEMOIN OCULAIRE JUDICIAIRE                                                              | TEMOIN INSTRUMENTAIRE                                                                              |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| auto-institution libre                                                                  | mandaté par une institution                                                                        |
| projeté, voire surpris, par l'événement                                                 | envoyé sur les lieux pour y faire un constat, ou y procéder à des opérations méthodiques           |
| ne dispose que de compétences communes                                                  | dispose de compétences                                                                             |
| spectateur ou victime, passif (au moins dans les premiers temps)                        | acteur : procède à des opérations programmées                                                      |
| ne peut savoir à l'avance s'il sera témoin et quelles questions lui seront alors posées | sait qu'il devra rendre compte par écrit de sa mission, éventuellement être interrogé à son sujet  |
| suit l'événement au présent dans le tempo de son déroulement                            | dispose du temps nécessaire pour accomplir sa mission                                              |
| Voit = perçoit, aperçoit, découvre, remarque, entr'aperçoit, est frappé par, saisit...  | Voit = observe, examine, scrute, inspecte, constate, note, discerne, distingue, vérifié, trouve... |
| mémorise sur-le-champ ce qu'il a pu remarquer, sans anticiper une déposition            | enregistre ce qu'il a vu, doit produire un procès verbal au terme de sa mission                    |
| peut être témoin unique ou ne connaît pas les autres témoins                            | fréquemment doublé par un autre agent                                                              |

Fonte: Dulong, 1998. Vox Poétique.

---

introduisant la notion de témoin instrumentaire, un autre genre de témoignage dont le dispositif est distinct de celui du témoin oculaire et dont l'originalité n'a pas été, elle aussi, suffisamment thématisée. En formalisant l'opposition entre témoin oculaire et témoin instrumentaire, je proposerai une définition formelle du témoin historique. Dans un second temps, après avoir confronté le modèle aux figures réelles, je montrerai que l'effet de sens du témoignage historique exige que la description dépasse ce registre épistémique pour expliciter la composante éthique impliquée dans la réception de ce type de témoignage. (DULONG, 1998. VOX POETIQUE)

Especificamente nessa tabela, ele expõe em cada linha a diferenciação entre o que ele chamou de *testemunha ocular judiciária* e a *testemunha instrumental*. Assim, segundo Dulong, cada linha representa uma diferença formal de dois tipos de ideias, por exemplo:

A 2ª linha opõe a proporção de cada tipo de testemunhas do evento. A testemunha atestando é mais frequentemente usada após o evento, e para executar uma tarefa agendada; na 3ª linha, a função da testemunha atestando pressupõe uma capacidade de exercer. Na 4ª linha, a cada categoria de indicador estão se opondo atitudes para com a situação. A testemunha que atesta, preparado para o que é suposto para ver, se transforma posição ator e observador. A 5ª linha promove a antecipação da restituição: o mandato dado ao testemunho que comprova constitui o horizonte de sua ação, ele tem em mente o relatório que vai escrever sobre como sua missão. A 6ª explicita como posturais desvios on-line a partir do evento correspondem a diferentes momentos. A testemunha que atesta não sabe o que ele vai encontrar, mas ele tem tempo para realizar sua missão. Na 7ª linha, entre os sinônimos do verbo ver, a oposição da temporalidade e posturas são dois subconjuntos. Os vocabulários dos idiomas apresentam uma variedade de verbos para especificar o exercício de visão, mas podem ser agrupados em duas classes, consoante o olho, é a posição dos elementos ou passivamente que recolhe as impressões oferecidos pelo meio ambiente. Na 8ª linha, a memória também funciona de maneira diferente dependendo se articula em um dispositivo de gravação especial ou funcionando normalmente, mantendo as características de acontecimentos vividos em uma atitude comum. Na última linha, as testemunhas que atestem são frequentemente dobro de hoje, e em qualquer caso pode ser controlada. (DULONG, 1998, p.10, tradução nossa)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> La 2<sup>e</sup> ligne oppose le rapport de chacun des types de témoins à l'événement. Le témoin instrumentaire intervient le plus souvent après l'événement, et pour accomplir une tâche programmée ; quand il est présent pendant l'événement – par exemple dans le cas d'un policier qui surveille le trafic routier – c'est dans l'attente d'éventualités déterminées. Cette différence traduit empiriquement une différence de posture entre les deux types de situation (4<sup>e</sup> ligne). 3<sup>e</sup> ligne : La fonction du témoin instrumentaire suppose une aptitude à l'exercer. Par exemple un policier chargé de relever des empreintes ADN sur une scène de crime doit disposer d'un minimum de connaissances en biologie moléculaire. Le témoin oculaire, lui, n'est même pas obligé de savoir lire et écrire. 4<sup>e</sup> ligne : A chaque catégorie de témoin correspondent des attitudes opposées par rapport à la situation. Le témoin instrumentaire, préparé à ce qu'il est censé constater, se met en position d'observateur-acteur. S'il agit après l'événement, il doit faire des constats, prendre des photos, recueillir des informations ; s'il agit pendant l'événement, il en est un acteur ou il l'observe selon des instructions précises. Dans tous les cas, il est maître de son comportement dans la situation. Le témoin oculaire, lui, est saisi par l'événement imprévisible qu'il subit et auquel il réagit de façon irréfléchie. Si l'événement dure, son attitude peut changer, par exemple il peut porter secours aux victimes d'un accident dont il a d'abord été témoin. La 5<sup>e</sup> ligne concerne l'anticipation d'une restitution : le mandat donné au témoin instrumentaire constitue l'horizon de son action, il a en tête le rapport qu'il devra rédiger sur la mission qu'il accomplit. Le témoin oculaire, au moment où survient l'événement, ne sait pas encore qu'il le sera ; il assiste à ce qui se passe ou le subit, mais ne peut se projeter encore dans une situation de témoigner. La 6<sup>e</sup> ligne explicite comment les différences de posture par rapport à l'événement correspondent à des temporalités différentes. Le témoin instrumentaire ne sait pas ce qu'il va découvrir, mais il dispose de temps pour effectuer sa mission. Ou alors, dans le cas du policier de la route, son action déclenche l'événement. De toutes façons, il surplombe ce qui se passe, au lieu que le témoin oculaire suit le déroulement de ce qui arrive, sans même l'écart temporel nécessaire pour comprendre.

7<sup>e</sup> ligne : Parmi les synonymes du verbe voir, l'opposition des temporalités et des postures distingue deux sous-ensemble. Les vocabulaires des langues disposent d'une variété de verbes pour spécifier l'exercice de la vue, mais ils peuvent se regrouper en deux classes, selon que l'œil vise des éléments de la situation ou qu'il recueille passivement les impressions offertes par l'environnement. 8<sup>e</sup> ligne : La mémoire intervient également de façon différente selon qu'elle est articulée à un dispositif spécial d'enregistrement ou qu'elle fonctionne normalement, en conservant les traits marquants des événements vécus dans une attitude ordinaire. 9<sup>e</sup> ligne : Les témoins instrumentaux sont aujourd'hui fréquemment doublés, et, en tout cas peuvent être contrôlés. Le témoin oculaire, même si plusieurs individus ont assisté à l'événement, peut être seul à se déclarer tel, ou ne pas savoir que d'autres ont aussi porté témoignage ; je laisse de côté le cas du témoignage collectif, qui complique la démonstration, sans rien lui ajouter. (DULONG, 1998. VOX POETIQUE)

A partir da sua detalhada caracterização, o sociólogo conclui, passando por uma longa explanação estética imbuída nessa distinção, que a descrição da evidência histórica não pode simplesmente ignorar o endereço universal e o tipo particular de interrogatório que impõe a seus leitores. Para escrever a história, é necessário confiar nos escritores desconhecidos. Todavia, seu pressuposto não renega a necessidade de documentos críticos, de acordo com os métodos canônicos da disciplina, mas no final das operações de controle, ainda segundo Dulong (1998), há de fato um ato de fé implícita na passagem do resultado negativo à conclusão do que é genuíno.

Em uma linha não tão estrutural, mas preocupada mais com os usos pedagógicos e políticos aos quais testemunhos de sobreviventes foram colocados, Wieviorka analisou os fatores que determinam quando e como testemunhos de sobreviventes foram incorporados na maior narrativa do Holocausto, segundo ele um lugar privilegiado na nossa compreensão. Ao explorar as maneiras pelas quais o Holocausto é lembrado, Wieviorka em seu famoso ensaio *The Era of the Witness* também aprofundou nossa compreensão de como o testemunho pode ajudar a definir não só a história do século XX, mas também episódios mais recentes de assassinatos em massa que só agora estão/estariam tornando-se história.

A historiadora francesa compreendeu três fases sucessivas na evolução dos papéis e imagens do testemunho do Holocausto. A primeira fase é marcada pelo testemunho deixado por aqueles que não sobreviveram ao Holocausto, mas conseguiram, no entanto, gravar as suas experiências. A segunda, mais importante, é centrada no julgamento de Eichmann (1961-1962), que para Wieviorka (2006) é o momento quando uma ampla surdez cultural para histórias de sobrevivência foi substituída pela imagem da testemunha como *portador da história* (WIEVIORKA, 2006, p. 30). A autora segue a natureza mutável da testemunha em uma terceira fase, que ela chama de *a era da testemunha*.

Vemos que através do estudo do papel da testemunha e da evolução do testemunho da última guerra, nos convida a refletir: Que é a história? Como será que ela pode reivindicar para alcançar a verdade, ainda que temporariamente? Que perigo esconde o uso do testemunho individual e sua instrumentação política e/ou judiciária? Como tratar com respeito o sofrimento dos outros, mantendo a liberdade de julgamento necessário desenvolver um discurso científico sobre os fatos? Ao contrário de uma opinião "testemunho" generalizada e "história" não coincidem, não têm as mesmas características, embora "essa abundância de testemunhos, sua onipresença hoje no espaço público, quando anteriormente eram confinados em vários arquivos, o historiador confrontado com problemáticas em tudo antigos e novos. (WIEVIORKA, 2006, p. 35)

Assim Annette Wieviorka observou que a demanda social e o testemunho político são amplamente baseados em um estereótipo: o de contato testemunhar como um "sobrevivente"

ou "estranho". O Holocausto, segundo ela (1998), possuía uma nova cena primária ou um segundo mito das origens.

Como uma mistura ou uma tentativa de síntese desses dois estudos, Agamben, que também esteve em contato com os escritos de Wieviorka e Dulong, tentou, de certa forma, estabelecer primeiramente uma problemática estrutural a partir do surgimento do conceito para depois entrar mais especificamente em determinações históricas. Um de seus primeiros enfoques foram, por exemplo, separar clara e conceitualmente as palavras: **testemunhar**, **testemunho** e **testemunha**.

**Testemunho** para ele é:

O sistema das relações entre o dentro e fora da *langue*, entre o dizível e o não dizível em toda a língua – ou seja, entre uma potência de dizer e sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer. (AGAMBEN, p.146, 2008)

A **testemunha** seria “aquela que pode falar por quem não pode falar” (AGAMBEN, p. 147) devido à subjetividade que é conferida ao testemunho. Por conseguinte, o **testemunhar** seria o ato, a atividade que só pode fazer ou consegue fazer aquele que viveu a experiência diretamente, ou seja, uma testemunha absoluta. É necessário ressaltar que Agamben prioriza a ideia de testemunha absoluta para dar ênfase ao seu conceito de *Paradoxo de Levi*, baseado na obra de Primo Levi, que afirma que somente aqueles que não sobreviveram às experiências concentracionárias poderiam ser as testemunhas integrais. Sobre tal aporia, comenta Agamben:

Sentido e sem-sentido desse paradoxo, nessa altura, tornam-se transparentes. O que neles se expressa não é senão a estrutura íntima dual do testemunho como ato de um *autor*, como diferença e integração de uma possibilidade de dizer, de um não-homem e de um homem, de um ser vivo e de um ser que fala. O sujeito do testemunho é constitutivamente cindido, só tendo consciência na desconexão e separação – não sendo, contudo, redutível às mesmas. Isso significa “ser sujeito de uma subjetivação”; por isso, a testemunha, o sujeito ético, é o sujeito que dá testemunho de uma desubjetivação. O fato de não ser possível atribuir o testemunho não é mais que o preço desta cisão, dessa inquebrantável intimidade do mulçumano e da testemunha, de uma impotência e de uma potência do dizer. (AGAMBEN, 2008, p. 151)

Se seguirmos os rastros de Agamben (2008) adiante, podemos nos pautar desde a semântica de Benveniste sobre a *Langue* e a *Parole*, pensando nas ideias entre a língua e o arquivo, daquilo que pode ser dito e o que não pode ser dito. Dessa forma, a autoridade da testemunha está situada no seu posicionamento de *tutor*, não sendo necessário conferir qualquer veracidade ou garantias de veracidade fatural, afirma Agamben:

O testemunho não garante a verdade fatural do enunciado conservado no arquivo, mas a sua não-arquivabilidade, a sua exterioridade com respeito ao arquivo; ou melhor, da sua necessária subtração – enquanto existência de uma língua – tanto perante a memória quanto perante o esquecimento. Por isso mesmo – por ser possível dar testemunho só onde há possibilidade de dizer só haver testemunha onde houver uma desubjetivação – o mulçumano é realmente a testemunha integral e por isso não é possível separar o mulçumano do sobrevivente. (AGAMBEN, 2008, p. 157 – 158)

Aqui, além de refutar a ideia de Primo Levi, Agamben também considera que o que resta dos testemunhos é a língua, não são as comprovações empíricas ou fatuais, a língua é a representação máxima da testemunha. Sendo o testemunho, portanto, não somente uma fonte, ele é a tentativa de se situar numa língua como se ela estivesse morta. Agamben redimensiona, por exemplo, várias abordagens amplamente questionadas pelos historiadores.

A escrita do testemunho não se restringe ao depoimento direto, mas deve passar por elaboração atenta dos recursos de linguagem escolhidos. Um real traumático exposto pode não ser compreendido e, ainda, não ser aceito, quando seu impacto é intolerável. A configuração discursiva pode aumentar a capacidade de preservar o teor do que foi vivido junto à memória do público. A memória do testemunho desconstrói a história oficial, e a presença do estético pode cumprir um papel ético (SELIGMANN, 2003, p. 57). Se o acabamento formal, com recursos de estilização literária, permitir atribuir ao testemunho um efeito mais incisivo na contrariedade ao discurso hegemônico, o valor ético da narração pode justificar a incorporação de componentes artísticos.

Se transferirmos o pressuposto benjaminiano para a análise dos testemunhos de sobreviventes ao holocausto, perceberemos o quanto o testemunho é complexo e está construído sobre um bloqueio diante do mal absoluto e da morte até então desconhecidos (SELIGMANN, 2000). Esse bloqueio representa os limites desse testemunho:

A memória do trauma vive como encapsulada em uma cripta. Ela não conseguiu estabelecer relação com o nosso presente se não por meio de uma hiperliteralidade que não comunica nada, apenas aponta para o evento em si, melhor dizendo para a réplica. (SELIGMANN, 2000, p.18)

Mediante essa perspectiva, o historiador deve debruçar-se sobre esses testemunhos e perceber os limites da representação como uma passagem do registro tradicional para a apresentação (*Darstellung*) e sua (re) inscrição no presente (FRIEDLANDER, 1992). Esse papel se assemelha muito com a *alegoria do trapeiro*, proposta por Benjamin (1994), na qual o historiador deve salvar os cacos do passado sem distinguir os mais valiosos dos aparentemente sem valor. Essa dimensão benjaminiana da rememoração se assemelha às narrativas de Primo Levi. Isto é, narrar para voltar a ser considerado como humano ou para resgatar e registrar o que viveu no *Lager* para que ninguém se esqueça. Segundo Levi, era necessário “levar para o mundo juntamente com a marca gravada na carne, a terrível notícia do que, em Auschwitz, o homem teve coragem de fazer ao homem” (LEVI, 1958, p. 52).

No entanto, mais que uma *categoria testemunhal*, existem duas dimensões fundamentais dessas *estratégias narrativas* que englobam todos os testemunhos: o caráter ético desse testemunho e sua reponsabilidade transferencial.

Sobre o problema da transferencialidade, Dominik LaCapra (2008) estabeleceu uma importante distinção entre trauma e narrativa, que nos permite contextualizar uma dimensão traumática da experiência individual e coletiva relacionada a episódios históricos como genocídios e guerras.

LaCapra proporcionou uma investigação crítica de amplo alcance para o problema do trauma, nomeadamente no que diz respeito aos grandes eventos históricos. Em uma série de ensaios, ele explorou as tentativas teóricas e literária-críticas para chegar a um acordo a respeito do trauma, bem como o papel crucial dos testemunhos – particularmente testemunhos do Holocausto. Ao fazê-lo, adaptou conceitos psicanalíticos para análise histórica e empregou uma crítica sociocultural e política para elucidar o trauma e seus efeitos posteriores na cultura e nas pessoas.

Numa entrevista para o Yad Vaschem<sup>20</sup>, LaCapra explicava claramente a necessidade de esclarecer sua concepção:

Estou, obviamente, tentando levar os conceitos de "*acting-out*" e "*working through*" de Freud e da psicanálise, e depois desenvolvê-los em uma forma que os torna particularmente interessante para utilização em estudos históricos. Isso significa que eu não tento ser ortodoxo como um psicanalista, mas realmente objetivo desenvolver os conceitos de uma forma que envolva problemas significativos históricos. E, para mim, o Holocausto é um dos mais importantes desses problemas. Esse tipo de abordagem tem aplicações em outros lugares, mas é especialmente importante em relação a eventos (ou uma série de eventos) que estão fortemente carregados com emoção e valor, e que sempre trazem para fora uma implicação do observador no observado. Isso é o que eu falo sobre transferência – tentando compreendê-la em um sentido muito amplo, mas de uma maneira que também seja fiel a Freud. O sentido básico de transferência em Freud é um processo de repetição: literalmente, a repetição da cena edipiana mais tarde na vida, a relação entre pai e criança em situações como a do professor/aluno, ou o analista/paciente, em maneiras que podem parecer inadequadas. (LACAPRA, 1998, tradução nossa<sup>21</sup>)

---

<sup>20</sup> Centro de Estudos do Holocausto em Jerusalém. Cornell University. June 9, 1998, Jerusalem-Interviewer: Amos Goldberg.

<sup>21</sup> *I'm obviously trying to take the concepts of "acting-out" and "workingthrough" from Freud and from psychoanalysis, and then developing them in a way that makes them especially interesting for use in historical studies. This means that I don't try to be orthodox as a psychoanalyst, but really aim to develop the concepts in a manner that engages significant historical problems – and for me, the Holocaust is one of the most important of these problems. This kind of approach has applications elsewhere, but it's especially important with respect to events (or a series of events), that are heavily charged with emotion and value, and that always bring out an implication of the observer in the observed. This is what I start talking about as transference – trying to understand it in a very broad sense, but in a way that is also faithful to Freud. The basic sense of transference in Freud is a process of repetition: literally, the repetition of the Oedipal scene in later life, the relationship between parent and child in situations such as that of teacher/student, or analyst/patient, in ways that may seem inappropriate. (LACAPRA, 1998)*

A transferência, portanto, está na forma da escrita, leitura e recepção. Aquele que testemunha, além de escrever, lê seu próprio testemunho, mas precisa pensar que ele será recebido por um leitor ausente de suas experiências. Nesse sentido, segundo o pensamento de LaCapra, as pessoas que passaram por traumas são pessoas com tendências de revivência constante do passado – seja em forma de *flashbacks*, pesadelos ou palavras compulsivamente repetidas.

O que ele chama de necessidade e exemplifica a partir da *transfereencialidade* é a necessidade de *trabalho para a superação* (*Working-through*). Ou seja, é o trabalho desse trauma para um encerramento, uma conclusão.

Na crítica recente (com a qual concordo), há talvez uma tendência a se fixar em *acting-out*, na repetição-compulsão, a vê-la como uma maneira de impedir o fechamento, harmonização, qualquer noção simplista de cura. Mas também, por isso mesmo, para eliminar qualquer possibilidade de *working-through*, ou simplesmente para identificar todos *working-through* como o encerramento, totalização, curar, o domínio completo, de modo que há uma espécie de tudo ou nada no qual é um duplo vínculo: ou a totalização ou o encerramento você resiste; ou *acting-out* a repetição-compulsão, com quase nenhuma outra possibilidades. E muitas vezes política, sendo uma questão de uma espécie de esperança em branco no futuro, uma utopia em branco sobre que você pode dizer nada. E isso muitas vezes associa-se com uma espécie de política apocalíptica. (LACAPRA, 1998)

É a partir desse ponto em específico que se mesclam alguns aspectos fundamentais: primeiramente, o trauma deve ser superado, mas não no sentido de esquecimento, e sim de trabalho contínuo, problematização e correta alocação. Após isso, é necessária uma temporalização do testemunho (traumático para aquele que o constrói). Essa temporalização diz respeito a duas funções básicas: a relação passado e futuro e o uso do testemunho, num sentido ético.

No que se refere ao problema da temporalização do testemunho – que se diz traumático devido à gravidade do evento –, é preciso pontuar que a aceleração do tempo e a preocupação com a perda de sentido do passado e o próprio aumento da capacidade de esquecer têm levado as sociedades contemporâneas a demonstrar grande interesse em recuperar a memória e também a história.

Huyssen tem uma visão realista ao afirmar que é preciso abandonar o discurso conservador da perda e aceitar o deslocamento fundamental nas estruturas de sentimento, experiência e percepção que caracterizam o presente (2000, p. 29). Afinal, dizer que as práticas mnemônicas da contemporaneidade são marcadas pela mercadorização e espetacularização não significa que, inevitavelmente, o passado reste banalizado. Ainda para Huyssen, a olhada para o passado viria para compensar a perda de estabilidade que o indivíduo tem com seu presente,

sendo, portanto, um modo de neutralizar os efeitos de uma inserção excessivamente fluida do indivíduo na sociedade.

É exatamente nesse sentido que se faz pertinente pensar sobre a dimensão ética necessária e atribuída ao testemunho e que se faz tão cara aos novos estudos. Segundo afirma Marcio Seligmann:

O testemunho aporta uma ética da escritura. Partindo-se do pressuposto, hoje em dia banal, que não existe “grau zero da escritura”, ou seja, a literatura está ali onde o sujeito se manifesta na narrativa, não podemos deixar de reconhecer que, por outro lado, o histórico que está na base do testemunho exige uma visão “referencial”, que não reduza o “real” à sua “ficção” literária. Ou seja, o testemunho impõe uma crítica da postura que reduz o mundo ao verbo, assim como solicita uma reflexão sobre os limites e modos de representação. O conceito de testemunho tornou-se uma peça central na teoria literária nas últimas décadas devido à sua capacidade de responder às novas questões (postas também pelos estudos Pós-coloniais) de se pensar um espaço para a escuta (e leitura) da voz (e escritura) daqueles que antes não tinham direito a ela. Daí também este conceito ter um papel central nos estudos de literaturas de minorias. (SELIGMANN, 2006, p. 16)

A ética da cultura diz respeito a vários fatores que envolveram os testemunhos primários e depois os mais aprimorados, entre eles uma preocupação com as problemáticas de minimização, ou seja, exaltar sempre aqueles menores grupos, os que não sobreviverão, sempre uma preocupação com o diferente. Posteriormente, os problemas com a oralidade e escrita, muito bem referenciados por Seligmann quando ele se preocupa que os testemunhos, em sua maioria, são reunião de fragmentos do passado, mas que são transmitidos de duas formas diferentes: oral e escrita. E também a ideia mais fundamental: a ética da representação, tanto na narrativa quando nas repercussões pós-guerra com os tribunais e julgamentos.

Esses três fatores circundam a dimensão ética do testemunho e nos obrigam a pensar sua importância quando pensamos em nos aprofundar sobre uma fundamentação teórico-histórica sobre o testemunho, isto é, compreendemos que o ato de testemunhar aponta para o momento em que a experiência traumática se torna revivida e, nesse sentido, apaga-se a barreira que separa a linguagem da realidade, a ponto de esta assumir a forma de um testemunho. Como presença sem mediação alguma de uma experiência, o testemunho adquire centralidade em nosso regime de historicidade presentista.

A representação ética do testemunho é admitida quando tomamos os testemunhos porque estamos de acordo com o fato de que eles narram o insuportável, a dor extrema, e não pelo fato de eles se originarem de uma experiência direta. Esse reconhecimento funda a sociedade e, nesse aspecto, o conhecimento provido do testemunho é um bem coletivo. Se considerarmos apenas a gravidade das informações, perderemos de vista a dimensão fundamental do ato de testemunhar, ou seja, a transmissão de sentidos dos eventos narrados. Se

considerarmos exclusivamente as informações exibidas, não conseguiremos apreciar com a profundidade exigida os caminhos pelos quais os testemunhos, como instituição, tornam-se um bem coletivo.

Desse modo, podemos aceitar que todo testemunho – mesmo aquele que se apresenta sob a forma de uma narrativa mais rigorosa – é figurativo e esse aspecto não o torna menos objetivo ou verídico. Disso decorre que os sobreviventes de eventos-limite são participantes do esforço coletivo de construção de representações do que ocorreu. O papel dos testemunhos, dessarte, dirige a atenção para as convenções linguísticas e para seu caráter performativo, características que não podem ser percebidas quando as falas dos sobreviventes estão inscritas na lei do arquivo ou no modelo de atestação jurídica. A revelação das atrocidades passadas torna-se, desse modo, um imperativo social e moral, e sua recepção positiva nas sociedades pós-ditadura atestam a aceitação geral dessa premissa. A recordação provocada pelos testemunhos significou, sem dúvida, um aporte importante para a restauração dos laços sociais e comunitários perdidos ou destruídos pela violência do Estado e, ainda, um suporte jurídico para a responsabilização dos seus agentes perpetradores.

Nesse sentido, o que se pergunta é sobre a relevância ética desse testemunho atualmente. O testemunho leva em seu âmago um topos ambíguo, digamos, uma verdade lacunar que o constitui, que é a insuficiência da linguagem que conhecemos para narrar o ocorrido, uma força representativa necessária e impossível ao mesmo tempo, uma potência que toma força na própria impotência para contar uma violência inaudita. Testemunhar em nome dos que morreram seria, além de uma exigência ética ambígua, uma reconciliação com a própria culpa por haver sobrevivido. Levi começou essa discussão quando se debruçara sobre o problema específico da culpa.

A memória assemelhar-se-ia à justiça. O ato de *Zakhor*<sup>22</sup> é escrever a história dos vencidos, destruídos, aniquilados pela marcha da História. O livro sobre a História Judaica e Memória Judaica, escrito por Yosef Hayim Yerushalmi, problematiza a relação dos judeus com o seu próprio passado e o lugar do historiador dentro desse relacionamento. O autor separa a historiografia e memória coletiva, insistindo que uma não pode substituir a outra e ainda afirma que, entre todas as histórias, a do povo judeu foi a mais resistente à secularização, porque, como história nacional, era considerada sagrada e tinha como fator causal a providência divina.

Assim, essa escrita seria responsável por um acerto de contas – pois é na escrita que a História se desenrola –, ela assume o compromisso ético de lembrar para impedir novas

---

<sup>22</sup> Yosef Hayim Yerushalmi. **Zakhor: História Judaica e Memória Judaica**. RJ: Imago Ed., 1992.

catástrofes. Dito isso, evidencia-se a força que o testemunho possui no universo judaico. Cada ato litúrgico judaico é uma testemunha de algo que já aconteceu. Via de regra, testemunha-se algo que seja impressionante, fora do comum, algo excepcional.

O conflito entre o viver e o lembrar existe como um conflito ético: quem sobrevive carrega a responsabilidade da *Zakhor*. O testemunho, portanto, seria a escolha ética do sobrevivente pela justiça, pela crença de que o que aconteceu e que deve ser vingado por meio da palavra. O testemunho, no entanto, nem sempre causa o efeito desejado de solidariedade, pois o que é dito (ainda que não seja à altura dos fatos) também causa um trauma de segundo grau no ouvinte, que não consegue absorver a catástrofe.

A ética da representação do Holocausto, nesse caso, seria subvertida: a justiça não virá pelo realismo fiel, mas por um caminho figurativo, que possa experimentar possibilidades de representação com mais liberdade. Necessitaria trabalhar a realidade, utilizar metáforas e comparações para ampliar a viabilidade de representação de um evento cuja força ofusca e enfraquece a capacidade de pensar. Lançar mão do irracional, do emocional da literatura seria atirar a imaginação do que não se consegue imaginar. Primo Levi se transformou na voz de um narrador externo, que localiza na ficção suas impressões de guerra: uma tentativa de lançar mão da literatura com uma função terapêutica, capaz de permitir a absorção do trauma por uma via mais simbólica, mais livre.

Yerushalmi (1992, p. 115), por sua vez, afirmou que a literatura fez um pacto ético com o testemunho da catástrofe. O estético e o ético se uniram para dar à luz uma representação máxima possível da barbárie. Rancière (2005) aponta para a questão suscitada por defensores de Heidegger de que o Holocausto foi resultado do avanço sem limites das técnicas industriais, e não um ato de potência e ódio contra o povo judeu. Essa seria uma discussão histórica e filosófica que relativiza a carga emocional do evento. Entretanto, a História e a Filosofia têm, ambas, seu compromisso ético, mas não tanto emocional.

Por existir uma enormidade de articulações sobre os testemunhos do Holocausto, cujas reformulações e recriações são necessárias, há de se pensar em clareza de articulações, em objetividade, individuação e direcionamento testemunhal. Porém, um trabalho que se debruce sobre o testemunho não é somente um trabalho histórico, é também um trabalho que perpassa a literatura e a psicanálise, como o trabalho que aqui proponho.

O compromisso ético, portanto, o qual intuimos aqui, está composto por toda a sua carga literal, sua forma escrita e o uso e abuso a partir da escrita testemunhal e também por sua capacidade de restituição memorialística. De que forma ela é feita e como? Aqui, a ética,

segundo minha perspectiva, faz parte de uma relação de memória e consciência, da forma como a memória na escrita é refeita.

Em Freud<sup>23</sup>, por exemplo, a consciência está em luta constante para unificar sua experiência no tempo através da capacidade de síntese da memória. Disso se explica porque a operação fundamental do processo analítico é a rememoração, pois lembrar não é apenas lembrar, coligir imagens de eventos passados como quem abre um arquivo. Rememorar será reinscrever continuamente um passado que nunca passa por completo, que interfere no presente e no futuro (FREUD, 1950).

Para a psicanálise, a memória não é apenas uma faculdade ou função do intelecto através da qual a mente registra, retém e deve lembrar-se de experiências, eventos e objetos. Para ela, a memória tem algo a ver com separação, perda, luto e restituição, trazendo geralmente consigo um sentido de nostalgia, especialmente quando envelhecemos. (LOEWALD, 200, p. 18)

Freud recorreu à transformação da repetição em rememoração através da liquidação da transferência, o que exigiu outra transformação, esta que permite ao paciente passar da neurose ordinária à neurose de transferência, ou seja, um estado intermediário entre a saúde e a vida real que permite a constituição de uma espécie de “doença artificial” mais acessível à intervenção médica (1950). Essa doença artificial é o resultado da atualização transferencial das situações passadas.

Freud afirmava que as construções em análise não seriam simples sugestões, elas teriam verdade objetiva por serem capazes de levar o sujeito a produzir novos processos de rememoração que desenvolvem a construção. Esta estratégia argumentativa ligada à eficácia do processo de desenvolvimento de associações de ideias pode parecer frágil. Afinal, não é apenas uma construção analítica que se demonstra profícua no desenvolvimento de associações de ideias. Por outro lado, sua eficácia poderia estar ligada simplesmente ao reforço de esquemas de socialização do desejo que constituem sujeitos.

Desse modo, o ato testemunhal é uma transferência de sofrimento, uma repetição ou se enquadra na necessidade do não esquecimento para a repetição? Todas as afirmações são verídicas e enquadradas no caráter constitutivo do testemunho e, por isso, as suas determinações são tão fundamentais.

---

<sup>23</sup> FREUD, S. Fragmentos de um caso de Histeria. Imago, 1950.

## CAPÍTULO 2

### A necessidade de uma contraposição: escrita não ordinária e escrita ordinária

Preciso, primeiramente, insistir que a ideia deste trabalho não se trata de mais um estudo histórico e detalhado sobre Auschwitz. Não estou interessada numa narrativa descritiva do que aconteceu ou afirmar que o que aconteceu não faz parte daquilo que pode ser compreensível. O mote está ligado à ideia do uso narrativo específico de três testemunhas que se encontram no nível do que chamamos de *não ordinário*. Kertész, Pahor e Frankl, assim como já supracitados, são sim testemunhos especiais, mas não são os únicos dentro do universo de testemunhos que existem.

Entretanto, se alegamos que os três testemunhos se encontram num nível *não ordinário*, o que significa a escrita ordinária? Existe um cânone testemunhal? Quem são os testemunhos ordinários? O que agrega às testemunhas *não ordinárias* de especial? Todos esses questionamentos são aqui pensados para estabelecer uma dimensão do *diferente*.

O que chamamos aqui de escrita ordinária se estabelece de maneira que se diferencia de uma tipologia de escrita testemunhal sobre as experiências vividas no campo de concentração. Os principais estudos sobre testemunhos entendem que o ato de testemunhar significa: a tentativa de preservar a memória, narrar essa experiência limite e atestar a impossibilidade de dizer o indizível (SILVA, 2008). A indizibilidade, o inacreditável, o horror e todas as alegações de indescritíveis agregadas ao acontecimento do Holocausto são transpassadas pela escrita testemunhal ordinária.

É primordial frisar o porquê e a quem estamos chamando de ordinário. *Ordinário*, em primeira ordem, não está ligado ao comum, fácil e simples, mas sim ao já estudado, esgotado, reeditado e sorvido de explicações. Assim, colocamos nessa ordem as análises sobre os testemunhos de *Simon Wisenthal*, *Paul Celan*, *Ruth Klüger*, *Bruno Bettelheim*, *Elie Wiesel*, *Primo Levi*, *Jean Amery*, *Jorge Semprún*, *Anne Frank*, etc., nos quais a historiografia já se desdobrou em estudos e pesquisas.

Todavia, antes de delimitar o *não ordinário*, gostaria de pontuar que até mesmo dentro dessa categoria que chamamos de *ordinária* existem diferenciações e que o conteúdo diferencial, em sua maioria, está dentro do que chamamos de não ordinário, e não dentro do ordinário. Essa escrita *ordinária* testemunhal é caracterizada, de um lado, pela fragmentação discursiva e a predominância do caos sobre a ordem e do outro, encaixa-se numa ideia de *justa*

*memória*<sup>24</sup> (RICOEUR, 1993), isto é, origina-se da empiria cognitiva e rigor moral, moderação calibrada e solenidade peremptória.

A primeira vertente se enquadra em testemunhos simples de pessoas que não possuíam uma dimensão de “teor testemunhal”, ou seja, não agregam a essa atividade rememorativa uma significação específica ou uma urgência vital, mas simplesmente narram suas memórias com a justificativa de uma história contada pelos próprios personagens que a vivenciaram. Um exemplo dessa qualidade de testemunho é a narrativa de Stanislaw Szmażner, contida em *Inferno em Sobibór* (1963). Em seu livro, Szmażner se dedica a descrever suas memórias num caráter de condenação àqueles que cometeram atrocidades em Sobibór<sup>25</sup>. Sua narrativa é carregada de ódio, angústia e sofrimento, como expomos no excerto de seu testemunho:

O que me aturde é lembrar-me da inominável vergonha por que passou e do intenso drama de consciência que viveu para atingir esses pináculos da humilhação e da apostasia. [...] somente quem viveu o drama pode senti-lo em toda sua extensão. Quem dele não participou deve limitar-se a meditar unicamente sobre sua profundidade e nunca tentar revestir-se com o manto do julgador, porque não se julga aquilo que não se vive. [...] jamais haverá paz e compreensão na terra enquanto não houver a total coexistência religiosa ou, em suma, um só Deus para todos os homens. Se algum dia atingíssemos esse apogeu de maturidade espiritual, desapareciam as guerras motivadas por interesses comerciais ou reivindicações territoriais. O racismo seria banido do globo, e a fome, a miséria e a doença, extintas. A tecnologia estaria integralmente a serviço da humanidade e todas as tendências seriam pacificamente solucionadas em nome do Supremo Criador e da Fraternidade Humana. Chegaríamos então, ao estágio superior da mútua compreensão e eterna paz. (SZMAJZNER, 1963, p. 63-64)

Na verdade, os relatos de Stanislaw parecem corresponder mais à ficção do que à realidade. Sua descrição se diferencia muito da descrição feita por Primo Levi – no sentido de um cuidado com a escrita descritiva e pormenorizada. Ao testemunhar, observa-se uma acuidade que traz ao leitor uma insegurança histórica devido à relação de memória e trauma: como pode um episódio tão traumatizante ser lembrado com tanto primor? De toda forma, seu relato ficou famoso, tornando-se, no final da década de 1980, um filme.

---

<sup>24</sup> A ideia de uma política de justa memória, esboçada por Ricoeur em seu *Memória, História e Esquecimento* (2014), remete-nos à questão moral de relatar o passado sem artifícios encobridores da verdade, obra e testemunho do homem capaz. Sobressai a dimensão da imputabilidade, que compõe a trajetória do homem capaz e que constitui o estágio de consciência de sua responsabilidade perante o outro. O trabalho visa explorar o uso crítico da memória, que permite um descentramento de perspectiva da narrativa individual para possibilitar o enlace com outras narrativas, alcançando o encontro com o outro. Narrativas singulares, pungentes, de vozes que se cruzam para descrever a dor, o horror, o indizível. Ao inscrever a alteridade na identidade, abre-se caminho para o conhecimento do si, do cada qual, do mundo. Busca-se, fundamentalmente, a promoção dos direitos humanos e do direito à memória e à verdade de grupos excluídos das narrativas oficiais construídas para silenciar o grito.

<sup>25</sup> Sobibor foi o segundo campo de trabalho e extermínio criado pelos nazistas através de uma medida chama *Operação Reinhard*. Foi fundado em março de 1942, sob o comando de *Franz Stangl* e abarcava cerca de 700 trabalhadores judeus envolvidos temporariamente no serviço do acampamento. Sobibor durou de abril de 1942 até outubro de 1943 quando o acampamento foi destruído na sequência de uma revolta iniciada pelos presos e extremamente conhecida.

Essa primeira característica, aqui chamada de teor testemunhal e primorosa, está presente em outros tantos devido a sua conexão profícua com a literatura, concedendo a vários testemunhos talvez um caráter mais *legível* do que, por exemplo, relatos com embreados em contextos políticos e econômicos. Outro exemplo, que poderíamos tomar de suporte para elucidar o que aqui chamamos de teor testemunhal pertencente a essa categoria, são os escritos de Jorge Semprún.

Semprún nunca foi um famoso sobrevivente, teve sua obra traduzida, mas de forma pormenorizada. Todavia, carregava em seus escritos essa carga descritiva/literária que o conectava à grande massa testemunhal. Por muito tempo, após sua libertação de Buchenwald, ele identificou o ato de escrita sobre as experiências do campo como uma recordação fúnebre, isto é, de não vida. Por conta disso se manteve em silêncio ao longo de dezoito anos, até ler no jornal sobre a morte de Primo Levi. Segundo relata em *A escrita ou a vida*, a morte de Levi permitiu que ele saísse de seu patamar de “imortalidade” e vislumbasse seu fim. Foi sob essas circunstâncias que Semprún decidiu então testemunhar.

Compreendi que a morte estava de novo no meu futuro, no horizonte do futuro. Desde que voltei de Buchenwald – e mais exatamente ainda: desde que abandonei o projeto de escrever, em Ascona – vivi me distanciando da morte. Ela estava no meu passado, mais longínqua cada dia que passava: como a infância, os primeiros amores, as primeiras leituras. A morte era uma vivência cuja lembrança se esfumava. Eu vivia na imortalidade desenvolva na assombração. Mais tarde, essa sensação se modificou quando publiquei *A grande viagem*. A partir daí a morte ainda estava no passado, mas este deixara de se afastar, de se dissipar. Muito pelo contrário, voltava a ser presente. Eu começava a remontar o curso da minha vida a essa fonte, esse nada originário. De repente o anúncio da morte de Primo Levi, a notícia de seu suicídio, alterava radicalmente a perspectiva. Eu voltava a ser mortal. Talvez não tivesse apenas cinco anos para viver, aqueles que me faltavam para chegar a idade de Primo Levi, mas a morte estava novamente inscrita no meu futuro. Perguntei-me se ainda teria recordações da morte. Ou só pressentimentos, de agora em diante. Se a escrita arrancava Primo Levi do seu passado, se acalmava a sua memória, a mim ela mergulhava mais uma vez na morte, me submergia (SEMPRÚN, 1961, p. 243).

O testemunho de Semprún nos permite visualizar mais do que o horror do holocausto ou o pavor perante a morte; ele nos permite entender como é possível narrar algo de que não se tem conhecimento e, além disso, narrar algo que nega a existência – narrar a morte. Segundo Ricoeur (2007), essa tentativa de uma escrita da vida se expressaria como uma reconciliação com a memória da morte. Ou seja, o enfrentamento da morte só se faria possível através da escrita e da literatura, como necessárias à história.

Não obstante, a tentativa de elaboração de uma concepção de morte necessita ser conduzida por uma especificidade. A despeito da literatura e psicanálise, é imprescindível a História, recorrência mútua dessas ciências, na medida em que cada uma realiza uma narrativa encaminhada segundo seu objeto. A história se mune das ferramentas de ambas, porém

necessita se adequar ao mesmo condicionamento da literatura para conseguir alcançar a profundidade das narrativas testemunhais. Da mesma forma que as relações da memória e a história são claras durante todo o processo de composição narrativa quando se refere ao testemunho de sobreviventes ou mesmo relatos sobre o fato em questão, entendendo que os campos de concentração nessa situação memorial representariam um lugar de sobreviventes que estão submergidos por uma massa indistinta de mortos e moribundos, no qual o sentimento de probabilidade de sua morte próxima é lembrado a todo o momento (SEMPRÚN, 1960).

Nessa sequência, a segunda vertente, aqui qualificada também no conceito de Ricoeur sobre *a justa memória*, congrega a ideia de que Auschwitz, Sobibór, Treblinka ou qualquer experiência concentracionária de extermínio precisa alcançar o significado de *Anamnese* (BARENGHI, 2005). Primo Levi – um dos mais fortes exemplares desse outro eixo dentro do que chamei de ordinário – se concentrou em dois pressupostos: primeiro, a necessidade de recordar uma experiência extrema, que é imposta à consciência deste sobrevivente – e, antes ainda, ao prisioneiro – como uma urgência visceral. E, segundo, superar as barreiras intransponíveis e cognitivas ao longo de sua narração, ou seja, rememorar através de um luto solidário as verdadeiras testemunhas a esse evento, que não são os poucos sobreviventes como ele, mas os muitos que não voltaram do *Lager*. Por isso, há presente em suas narrativas o sentimento de culpa de sobrevivência. E, segundo Barenghi:

O sentimento de dilaceração é inevitável. Por isso, a perspectiva de entendimento não pode ser abandonada ou desprezada. Somente a possibilidade de alcançar êxitos intelectualmente significativos esconjura o risco de que a memória da experiência extrema produza efeitos devastadores na consciência do autobiografado. Somente a perspectiva de conferir um sentido ao acontecido impede que o relato degenera em delírio. Em suma, o conhecimento é a única âncora de salvação, ainda que seja impossível – e justamente porque é impossível. (BARENGHI, 2005, p. 81)

Levi, Semprún, Antelme ou qualquer outro sobrevivente que se enquadra nessa segunda linha dentro do que chamamos de escrita ordinária, tinham consciência de que a escrita sobre uma experiência traumática também é traumática, mas, acima de tudo, ela é vital. Dessa forma, ela possuía dois vieses: a escrita é um desabafo que alivia uma dor inumana experienciada solitariamente e, ao mesmo tempo, prenuncia uma perda de contato com a realidade, na medida em que as memórias narradas são, em sua maioria, incompreensíveis à mente humana.

De fato, somente na década de 1960, depois do *Processo Eichmanm* e com a distância do tempo, aumentou a necessidade coletiva e individual de colocar os traumas da perseguição e do extermínio em palavras e, por outro lado, a capacidade de acolher os relatos. Ainda no início da década de 1980, numa entrevista, Primo Levi respondeu o porquê de muitas pessoas estarem falando naquela época pela primeira vez. Levi fora categórico: “Ninguém nunca lhes

perguntou nada” (LEVI, 2011, p. 55). A própria história editorial de *Se isto é um homem?*, recusado em 1947 pela importante editora Einaudi, assinalava uma surdez evidente que já dez anos mais tarde se atenuaria e gradativamente daria lugar a uma escuta cada vez mais interessada. No imediato pós-guerra e durante muitos anos, portanto, uma vez encontradas as palavras, encontrar um público de ouvintes não se apresentou como algo óbvio.

O título do livro se justifica ao longo de toda a obra, na qual o autor parece se perguntar a todo momento se tanto os prisioneiros do campo de concentração quanto os *Kapos*<sup>26</sup>, são de fato homens, haja vista o alto grau de degeneração da mais profunda e intrínseca humanidade presente em cada um deles. O carrasco perde grande parte da sua humanidade mesmo antes dos prisioneiros judeus, deficientes, homossexuais chegarem aos campos de concentração.

Pode-se entender a obra de Levi, além de todo teor de violência que ela traz de forma implícita em cada momento da narrativa, em cada descrição assustadora e revoltante, como uma narrativa que além do terreno da violência avança para as raías da antropologia na medida em que discute o homem e seu caráter de humanidade e coloca em evidência a relação desse homem com o outro. O Holocausto é o maior exemplo que se tem ao longo da história de ódio e preconceito exacerbado em relação ao outro. É o inverso de qualquer relação de alteridade, é uma situação de exceção em que não há qualquer sombra de respeito ou consciência. O que existe é apenas uma doutrina e uma ideia na qual os homens acreditam cegamente, doutrina que conduz à banalização da violência, ao aniquilamento de almas, ao empilhamento surreal de corpos físicos.

A narrativa é entremeada por ações que envolvem o leitor e, ao mesmo tempo, perturbam-no naquilo que há de mais íntimo em cada indivíduo. O livro de Levi é uma obra literária de fato adicionada de elementos históricos e antropológicos, mas que tem como objetivo principal contar uma história real revestida pelos véus da literatura, seja no que diz respeito à linguagem utilizada, seja no que concerne à construção da própria narrativa.

A partir dessa análise, pensamos juntamente com a declaração de Adorno<sup>27</sup> de que seria impossível fazer poesia após Auschwitz (1955) e que motivou muitos autores a intervir no mérito da questão. A hipótese de que a literatura – ou a arte – permitiria representar e dizer a

---

<sup>26</sup> *Kapo* era um termo usado para certos presos que colaboravam com os nazistas nos guetos e nos campos de concentração em várias posições administrativas mais baixas. A palavra oficial nazista deriva de *Funktionshäftling*, ou “prisioneiro funcionário” (tradução nossa). Os *kapos* recebiam mais privilégios que os presos normais, para quem eram com frequência brutais. Os *kapos* frequentemente eram presos que tinham se oferecido para fazer esse trabalho, na troca para uma sentença reduzida ou uma liberação supervisionada antes da conclusão de sua sentença. Dependendo do campo, os privilégios mudavam, geralmente recebiam melhor alimentação, melhores roupas e um local melhor para dormir.

<sup>27</sup> ADORNO, Theodor. **O que significa elaborar o passado**. In: ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

experiência e o horror do *Lager* é uma questão aberta. O próprio Adorno voltou anos depois ao tema, lançando mais adiante a questão e aproximando-se do mesmo processo que alguns escritores vivenciaram. O filósofo concluiu que “quando a situação não admite mais a arte – era isto que a frase sobre impossibilidade das poesias depois de Auschwitz visava – ela precisa, apesar de tudo, dela.” (ADORNO, 1955, p. 60). Afinal, para esses autores da escrita testemunhal *ordinária*, o que parece evidente é a constante de uma aporia: é impossível representar, mas é imprescindível fazê-lo.

O que significaria, portanto, representar o passado mediante uma dimensão memorialística em um cenário caótico que impossibilita a ordem? Ou seria esse irrepresentável? A gleba de trabalhos sobre o tema foi iniciada antes mesmo por vários filósofos tentando, primariamente, entender o que significaria representar no contexto presente e só assim relegar à dimensão representativa o testemunho como um expoente.

A representação é um preparado mais forte que a verdade. A representação contém a verdade – pense nas afirmações contidas por uma representação histórica, não está contra, mas além da verdade. (ANKERSMIT, 2012, p. 34).

A afirmação de Ankersmith oferecia um ótimo panorama dos problemas que envolveram o conceito de representação, na medida em que se produzia uma escrita do passado, seja científica, seja de cunho rememorativo, e boa parte dos escritos testemunhais possuíam esse teor. Ankersmith relatava que a representação histórica é essencialmente estética, embora a sua adequação possa ser discutida racionalmente, além da necessidade de definir os critérios de adequação representacional e examinar a relação entre esses critérios e juízos de valor. Assim como ele, vários teóricos propuseram várias hipóteses sobre a capacidade representativa da História e da Literatura, tendo em mente os acontecimentos da década de 1940 como exemplaridade desse conceito, por exemplo: Arthur Danto, Hayden White, e Jörn Rüsen e Reinhart Koselleck.

Não obstante, meu objetivo não é expor a história do conceito, mas elucidar sua presença num conjunto de literaturas específicas sobre os testemunhos ordinários e, para além, demarcar que o conceito de representação naquele momento tornar-se-ia um instrumento para constituir sentido ao mundo, confiando na subjetividade e na experiência como condições de possibilidade para a objetividade possível. Tanto se compreendia a representação nesse sentido que até mesmo Ricoeur, em seu *Memória, História e Esquecimento*, debruçou-se também sobre o problema filosófico da representação, bem depois, já no final da década de 1990, fornecendo um aspecto fresco da discussão: como algo do passado pode ser feito novamente presente, ou seja, reapresentado? O que o autor se perguntava era: o que é um ser humano? Em si mesmo como um outro, essa pergunta foi respondida por descrever o ser humano como sendo capaz de

afirmar: eu posso falar, eu posso agir, sou capaz de contar e eu posso me tornar responsável. Todas essas capacidades estão desdobradas sob o horizonte de uma condição histórica para o ser humano.

Alguns anos depois, a fim de atar os pontos abertos sobre todas as discussões acerca de tal tema, em uma conferência realizada em Budapeste, Ricoeur cingia sua definição:

O primeiro enigma em jogo relaciona-se com a própria ideia de representação do passado como memória. Como se vê em Aristóteles, no seu pequeno tratado “Da memória e da reminiscência”, dizia: a memória é “do passado”. Que sentido dar a essa simples preposição “de”? Este: uma recordação surge ao espírito sob a forma de uma imagem que, espontaneamente, se dá como signo de qualquer coisa diferente, realmente ausente, mas que consideramos como tendo existido no passado. Encontram-se reunidos três traços de forma paradoxal: a presença, a ausência, a anterioridade. Para o dizer de outra forma, a imagem-recordação está presente no espírito como alguma coisa que já não está lá, mas esteve. (RICOEUR, 2003, p.1)

Ou seja, para todos esses que escreveram como uma tentativa de rememorar para não esquecer, representar o horror ou dar ao testemunho um teor mais amplo que a verdade, a representação precisaria de hastes mais reforçadas para abarcar toda a dimensão testemunhal que a própria testemunha almeja.

A fragilidade da memória nas histórias nacionais é passível de leituras distintas. Se em determinados países, como na França, o excesso de memória, revelado pelo fenômeno das numerosas comemorações de datas históricas e pelas múltiplas rememorações individuais, pode dar margem a abusos, em contrapartida, em países totalitários, a insuficiência da memória, em razão de sua própria manipulação política, propicia utilizações ideológicas do presente e do futuro desse mesmo passado. Em ambos os casos, os abusos da memória são perceptíveis, como são extremamente visíveis nos testemunhos do Holocausto. Ao lado de um trabalho da lembrança, é extremamente necessário, e até mesmo inevitável, o trabalho do esquecimento, visando um justo equilíbrio da distância temporal. Desse modo, a história se confronta, por um lado com a fragilidade afetiva da memória; por outro, com seus abusos vinculados às manipulações da história.

A esse propósito, por exemplo, Tzvetan Todorov, em *Os abusos da memória* (1992), insiste sobre a indissociabilidade da memória a um trabalho de esquecimento. A memória não se opõe absolutamente ao esquecimento. Os dois termos contrastantes são o esquecimento e a conservação; a memória é, sempre e necessariamente, uma interação entre os dois (TODOROV, 1992). Os abusos da memória estariam ligados diretamente a perturbações e a feridas da identidade dos povos; em outras palavras, às crises identitárias. Tais abusos remetem à confrontação da identidade em relação ao tempo e ao Outro. Ao lado dessas feridas coletivas, em grande parte simbólicas, encontra-se a violência efetiva, cuja presença se manifesta na

fundação das identidades, principalmente coletivas. Essas feridas são assimiladas, na maioria das vezes, em guerras, uma vez que as comunidades históricas se constituíram, em grande parte, por meio de atos violentos. Os acontecimentos fundadores de uma identidade nacional, objeto mesmo de celebrações, pertencem geralmente a essa categoria de ferida coletiva. Associados à manipulação e à instrumentalização da lembrança, os abusos da memória se traduzem, para Ricoeur, pela política abusiva das comemorações das grandes datas, caracterizadas tanto pelas glórias como pelas humilhações.

Se somos incapazes de nos lembrar de tudo, somos ainda mais incapazes de tudo narrar; a ideia de narrativa exaustiva é uma perfeita insensatez. As consequências no que diz respeito à reapropriação do passado histórico são enormes. A ideologização da memória, e todas as espécies de manipulações da mesma ordem, tornaram-se possíveis através das possibilidades de variação que o trabalho de configuração narrativa dos nossos textos oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente no trabalho de configuração: aviltamento, evasão, fuga. Falamos de reapropriação do passado histórico, é preciso falarmos igualmente da privação dos atores do seu poder originário, o de narrarem-se a eles próprios. É difícil destrinçar a responsabilidade pessoal dos atores individuais, dadas pressões sociais que trabalham subterraneamente a memória coletiva. Essa privação é responsável por esta mistura de abuso de memória e de abuso de esquecimento que nos levaram a falar de demasiada memória aqui e de demasiado esquecimento ali. É da responsabilidade do cidadão guardar um justo equilíbrio entre estes dois excessos. (RICOEUR, 2003).

Portanto, esses esquecimentos juntamente com a memória configuram o processo de narrativa, narrativas essas que podem ser manchadas de sofrimentos, dor e excessos. Contudo, é nos excessos que, provavelmente, conseguimos detectar as tentativas de colocação de si em um grupo ou formação identitária que fornecerá condições de permanecer existindo para esse que escreve. Em boa parte dos testemunhos, verifica-se esse processo em ação e, mediante sua evidência, é indispensável pensar como é fundada então essa representação do passado como memória histórica.

Esse testemunho ordinário é, nesse sentido, uma extensão da memória, tomada na sua fase narrativa. Mas só há testemunho quando a narrativa de um acontecimento é publicizada: o indivíduo afirma a alguém que foi testemunha de alguma coisa que teve lugar; a testemunha diz “acreditem ou não em mim, eu estava lá”. O outro recebeu o seu testemunho, escreveu-o e conservou-o. O testemunho é reforçado pela promessa de testemunhar de novo, se necessário; o que implica a fiabilidade da testemunha e dá ao testemunho a gravidade de um sermão. Mas o testemunho é, ao mesmo tempo, o ponto fraco do estabelecer da prova documental. É sempre possível opor os testemunhos uns aos outros, quer no que diz respeito aos fatos relatados, quer no que respeita à fiabilidade das testemunhas.

Destarte, quero estabelecer que os testemunhos e todas as suas análises são o pontapé que faltava para a discussão de várias questões, tais como: o problema do mal, o problema do

esquecimento e da necessidade de lembrança para a não repetição de tal evento, a definição da ideia de catástrofe, as relações entre história e literatura, história e memória, entre várias outras. Na extensa historiografia latino-americana, esses temas são demasiadamente discutidos e poderíamos citar uma longa lista de trabalhos sobre<sup>28</sup>. Contudo, gostaria somente de elucidar alguns pontos importantes que nos fornecerão alicerce para a diferenciação do *não ordinário*.

Essas alterações que aparecem nas discussões de historiadores latino-americanos delongam-se basicamente sobre alguns pontos imperativos, mas, por vezes, já esgotados. Isto é: 1. como o testemunho possui inerente a si a necessidade de narrar e os limites dessa narração; 2. pensar a noção de testemunho sempre está acompanhado da noção de trauma; 3. a categoria de testemunho surge como uma nova possibilidade de articulação entre o histórico e o testemunhal; 4. os problemas advindos da ética do testemunho: da abertura total para a escuta da palavra/signo do sobrevivente; 5. as relações dicotômicas e urgentes sobre lembrar/esquecer – memória/história; 6. os perigos de testemunhar-se um excesso de realidade e o próprio testemunho, enquanto narração, congrega à testemunha uma falta e ao mesmo tempo a linguagem que o perscruta é, antes de mais nada, o traço de uma falta, de uma ausência; 7. o choque e o trauma são partes integrantes da vida moderna para aquele que testemunha; 8. os testemunhos foram feitos por uma espécie de obrigação moral para com os emudecidos ou, então, para livrá-los de sua memória; 9. e, por último, o problema de que toda escritura do passado é uma (re) inscrição penosa e nunca total.

É visível a extenuação dos problemas e estudos sobre esses testemunhos, pede-se, porém, urgentemente, um novo olhar para essa categoria que já é parte importante da história e da literatura, essas relações estão postas e trabalhadas de forma primorosa e agora é imperioso refletir no que advém desses estudos, o que uma geração que viveu essas experiências (testemunhas originais) pode ensinar, trazer e esclarecer à próxima. O que concebe as reflexões atuais sobre um acontecimento que já completa seus setenta anos, mas ainda não foi deglutido

---

<sup>28</sup> SELIGMANN-Silva, M. **História, memória, literatura**. O testemunho na era das catástrofes. 2003.

LANZMANN, C. **Vozes e faces do holocausto**. 1985.

HARTOG, F. **Evidência da História. O que os historiadores veem**. 2011.

SELIGMANN-SILVA, M. **Escritas da violência**. 2012.

SELIGMANN-SILVA, M. **Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção**, in: Revista Letras, n. 16, janeiro/junho (UFSM - Centro de Artes e Letras - Mestrado em Letras, dossiê: literatura, violência e direitos humanos), 1998.

OLINTO, H; SCHOLLHAMMER, K. **Literatura e Realidade**. 2011.

FRIEDLÄNDER, S. **Alemanha nazista e os judeus. Os anos de extermínio, 1939-1945**. 2007.

LANDSBERG, P. **Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios**. 2009.

FRIEDLÄNDER, S. **Proibing the limits of Representation. Nazism and “final solution”**. 1992.

BARENGHI, M. **A memória da ofensa**. Novos estudos 73. Novembro, 2005.

NETROVSKY, A.; SELIGMANN, M. **Catástrofe e Representação**. São Paulo Escuta: 2000.

por muitos e que ainda pensam a respeito somente colocando o Holocausto e seus testemunhos num campo do *sombrio*, suscitando os problemas de uma consciência de culpa e trazendo discussões políticas e sociais.

Todos os três sobreviventes que aqui abordo conseguiram se estabelecer proeminentemente em atividades civis, antes e depois de sua experiência concentracionária, criando formas de existirem pós-holocausto, muitas vezes utilizando a escrita como instrumento. Imprescindível é entender que o trabalho com estes testemunhos, em específico, relaciona-se diretamente com os problemas de escrever a história da diferença, ou seja, a história da designação do outro. Isto é, os historiadores deparam-se com o problema de lidar com experiências alheias, algumas traumáticas, às vezes truncadas, às vezes falsas ou imaginativas e com todas as possibilidades de um relato que envolve uma atividade de rememoração pode possuir.

Entendemos que a experiência não é a evidência legitimadora que fundamenta o conhecido, mas sim o que procuramos explicar sobre o conhecimento que é apresentado. Essas teorias e pontos de questionamentos supracitados são apresentados por grande parte desses estudos testemunhais desde 1945, objetivando tornar visível a experiência sem a sua devida historização e uma reflexão presente que ela produz, anteparando a análise dos funcionamentos desse sistema e de sua historicidade.

É necessário abrir novas possibilidades, tornar esse movimento que engloba a todos visível, quebrando seu silêncio e liberando novas versões de conhecimento para que a escrita testemunhal exerça seu real papel: a reprodução, a transmissão e a comunicação do conhecimento adquirido por meio de uma experiência visual (que seria a origem desse saber), permitindo conjecturações futuras sobre as situações políticas, sociais e o uso dessas narrativas de forma única e necessária para a História.

Quando chamamos à cena o conceito de **escrita ordinária**, portanto, estamos referenciando diretamente aos estudos que foram dedicados a estes testemunhos, elevando-os às qualidades de proeminentes, fundamentais, substanciais e representativos de uma porção de acontecimentos que foram colocados num patamar de extraordinário. É nesse aspecto, por exemplo, que Seligmann recoloca a literatura de testemunho:

O testemunho deve ser compreendido tanto no seu sentido jurídico e de testemunho histórico – a qual *testimonia* tradicionalmente se remete nos estudos literários – como também no sentido de sobreviver, de ter passado por um evento limite, radical, passagem essa que foi um também “*atravessar a morte*”, que problematizo a linguagem e o real. De modo mais sutil – e talvez difícil de compreender – falamos também de um teor testemunhal da literatura de um modo geral que se torna mais explícito nas obras nascidas de quem tem por tema eventos limites. Nesse sentido, a literatura do século XX – era das catástrofes e genocídio – ilumina retrospectivamente a história da literatura, destacando esse elemento testemunhal das obras. (SELIGMANN, 2003, p.12) (grifo do autor)

Ao suscitar isso, o autor designa as passagens que sobreviventes como Jorge Semprún descreveram sobre a ideia de que teriam *sobrevivido à morte*:

Era excitante imaginar que, daqui para frente, o fato de envelhecer, a contar desse dia de abril fabuloso, não ia me aproximar da morte, mas, muito pelo contrário, me afastar. Talvez eu não tivesse pura e simplesmente sobrevivido à morte, mas tivesse ressuscitado dela: talvez eu fosse imortal, daqui para frente. Um surgir ilimitado, quando nada, como se eu tivesse nadado no rio *Estige* até a outra margem. Eu não estava apenas seguro de estar vivo, estava convencido de ser imortal. A salvo, em todo o caso. Tudo me acontecera, nada mais podia me suceder. Nada a não ser a vida, para ser mordida com todas as forças. Foi com essa certeza que atravessei, mais tarde, dez anos de clandestinidade na Europa. Quando, por que e como a morte deixou de estar no passado, no meu passado cada vez mais longínquo. Quando e por que, por ocasião de que episódio, ela voltou a surgir no meu futuro, inevitável e sorrateira. [...] Mas, por vezes, a certeza de ter atravessado a morte dissipava-se, mostrava seu avesso nefasto. [...] vinha-me então a impressão aterradora e nítida de viver apenas em sonho. De ser eu mesmo um sonho. Antes de morrer em *Buchenwald*, antes de partir em fumaça sobre a colina de *Ettersberg*, eu teria tido esse sonho de uma vida futura na qual eu me encarnaria por equívoco. (SEMPRUN, 1995, p. 24-25)

A reflexão de Seligmann é conhecida e reconhecida como, sem dúvida alguma, fundamental para o desenvolvimento dos estudos testemunhais, mas o que quero chamar à contenda é o avanço dessa ideia, a necessidade de estudos e análises que vão para além desses juízos sobre a sobrevivência, da necessidade testemunhal, etc. Pensar a efervescência de escritos testemunhais de caráter crítico na década de 1990, numa Alemanha recém-reconstruída e reunificada, com novas políticas integracionais, leva-nos a questionar o porquê de os membros dessa categoria literária testemunhal usarem conscientemente seus escritos para pensar, entre tantas outras questões, por que uma Europa que, mesmo reunificada, é marcada pelo pavor da lembrança, dos monumentos ao Holocausto e não consegue se livrar do seu estigma nazista?

Essas discussões com referências ao presente cenário sociopolítico Europeu são preocupações centrais de Kertész, Pahor e Frankl. E, nesse sentido, eles nos apresentam novas

relações com a escrita testemunhal, novas perguntas e, mais importante, uma nova forma de escrever seu testemunho sobre a catástrofe investida às classes minoritárias – em específico para o presente estudo, os judeus – durante a Segunda Guerra Mundial.

Ao definir como basilar a ideia de que esses três expoentes testemunhais concatenam uma **escrita não ordinária**, gostaria de explicar os fatores que justificam tal qualificação e pretendo focar-me sobre eles: o ato de escrever como fundamental e vital para eles, o diálogo cultural que estabelecem de forma primorosa, os seus reconhecimentos no próprio cenário que os abrigaram e como eles, com a extensão e tensão temporal que os cercam, impetram à memória e à escrita um novo significado sobre essa sobreposição histórica que os atordoam.

Desta feita, é basilar abordar a importância da escrita que se revela imbricada com o diálogo cultural, que, a propósito, todos as três testemunhas conseguiram estabelecer. Diálogo esse que, por sua vez, está intimamente conectado com o período histórico em que eles escreveram suas obras. Tanto Pahor, Kertész quanto Frankl são escritores da década de 1970, mas têm suas obras publicadas somente em finais da década de 1980 e 1990, período esse em que a Europa e sua região oriental sofrem com a falta de democracia, o atraso econômico e uma profunda crise nas repúblicas soviéticas, até então em início de um colapso. Além da falta de concorrência, dos baixos salários e da falta de produtos, a grave crise econômica atingiu não somente a ainda RDA (República Democrática Alemã), mas sim todos os países com intervenção socialista.

Quando então no começo da década de 1990, Gorbachev implementara a *Glasnost* e a *Perestroika* numa tentativa de reestruturação econômica, a União Soviética se preparava para destronar o socialismo como política e proceder a economia de mercado capitalista, com mais abertura política e democrática. Assim, as diversas repúblicas que compunham a União Soviética foram retomando sua independência política, inclusive países como a Hungria, Itália e Áustria. Todavia, foi somente em meados da década de 1990, sem a pressão soviética, que essas conseguiram implementar mudanças políticas e econômicas no sentido do retorno da democracia e engajamento na economia de mercado.

Essa extensão e tensão temporal que atordoam não somente o cenário político e econômico como também a memória social da população perpassa claramente a escrita deles. É necessário perceber que esses atores históricos estão num cenário de uma mudança política que afetou toda uma estrutura Europeia saída de uma Segunda Guerra Mundial dentro dos limites do Nacional-Socialismo e depois “liberta” pelo comunismo. Hannah Arendt descreveu de forma primorosa o que representava essa transição em seu prefácio das *Origens do Totalitarismo*,

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas potências que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou. Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a evolução dos fenômenos — entre eles o que resulta no problema de refugiados, gente destituída de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita. Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio — forças que pareceriam insanas se fossem medidas pelos padrões dos séculos anteriores. É como se a humanidade se houvesse dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e que julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida. A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. Mesmo quando aparentemente melhor preservada, o que ocorre em certas partes do mundo, essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta do século XX, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores. Incomensurável esperança, entremeada com indescritível temor, parece corresponder melhor a esses acontecimentos que o juízo equilibrado e o discernimento comedido. Mas os eventos fundamentais do nosso tempo preocupam do mesmo modo os que acreditam na ruína final e os que se entregam ao otimismo temerário. (ARENDT, 1973, p. 5)

O ponto de ruptura que ela acreditava que a sociedade vivera é visível nos escritos que qualificamos como **escrita não ordinária**. Quando Arendt falava sobre a imprevisibilidade do futuro, da dependência de forças políticas e o temor que sofremos de um futuro, ela se referia aos acontecimentos durante a Segunda Guerra e como afetaram as pessoas que por eles passaram. Todavia, a própria alertara dos perigos de um otimismo temerário, que estaria presente em alguns clássicos testemunhais como, por exemplo, os de Elie Wiesel, Semprún, entre outros.

A escrita que chamamos de **não ordinária** não está centrada em fornecer esperanças de superação para o futuro, mas sim capacitar o crescimento com a experiência transcorrida e alocá-la em seu devido lugar no passado. O que é consequente das experiências carece ser tomado como presente e futuro e, ao perceber que a análise de uma extensão temporal é

devidamente elaborada, denomina-se a literatura testemunhal com caráter específico e problematiza todo um contexto histórico.

Tomamos como exemplo as relações profissionais de Kertész e Pahor com seus escritos. Ambos são literatos, a escrita os toma por completo e os formou como pessoas, ou seja, estabeleceram suas identidades antes mesmos das experiências concentracionárias. Dessarte, se adotarmos a argumentação de Walter Benjamin, por exemplo, sobre como se dá o início de uma análise da relação da escrita com experiência e vivência, precisamos pensar que, segundo o filósofo, a *Erfahrung* (experiência) cedeu lugar à *Erlebnis* (vivência), o que implicou em um esvaziamento do compartilhar, isto é, da transmissão como constituinte do que foi vivido (BENJAMIN, 1944). Benjamin ressaltou esse argumento na passagem da tradição oral à escrita e, nesse sentido, algo se perdia nessa passagem, segundo o filósofo:

Há um fator intransponível na voz e na enunciação que é suprimido na escrita, sobretudo em suas formas modernas, na imprensa e no romance. Porém, para além da mudança no suporte material (da voz à escrita), o autor propôs uma crítica cultural implicando os meios de produção e de circulação de valores na sociedade moderna (BENJAMIN, 1944, p. 120).

Um pouco posteriormente, porém, em um texto intitulado *Experiência e Pobreza* (1933), Benjamin se pôs criticamente sobre o ponto central não ser uma abertura da experiência, mas precisamente o seu oposto: uma retração da experiência a qual lhe confere um caráter incipiente, pobre e exaurido (Benjamin, 1933). A *decadência da experiência*, como conceituou o filósofo (Benjamin, 1933, p. 731), prendeu-se com a crise da transmissão que interrompia a continuidade do saber e das memórias. Benjamin identificou claramente esse fenômeno na I Guerra Mundial, ou seja, esse evento monstruoso no qual a experiência subitamente se arruinou. Os soldados que regressaram em silêncio da guerra e o mundo que calou-se estacando a transmissão da experiência de pai para filho. A pobreza da experiência significa que os homens têm de começar de novo sendo, por esse motivo, uma experiência esvaziada.

O indivíduo moderno “é como um recém-nascido nas fraldas sujas do presente” (BENJAMIN, 1933, p. 733), afirmou Benjamin para legitimar o caráter vazio que a experiência adquiria. O empobrecimento da experiência traduziu-se na carência de uma temporalidade que permitia inscrever várias gerações numa múnica da formação válida para toda a sociedade. Benjamin relacionou o crescente empobrecimento da experiência com o declínio da comunicabilidade da experiência. A faculdade de transmitir e partilhar experiências através da comunicação foi particularmente afetada.

A arte de narrar está em extinção. É cada vez mais raro encontrar pessoas que saibam narrar qualquer coisa com correção [...]. É como se uma capacidade que nos parecia inalienável, a mais segura de todas, nos tivesse sido tirada: a capacidade de trocar experiências. (BENJAMIN, 1992, p. 27)

A teoria de Benjamin – que não chegou a ver o pós-guerra em 1945, mas que já previa seus desdobramentos – sobre o empobrecimento da experiência e a dificuldade de transmissão, escrita e oral, foi ainda fomento para a discussão das relações da escrita sobre uma experiência vivenciada, que era carregada, porém, de incompreensão. O que era preciso naquele momento – para os literatos de uma escrita **não ordinária** – era apurar a linguagem para que ela não caísse num mutismo e redundância, já existente, e que conseguisse abarcar a experiência e relocasse o acontecimento para o presente e futuro. Dessa forma, a linguagem precisaria ser alterada, aperfeiçoada e trazida para um nível crítico, seja político, social ou econômico.

Emergia nesse momento, a partir dessa necessidade de uma linguagem ser alterada, uma crise em que teria como centro a História e a Literatura. Como concatenar ambas? Era claro que tanto na História quanto na linguagem que expressava os acontecimentos e os relatos advindos de tal surgia a angústia de um mundo instável e todas as derivações que essa afirmativa acarretava consigo. Peter Bergman e Thomas Luckmann foram categóricos ao afirmar que:

Não poderia ser que estivéssemos ouvindo a última repetição de um velho lamento? Não seria a queixa que expressa a angústia que sempre afligiu a humanidade diante de um mundo tornado instável? Seria a velha queixa de que a vida humana é uma vida para a morte? Seria a voz da dúvida de que esta vida poderia encontrar seu sentido numa história transcendente da salvação? Ou este desespero nasce da falta desse sentido? (BERGER; LUCKMANN, 2005, p.13)

O que eles chamaram de falta de sentido se ligava a essa necessidade de algo que faltava, e que, no mesmo eixo, Chartier também já havia entendido como um “diagnóstico que denota a grande mutação que representa o desaparecimento dos modelos de compreensão, dos princípios de inteligibilidade que foram de modo geral aceitos pelos historiadores a partir dos anos 60” (CHARTIER, 1994, p. 97).

Nesse momento é que se inicia o surgimento de uma diferenciação do discurso histórico e ficcional, e, portanto, conjectura as relações da História com a Literatura e os problemas das interpretações e carências de orientação. O que faz de nossa arguição ponto de encontro para a qualificação da escrita **não ordinária** como provedora de orientação, isto é, ela conjuga sentido para a vida. Essa função que, por sua vez, deveria ser função básica de toda narrativa precisava nesse momento crítico ser vista como atribuidora de sentido, que, por conseguinte, correlacionasse o significado da facticidade do passado com os problemas de orientação do presente (RÜSEN, 2005). A atividade de escrita histórica consistiria, portanto, na tarefa realizada pelos homens de olharem e voltarem ao passado, a fim de poderem ir à frente em seu agir, tornando o futuro esperável.

Esse resgate do passado pela lembrança histórica possibilita que sejam clarificados os seus efeitos no presente e, ao mesmo tempo, estimula uma extensão da consciência subjetiva da historicidade, pela qual o agir e o sofrer humanos se deixam orientar. Rüsen afirma que esse exercício de rememoração do passado, tipicamente humano, mesmo sendo realizado no presente, não significa que o homem esteve ou está consciente da historicidade desse passado (RÜSEN, 2003, p. 10).

Visivelmente nessa linha, estão Pahor, Kertész e Frankl em diversos contextos culturais, fomentados por um agir carregado de experiências passadas. Realizaram em suas escritas o que o teórico alemão chamou de trabalho interpretativo da consciência histórica (RÜSEN, 2001).

A consciência histórica não é algo que os homens podem ter ou não – ela é algo universalmente humano, dada necessariamente junto com a intencionalidade da vida prática dos homens. A consciência histórica enraíza-se, pois, na historicidade intrínseca à própria vida humana prática. Essa historicidade consiste no fato de que os homens, no diálogo com a natureza, com os demais homens e consigo mesmos, acerca do que sejam eles próprios e seu mundo, têm metas que vão além do que é o caso (RÜSEN, 2001, p. 71)

Essa consciência histórica implica ao indivíduo — que existe enquanto indivíduo somente em grupo — que a percepção e a significação do tempo só podem ser coletivas. Ao agir, o ator histórico já se baseia em um passado que se oferece a ser lembrado e considerado sem mediação da narrativa, “antes do trabalho interpretativo da consciência histórica, um conjunto de elementos em que o passado não é consciente como passado, mas vale como presente puro e simples, na atemporalidade do óbvio” (RÜSEN, 2001, p. 78).

Deste modo, conclui:

O trabalho interpretativo da consciência histórica e seu produto, a estrutura cognitiva chamada “história”, é concretamente manifestada na cultura histórica de uma sociedade. A cultura histórica é multidimensional, como todas as outras culturas. Ela tem expressões morais, pedagógicas, políticas e retóricas; sua substância cognitiva é sempre o conhecimento do *wie es eigentlich gewesen* (como realmente aconteceu). (RÜSEN, 2009, p. 6)

Esse trabalho de interpretação histórica baseada numa determinação de indivíduo existente somente enquanto participante de uma coletividade remete aqui — no caso específico de nossas fontes — numa linguagem com certos quadros de significação histórica, intencionalmente contextualizados. Isto é, são eles (Pahor, Frankl e Kertész) indivíduos, literatos e cientistas, sobreviventes aos campos de concentração nazista e, acima de tudo, judeus. O enquadramento religioso é fundamental, pois os agrega não só dentro da comunidade judaica, mas também numa escrita própria influenciada por essa cultura.

Chamamos de enquadramento religioso o contorno em que a cultura judaica foi elaborada e em consequência do que eles passaram, além também de como enxergam o mundo

e sua forma de representá-lo. Um exemplo elucidativo é o *Yom HaShoa*, dia memorial judaico, logo após *Pêssach* no calendário judaico. O *Yom HaShoa* é um luto observado dos judeus por terem sido sempre odiados devido as suas diferenças. A declaração clássica é a frase de *Haman* ao rei *Achasueru* no Livro de Esther, que há um povo espalhado entre as nações “que se mantém separado; seus costumes são diferentes daqueles de todos os outros povos” (Esther 3:8).

O pensamento judaico, distinto do mítico, está impregnado de historicidade, mas também de sacralidade. A narrativa dos acontecimentos bíblicos é a história sagrada dos judeus, contada na Torá (Pentateuco), lida e relida nos rituais da sinagoga, prática que assegura seu não esquecimento. O ritual possibilita que aquela história se mantenha viva. Isto é, mesmo antes do Holocausto, a tradição do luto, não esquecimento das injúrias anteriores, já era tradição judaica. O Holocausto exacerba esse dia da lembrança concedendo aos judeus o Dia Memorial do Holocausto, que marca o 70º aniversário da libertação de Auschwitz, consolidando novamente em sua história o massacre e perseguição.

Uma nova percepção dos eventos históricos não foi o resultado de especulação filosófica, mas da natureza peculiar da fé israelita. Emergiu da compreensão intuitiva e revolucionária de Deus e foi refinada através de experiências históricas profundamente vivenciadas. Dessa forma, surge a compreensão e as consequências são claramente manifestadas em retrospecto.

O historiador judaico Yossef Haym Yerushalmi, em seu livro *Zakhor*, elaborou a ideia de que o judaísmo se assenta no imperativo de lembrar. Ele mesmo aponta que o verbo reaparece na Bíblia, em suas várias modalidades e tempos, geralmente tendo como tema Israel ou Deus uma vez que a memória está a serviço de ambos (1992). Os historiadores Jacques Le Goff e Pierre Nora também retomaram essa marca distintiva do povo judaico. “O povo hebreu é o povo da memória por excelência” (Le Goff, 2003, p. 435) e, conseguinte, Nora: “Pensemos nos judeus, confinados na fidelidade cotidiana ao ritual da tradição. Sua constituição em 'povo da memória' excluía uma preocupação com a história, até que sua abertura para o mundo moderno lhes impôs a necessidade de historiadores” (1993, p. 9).

Podemos, então, afirmar que a memória judaica se trata de uma memória coletiva, a qual se organiza segundo vivências em vários momentos da história social no interior das quais circula e se constitui, ao mesmo tempo, a identidade individual dos locutores. Essa memória não é inata nem depositada como um tesouro no espírito individual, mas depende da experiência e do contexto, o que implica que o discurso não se inscreve unicamente na competência individual e intencional dos sujeitos falantes, mas de uma visão coletiva de que o passado não está mais ali, como um modelo imóvel, ao qual seria preciso conformar-se, mas sim que o

presente é uma reconstrução do passado a ele, adaptando imagens, fatos, crenças às necessidades do presente.

É evidente o *a priori* de uma memória coletiva judaica formada pelos que estão imersos nessa cultura, mas também que vai além de uma formação identitária, ou seja, são intelectuais que experienciaram um processo traumático e que fizeram de seus escritos uma possibilidade futura de reconstrução e crítica política, econômica e social. Dessa forma, se compreendermos a necessidade da memória coletiva tanto no aspecto cultural quanto na sua relação com a lembrança de uma experiência traumática vivida em conjunto devido a sua religiosidade, podemos começar a entender a especificidade que agregamos a Pahor, Kertész e Frankl.

Os alicerces de todo o início dessas discussões estão diretamente ligados com o mote principal deste trabalho, Holocausto Judaico e os testemunhos utilizados como fonte e que refletem essas teorias memorialísticas. Tanto Paul Ricoeur quanto Maurice Halbwachs determinaram uma diferenciação de características fundamentais do conceito de memória: a diferenciação de lembrar e recordar, os abusos dessas categorias e a existência de uma memória que é coletiva e/ou individual.

Pode-se pensar em uma dimensão de memória que ultrapassa o plano individual, considerando que as memórias de um indivíduo nunca são só suas e que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade. Ou seja, se as memórias são construções dos grupos sociais, são eles que determinam o que é memorável e os lugares onde essa memória será preservada (HALBWACHS, 2006). A Memória poderia se traduzir como as reminiscências do passado que afloram no pensamento de cada um, no momento presente, ou ainda como a capacidade de armazenar dados ou informações referentes a fatos vividos no passado.

Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, [...] este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e [...] este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. Dessas combinações, algumas são extremamente complexas. É por isso que não depende de nós fazê-las reaparecer. É preciso confiar no acaso, aguardar que muitos sistemas de ondas, nos meios sociais onde nos deslocamos materialmente ou em pensamento, se cruzem de novo e façam vibrar da mesma maneira que outrora o aparelho registrador que é nossa consciência individual. (HALBWACHS, 2006, p. 51)

Considerando primeiramente o caráter psicológico da memória, é clara a ideia de que se *lembrar* de algo requer a existência de um acontecimento e de um ator. Nessa perspectiva, temos a noção individual de memória, na medida em que entendemos que é preciso haver uma pessoa que participou do fato, seja como ouvinte ou como ator, que se lembre daquele fato e que possa relatá-lo e guardá-lo. Temos, então, a noção de memória como faculdade de armazenamento de informações e classificada por Halbwachs como *memória individual*. Dessa

ideia, surge a afirmação de que é preciso que haja um testemunho para que um fato se perpetue e se torne memória para um grupo.

A esse testemunho, segundo Halbwachs, recorremos “para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já tivemos alguma informação” (HALBWACHS, 2006, p. 29). Ainda de acordo com o autor, “o primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso” (HALBWACHS, 2006, p. 29). A relação entre o testemunho do *eu* e o testemunho do *outro* deve ser harmoniosa, no sentido de que ambos devem se entender como fazendo parte de um mesmo grupo e o evento vivido e recordado deve ser comum aos membros desse grupo.

Fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos pareçam obscuras. Ora, a primeira testemunha, à qual podemos sempre apelar, é a nós próprios. Se o que vemos hoje tivesse que tomar lugar dentro do quadro de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptariam ao conjunto de nossas percepções atuais. Tudo se passa como se confrontássemos vários depoimentos. (HALBWACHS, 2006, p. 26)

Os estudos empreendidos por Halbwachs trazem, portanto, uma nova vertente para a noção de memória e apresenta os quadros sociais que compõem a memória. Para ele, mesmo que aparentemente particular, a memória remeta a um grupo, o indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, já que “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, mesmo que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 2006, p. 30).

A duração de uma memória está limitada à duração da memória do grupo. Isso significa dizer que há a necessidade de preservação de elos entre os integrantes de um grupo para que a sua memória permaneça. Como, por exemplo, as lembranças que podem ser retomadas a respeito de uma turma escolar, do ponto de vista do professor e dos alunos. Enquanto os alunos têm uma facilidade maior de se lembrarem de momentos vividos na referida turma e destacarem sempre a presença do professor, este, por não fazer parte apenas daquele grupo específico (uma turma), por viver experiências semelhantes com outros grupos e por estar menos envolvido do que os alunos no grupo em que ambos faziam parte, não recupera facilmente a mesma lembrança.

Para que uma lembrança seja reconhecida e reconstruída, os atores sociais precisam buscar marcas de proximidade que a eles permitam continuar fazendo parte de um mesmo grupo, dividindo as mesmas recordações. Se isso não acontece, segundo Halbwachs, pode-se dizer que desaparece uma memória coletiva:

Que importa que os outros estejam ainda dominados por um sentimento que outrora experimentei com eles e que já não tenho? Não posso mais despertá-lo em mim porque há muito tempo não há mais nada em comum entre mim e meus antigos companheiros. Não é culpa da minha memória nem da memória deles. Desapareceu uma memória coletiva mais ampla, que ao mesmo tempo compreendia a minha e a deles (HALBWACHS, 2006, p. 39-40).

A continuidade desses quadros de lembranças que atuam sobre os indivíduos em diferentes circunstâncias é o que permite a rememoração e fortalece a memória coletiva, na medida em que se define o que ele deve *lembrar e/ou esquecer*. No processo de *recordar/rememorar*, está novamente em dupla ação a memória individual e a memória coletiva, pois se “a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo” (HALBWACHS, 2006, p. 69).

Quanto mais inseridos se fazem em um grupo, mais condições terão os indivíduos de recuperarem as suas memórias como também de contribuírem para a recuperação e perpetuação da memória do grupo, sempre numa relação de complementaridade, sendo diversos os fatores que contribuem para que uma lembrança venha à tona, seja individualmente ou em grupo. Na recorrência a essa memória, muitas vezes é necessário retornar ao momento do fato ocorrido e, nesse retorno, identificar, além das pessoas envolvidas, o momento em que aqueles fatos ocorreram. É nessa caracterização memorialística, estabelecida por Halbwachs, que a escrita da história era possibilitada, mas era necessário diferenciá-la da memória.

Paul Ricoeur entendia que o objeto memória enquadra-se no chamado momento memorial atual que a França passava, marcado pelas *rememorações* subjetivas e pelas comemorações sociais. Inspirando-se em análises filosóficas de Santo Agostinho e psicanalíticas de Freud, Ricoeur questionou situações contrastadas, presentes, muitas vezes, na prática dos analistas da memória e que dizem respeito ao trabalho da lembrança e do luto.

Confrontadas por vários autores, essas situações traduzem, em geral, os traumas da memória (individual e coletiva) em relação a determinados acontecimentos históricos.

Se não há lembranças que reapareçam sem que de alguma forma seja possível relacioná-las a um grupo, por que o acontecimento que elas reproduzem foi percebido por nós no momento em que estávamos sozinhos, cuja imagem não esteja no pensamento de nenhum conjunto de indivíduos, algo que recordaremos nos situando em um ponto de vista que somente pode ser o nosso? Na base de qualquer lembrança haveria o chamamento a um estado de consciência puramente individual que chamamos de intuição sensível. (RICOEUR, 2006, p. 42)

Um primeiro ponto em relação às questões memorialísticas concernia às situações de escassez da memória sobre um momento sombrio da história nacional, delimitando um excesso de memória. Em outras palavras, esse **passado que não quer passar** torna-se, então, uma obsessão historiográfica do presente. A segunda dificuldade refere-se, ao contrário, à negação dos momentos mais traumáticos do passado, sintoma de patologias coletivas ou individuais da memória, que se traduzem não pelo esquecimento, mas pelo silêncio. Essa situação se manifestou notadamente em relação aos testemunhos do Holocausto.

Na relação entre a memória e a verdade, pouco divergente de Halbwachs, Ricoeur estabeleceu a *verdade* como sendo o elemento comum entre ambas. Para ele, por meio da busca do passado, visando à exatidão e a fidelidade, a verdade tende a invalidar a ideia, falsamente admitida na tradição filosófica, da equivalência da memória à imaginação. Se esta última se identifica com o irreal e com a ficção, a memória, apesar de sua fragilidade e de seus enganos, visa, ao contrário, à fidelidade e à verdade. A história reencontra, então, a memória nessa sua ambição da verdade. A transmissão da memória à história processa-se, segundo Ricoeur, “pelo mesmo médium linguístico da narrativa, o qual organiza, ‘met en intrigue’, tanto as lembranças pessoais como as lembranças coletivas” (1970)<sup>29</sup>. No entanto, em razão de sua função crítica, cabe à história remediar e corrigir, ao mesmo tempo, as fragilidades e os abusos da memória.

O problema da relação entre memória e história começa [...] quando as coletividades, que se designam como um ‘nós’, sujeito coletivo de atribuição do fenômeno mnemotécnica, veem a fidelidade presumida de sua rememoração confrontada com a veracidade também presumida, mas por uma base crítica do discurso histórico (RICOEUR, 1970, p. 58).

Em seu principal livro sobre o tema, *A História, Memória e o Esquecimento*, num diálogo que abrange desde Sócrates, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Edmund Husserl, Henri Bergson a Maurice Halbwachs, Ricoeur realizou, de uma forma diversificada, uma fenomenologia da memória com o intuito de analisar os processos representativos da memória e o que se denominaria como um processo mnemônico. Ricoeur efetivou a distinção entre o que é simplesmente imaginado e o que é retomado pela memória daquilo que tenha ocorrido no passado, assinalando as preocupações cognitivas da memória.

---

<sup>29</sup> RICOEUR, Paul. *Débat. Mémoires du XX siècle*, n°122, nov-déc 1970, p. 57.

Dessa forma, ele perseguiu os conceitos gregos de *Mnêmé* e *Anamnésis*. Compreendendo *Mnêmé* como uma forma de busca intencional, e *Anamnésis* determinada pelo caráter de passividade.

Em primeiro lugar, a memória enquanto tal; depois, a história enquanto ciência humana, e o esquecimento como dimensão da condição histórica de humanos que somos. A memória, segundo esta construção linear, era vista simplesmente como matriz da história, enquanto a historiografia desenvolvia o seu próprio percurso além da memória, desde o nível dos testemunhos escritos conservados nos arquivos, até ao nível das operações de explicação; depois, até a elaboração do documento histórico como obra literária. O esquecimento era, neste caso, tratado, sobretudo como uma ameaça para a operação central da memória, a reminiscência, a *anamnesis* dos gregos, e, logo, como um limite da exigência do conhecimento histórico de providenciar uma narrativa que ligue os acontecimentos passados. Do ponto de vista da escrita da história, a noção de passado histórico parece ser a última e irredutível referência de todo o trabalho da historiografia. (RICOEUR, 2003)<sup>30</sup>

Primeiramente, como identificamos Kertész, Frankl e Pahor nessa grande massa de testemunhos disponíveis atualmente? Durante o processo de pesquisa, realizado em 2014 nos arquivos do ITS<sup>31</sup>, após a leitura de vários testemunhos, os três já haviam chamado a atenção pela ausência de uma simples descrição de eventos durante o campo, mas sim por uma problematização de suas vidas antes, durante e depois de suas experiências concentracionárias, sem o uso da descrição factual.

Decidi então categorizar os trinta e quatro testemunhos lidos através de alguns dados quantitativos a fim de garantir a coerência da pesquisa: **número de inscrição**, que identificaria aproximadamente a data que o prisioneiro fora alocado no campo; **data do nascimento e morte** (tempo de vida, dentro e fora do campo); **religião**, elegendo somente os que assumiram sua crença judaica; **entrada e saída do campo** (entre 1939 e 1945); e sua **notabilidade**, isto é, o que agrega de especial naquele testemunho.

Para além de um trabalho cartesiano de escolha desses testemunhos, preciso deixar claro que a escolha desses trinta e quatro testemunhos não foi aleatória. Havia testemunhos que eram simples relatos de uma vida, de forma factual e que, apesar também de sua importância histórica, não me traziam qualquer importância no que diz respeito a um uso específico de sua narrativa, de uma restituição memorial teoricamente trabalhada, do uso da temporalidade antes e depois, não somente durante. E, por último, de um diálogo cultural que caracteriza uma escrita testemunhal.

---

<sup>30</sup> Trecho da conferência escrita e proferida em inglês por Paul Ricoeur a 8 de março de 2003 em Budapeste sob o título *Memory, history, oblivion* no âmbito de uma conferência internacional intitulada *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*.

<sup>31</sup> Pesquisa realizada durante o estágio doutoral, 2014, em Berlim, durante uma visita ao *Internacional Tracing Service*, centro de documentação, informação e pesquisa sobre a perseguição judaica durante o regime nacional-socialista, localizado em Bad Arolsen (cidade do norte alemão).

A respeito do inventário do ITS, ele compreende a aproximadamente 26.000 metros lineares de documentos originais do período nazista e pós-guerra, 232.710 metros de microfilmes e mais de 106.870 microfichas<sup>32</sup>. Entre os documentos, também estão exemplos de vítimas proeminentes da perseguição nazista, ou seja, Anne Frank, Elie Wiesel, bem como a lista original de Schindler. Além disso, há seções menores associadas com o trabalho de um serviço de rastreamento: o índice alfabético-fonético, os arquivos de busca de crianças e os arquivos de correspondência.

Os quesitos foram pensados quando me debrucei sobre os testemunhos do Holocausto e procurei fontes que me trariam um cenário novo e promissor nessa área de pesquisa. Era preciso pensar em uma estratégia de leitura dinâmica (devido ao volume de testemunhos) e que, no momento em que esses quesitos fossem tomados como fundamentais, fariam-se visíveis. Além do período também escolhido, entrada no campo em 1939 e saída 1944/1945, pensou-se sobre a relevância intelectual das testemunhas (literatos, historiadores, médicos, etc.) e a relevância editorial nas décadas de 1980 e 1990 (décadas de importância histórica para a Alemanha, devido às mudanças no cenário de políticas memoriais e sociais).

Assim, para estabelecer uma justa seleção baseada no conteúdo testemunhal e não somente nas diferenças de datas, entrada ou saída de campo – pois assim seria uma seleção quantitativa e não qualitativa –, decidimos apresentar a forma como chegamos a essas testemunhas através da tabela a seguir<sup>33</sup>:

---

<sup>32</sup> Todo o material encontrado está gravado em CD e é de uso exclusivo do pesquisador visitante. *International Tracing Service (ITS)*. [www.its-arolsen.org](http://www.its-arolsen.org).

<sup>33</sup> Todos os dados se encontram em Inglês, pois nenhum dos testemunhos estava traduzido e somente alguns possuíam referências em inglês. Portanto, decidimos manter no mínimo uma originalidade das fontes.

| Name                                | Prisoner number | Date of birth      | Date of death     | Age      | Nationality | Faith  | Arrival at camp  | Departure from camp | Notability                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-------------------------------------|-----------------|--------------------|-------------------|----------|-------------|--------|------------------|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Alfréd Wetzler <sup>[62]</sup>      | 29162           | May 10, 1918       | February 8, 1988  | 69 years | Slovak      | Jewish | 1942             | April 7, 1944       | Escaped from the camp. Co-author of the Vrba-Wetzler report, delivered to the Allies, which saved the lives of an estimated 120 to 200 thousand Jews.                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| Alice Lok Cahana <sup>[54]</sup>    |                 | 1929               | Alive             | 81 years | Hungarian   | Jewish | 1944             |                     | Deported from Sárovar.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Annetta Helbrun <sup>[33]</sup>     |                 | February 4, 1924   |                   |          | Czech       | Jewish | December 1943    | January 18, 1945    | One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. Born in Subotica, lived in Prague until 1939. Escaped on the death march.                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Boris Braun <sup>[42][43][44]</sup> |                 | February 9, 1928   | Alive             | 93 years | Croat       | Jewish |                  |                     | University professor. His mother and father were killed during the Holocaust.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Boris Pahor                         |                 | August 26, 1913    | alive             | 99 years | Sloven      | Jewish | April, 1940      | April, 15 1944      | Pahor is a prominent public figure in the Slovene minority in Italy who were affected by Fascist Italianization. Although a member of Slovene Partisans, he opposed Titoist Communism as well. He was awarded order of the Legion of Honour by the French government, the Cross of Honour for Science and Art by the Austrian government and been nominated for the Nobel prize for literature by the Slovenian Academy of Sciences and Arts |
| Dario Gabbai <sup>[45]</sup>        |                 |                    |                   |          | Hungarian   | Jewish | April 1944       | January 27, 1945    | Part of the Sonderkommando. Family was killed at the camp.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| Elie Wiesel <sup>[54]</sup>         | A-7713          | September 30, 1928 | alive             | 85 years | Romanian    | Jewish | May 17, 1944     | January 1945        | Writer, professor, political activist, Nobel Peace Prize winner (1986). His mother and younger sister are gassed immediately. Transferred to Buchenwald concentration camp, where Wiesel's father, Shlomo, was beaten <sup>[55]</sup> and killed <sup>[56]</sup> Two older sisters, Hilda and Beatrice, survive.                                                                                                                             |
| Eva Mozes Kor <sup>[48][49]</sup>   | 87063           | January 30, 1934   | alive             | 80 years | Romanian    | Jewish | 1944             | January 27, 1945    | One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. Both of her parents and two older sisters were killed at the camp; only Miriam and herself survived. Founder of CANDLES Holocaust Museum and Education Center.                                                                                                                                                                                     |
| George Brady                        |                 | February 9, 1928   | alive             | 86 years | Czech       | Jewish | October 23, 1944 | January 18, 1945    | Plumber. Sent on the death march; escaped when a Soviet tank blew a hole in the building he was in. His mother, father and sister Hana were gassed at the camp.                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Gisella Perl <sup>[36][61]</sup>    |                 | 1907               | 1988              | 81 years | Hungarian   | Jewish | 1944             |                     | Gynecologist. Forced to be an inmate doctor. Saved the lives of hundreds of pregnant women by aborting their pregnancies (pregnant women were often killed for experiments by Josef Mengele).                                                                                                                                                                                                                                                |
| Helen Lewis                         |                 | June 22, 1916      | December 31, 2009 | 93 years | Czech       | Jewish | May 1944         | 1944                | Dancer who trained in Prague. Was moved to Stutthof and evacuated from there in January 1945 to go on a forced march from which she escaped, being liberated by the Russian army.                                                                                                                                                                                                                                                            |

| Name                                | Prisoner number | Date of birth     | Date of death  | Age      | Nationality | Faith  | Arrival at camp  | Departure from camp | Notability                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|-------------------------------------|-----------------|-------------------|----------------|----------|-------------|--------|------------------|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                     |                 |                   |                |          |             |        |                  |                     | Emigrated in 1947 to Belfast, where she made her name as a dance teacher and choreographer. In her later years talked about her Holocaust experiences and wrote an autobiography, <i>A Time to Speak</i> . Her husband Paul Hermann died at Schwarzheide in April 1945; her mother, a distinguished pianist, died at Sobibór.                                                                                                                                                                                                                                        |
| Helena Citrónová <sup>[48]</sup>    |                 |                   |                |          |             | Jewish |                  |                     | Worked in the "Canada" sector of the camp. An SS officer, Franz Wunch, fell in love with her. As a result, Wunch would later save Helena's sister from the gas chambers, although her sister's son and daughter could not be saved.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Henryk Mandelbaum <sup>[54]</sup>   | 181970          | December 15, 1922 | June 17, 2008  | 85 years | Polish      | Jewish | April 22, 1944   | January 18, 1945    | Part of Sonderkommando. Fled on a death march.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Imré Kertész                        | 64,921          | November 9, 1929  | March 31, 2016 | 86 years | Hungarian   | Jewish | March, 1944      | January, 1945       | Upon his arrival at the camps, Kertész claimed to be a 16-year old worker, thus saving him from the instant extermination that awaited a 14-year old. After his camp was liberated in 1945, Kertész returned to Budapest, graduated from high school in 1948, and then went on to find work as a journalist and translator. In 1951, he lost his job at the journal Világosság (Clarity) after the publication started leaning towards communism. For a short term he worked as a factory worker and then in the press department of the Ministry of Heavy Industry. |
| Karel Ančerl <sup>[60]</sup>        |                 | April 11, 1908    | July 3, 1973   | 65 years | Czech       | Jewish | October 15, 1944 |                     | Conductor. Josef Mengele was about to send Ančerl to the gas chamber, but a weakened Pavel Haas, who stood next to him, began to cough and the death sentence was therefore chosen for him instead. Helped to organize cultural life in Theresienstadt concentration camp.                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Libuša Breder <sup>[48]</sup>       |                 |                   |                |          |             | Jewish |                  |                     | Worked in the "Canada" sector of the camp. Witnessed rapes of women by the camp's officers.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Lucille Eichengreen <sup>[29]</sup> |                 | February 1, 1925  | alive          | 89 years | German      | Jewish | August 1944      | October 1944        | From Hamburg. Deported to Łódź Ghetto on October 26, 1941, where she was molested by Mordechai Chaim Rumkowski and remained for four years until deported to Auschwitz. Transferred to Neuengamme concentration camp.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Martha Klineman <sup>[51]</sup>     | A-4931          | 1940              |                |          | Czech       | Jewish | 1944             | January 27, 1945    | Peter's twin. One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. Born in Prague.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Miklós Nyiszli <sup>[48]</sup>      |                 | June 17, 1901     | May 5, 1956    | 54 years | Hungarian   | Jewish | June 1944        | January 18, 1945    | Prisoner, and doctor (pathologist) who served Josef Mengele. Sent on the death march.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Miriam Mozes <sup>[49]</sup>        | 87064           | January 30, 1934  | June 6, 1993   | 59 years | Romanian    | Jewish | 1944             | January 27, 1945    | Eva's twin sister. One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. Mengele injected Miriam with a chemical that stopped the growth of her                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |

| Name                              | Prisoner number | Date of birth      | Date of death    | Age      | Nationality | Faith  | Arrival at camp   | Departure from camp | Notability                                                                                                                                                                                                                 |
|-----------------------------------|-----------------|--------------------|------------------|----------|-------------|--------|-------------------|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                   |                 |                    |                  |          |             |        |                   |                     | kidneys; later, Eva donated one of her kidneys.                                                                                                                                                                            |
| Morris Venezia <sup>[54]</sup>    |                 |                    |                  |          | Hungarian   | Jewish | April 1944        |                     | Part of the Sonderkommando.                                                                                                                                                                                                |
| Otto Pressburger <sup>[29]</sup>  |                 |                    |                  |          | Slovak      | Jewish |                   |                     | From Trnava. Forced to dig mass graves and exhume corpses. His mother and father were killed at the camp.                                                                                                                  |
| Peter Greenfeld <sup>[51]</sup>   | A-2459          | 1940               |                  |          | Czech       | Jewish | 1944              | January 27, 1945    | One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. Known at the camp as "Josef "Peipchek" Klineman". Born in Prague.                                                                |
| Peter Somogyi <sup>[53]</sup>     | A-17454         | April 14, 1933     |                  |          | Hungarian   | Jewish | July 9, 1944      | January 27, 1945    | One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. From Pécs. Their mother and older sister (14 years) were gassed at Auschwitz at arrival.                                         |
| Renée Firestone <sup>[57]</sup>   |                 |                    |                  |          | Hungarian   | Jewish |                   |                     | Her sister was killed at the camp during medical experiments.                                                                                                                                                              |
| Rudolf Vrba <sup>[62]</sup>       | 44070           | September 11, 1924 | March 27, 2006   | 81 years | Slovak      | Jewish | January 15, 1943  | April 7, 1944       | Scientist. Escaped from the camp. Co-author of the Vrba-Wetzler report, delivered to the Allies, which saved the lives of an estimated 120 to 200 thousand Jews. Testified against Adolf Eichmann at Eichmann's trial.     |
| Samuel Písar <sup>[58][59]</sup>  |                 | March 18, 1929     | alive            | 84 years | Polish      | Jewish |                   |                     | Lawyer, writer. His parents and younger sister Frieda were killed during the war. Transferred to Dachau concentration camp. Escaped during a death march. <sup>[58]</sup>                                                  |
| Silvia Veselá <sup>[29]</sup>     |                 |                    |                  |          | Slovak      | Jewish | 1942              |                     | Deported from holding camp near Bratislava.                                                                                                                                                                                |
| Stephanie Helbrun <sup>[33]</sup> |                 | February 4, 1924   |                  |          | Czech       | Jewish | December 1943     | January 18, 1945    | One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. Born in Subotica, lived in Prague until 1939. Escaped on the death march. Their parents and sister were killed in various camps. |
| Tadeusz Rybacki <sup>[48]</sup>   |                 |                    |                  |          | Polish      |        |                   |                     | Political prisoner. Served as a waiter at the SS canteen in the camp.                                                                                                                                                      |
| Thomas Somogyi <sup>[53]</sup>    | A-17455         | April 14, 1933     |                  |          | Hungarian   | Jewish | July 9, 1944      | January 27, 1945    | One of the "Mengele twins" who was selected and used for involuntary medical experiments. From Pécs.                                                                                                                       |
| Vera Alexander <sup>[48]</sup>    |                 |                    |                  |          |             | Jewish |                   |                     | Witnessed crimes committed by Irma Grese.                                                                                                                                                                                  |
| Viktor Frankl                     |                 | 26 March 1905      | 2 September 1997 | 92 years | Austrian    | Jewish | 25 September 1942 | 27 April 1945       | Psychiatrist, was the founder of logotherapy, Frankl became one of the key figures in existential therapy and a prominent source of inspiration for humanistic psychologists.                                              |
| Yehuda Bacon                      |                 | July 28, 1929      | alive            | 84 years | Czech       | Jewish | December 1943     | January 18, 1945    | Artist. Sent on the death march. His father was gassed in June 1944; his mother and his sister Hanna were deported to Stutthof concentration camp, where they died a few weeks before its liberation.                      |

Apesar da extensão e quantidade de dados que a tabela apresenta, é interessante observar que, qualitativamente, os sobreviventes são em suma pessoas com qualidades profissionais notáveis e de grande importância, tanto num contexto social quanto no próprio campo de concentração, como, por exemplo, médicos, professores, literatos, artistas que foram depois, no campo, participantes do *Sonderkommando*<sup>34</sup> ou até mesmo gêmeos sobreviventes das experiências feitas por Mengelle. Porém, ao categorizá-los, não é possível entender suas especificidades, mas somente nas suas biografias é possível permear suas miudezas e entender os motivos específicos de uma heurística desse estudo, sendo, portanto, fundamental esse trabalho cartesiano na medida em que ele nos trouxe uma primeira ideia de trabalho com as fontes e seu método de seleção.

Ao chegarmos aos testemunhos dos proeminentes Frankl, Kertész e Pahor, procuramos adentrar em suas completas autobiografias – haja vista que somente Frankl possui sua biografia escrita por outras vias a não ser si mesmo – e pensar a relevância pessoal deles a partir de suas referências no cenário europeu da década de 1980 e também as suas capacidades de articulação significativa, clareza conceitual, unicidade de escrita e problematização dos eventos do Holocausto.

Kertész, Pahor e Frankl conseguiram se destacar em atividades civis, antes e depois de sua experiência concentracionária, criando formas de existirem<sup>35</sup> pós-holocausto, muitas vezes utilizando a escrita como instrumento para tal. Além do mais, eles possuíam uma categoria própria: Kertész estabeleceu-se num domínio de **exílio**, Pahor na **incomunicabilidade da experiência** e Frankl na **transferência da experiência**<sup>36</sup>. Ademais, primeiramente, cada autor possui divergências e similaridades interessantes e que necessitam ser pontilhadas através de um plano biográfico.

Kertész, húngaro, nascido em 1929 e deportado em 1944 para Auschwitz e Birkenau, poderia ser classificado, assim como vários outros, como um sobrevivente que se dedicou à escrita de suas memórias se sua prosa fosse comum, mas, ao contrário, elas são difíceis de se classificarem em qualquer tendência estilística. Quiçá sua vocação para a escrita tenha lhe proporcionado essa complexidade, haja vista que, após sua experiência concentracionária, retornando ao seu país de origem, trabalhou com jornalista, tradutor, roteirista cinematográfico

---

<sup>34</sup> O *Sonderkommando KZ Auschwitz-Birkenau* eram prisioneiros recrutados, assim que chegavam ao campo e tinham como função a execução das tarefas mais críticas, tais como: enterrar os corpos dos prisioneiros mortos, limpeza das câmaras de gás e outros serviços aos quais o exército alemão se negava a realizar devido a seu caráter extremamente pejorativo.

<sup>35</sup> Utilizamos o verbo *existir* pelas várias elucubrações sobre o restabelecimento de condições normais de viver após experiências traumáticas. Procurarei detalhar esse ponto posteriormente.

<sup>36</sup> Essas três importantes caracterizações serão ampliadas no terceiro capítulo.

e foi agremiado em 1995 com o prêmio de *Literatura de Brandemburgo*, com o prêmio do livro em Leipzig em 1997 e em 2002 alcançando seu maior título, o Nobel de Literatura.

Ainda quando criança, Kertész<sup>37</sup> recebeu um diário, como presente de aniversário, mas suas páginas brancas o assustaram, segundo o autor. Em sua juventude, foi deportado junto com 7.000 judeus húngaros de Budapeste a Auschwitz, passando somente alguns dias até ser transferido para *Buchenwald* e *Zeitz*. “Eu sou um judeu descrente”, disse Kertész em uma entrevista, “no entanto, como judeu, fui levado para Auschwitz” (KERTÉSZ, 2005). E foi em Auschwitz que Kertész percebeu que poderia ser morto em qualquer lugar e a qualquer momento, configurando uma lucidez extrema e dando-lhe uma dimensão realista para o desenvolvimento de sua literatura.

Em 1945, Kertész foi libertado pelas forças aliadas e depois de voltar para a Hungria, foi contratado como jornalista por *Világosság*, um jornal de Budapeste. Porém, quando o jornal adotou a ideologia comunista ortodoxa, Kertész foi demitido por não se encaixar nessa linha de pensamento. Após isso, entre 1951 e 1953, Kertész serviu no exército húngaro, e, em seguida, dedicou-se inteiramente à escrita. Todavia, em 1956, a Hungria enfrentava uma revolta civil, durante a qual boa parte da população fugira para o Ocidente tornando complexa a sua permanência como literato no país, retornando à normalidade somente em 1963.

Como o número de escritores dissidentes em países europeus sob a ditadura comunista era relativamente grande, não havia tantas oportunidades de trabalho, Kertész sustentava-se como tradutor, com foco em escritores de língua alemã, como Hugo von Hofmannsthal, Elias Canetti, Joseph Roth e Arthur Schnitzler; e pensadores como Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud e Ludwig Wittgenstein.

Em sua carreira de roteirista no teatro, escreveu musicais e outras peças, sem grandes repercussões. No entanto, Kertész nunca se juntou às Associações de Escritores oficiais de seu ou de qualquer outro país, não conseguindo nenhum privilégio ou auxílio institucional. Com sua esposa, morava em um pequeno apartamento de um quarto, escrevendo aleatoriamente sem muitas esperanças de que seus livros fossem publicados. Foi profundamente influenciado pela obra de Albert Camus, *O estrangeiro* (1942), nos dando a perceber certos traços em comum com o escritor em suas obras.

Seu primeiro livro, *Sorstalanság* (Sem destino) (1975), relatava as experiências de um menino judeu de quinze anos de idade, em campos de concentração. Kertész nunca considerou tal livro como uma obra autobiográfica. Na mesma entrevista, concedida a *Paris Review*,

---

<sup>37</sup> **Imre Kertész and Holocaust Literature** / edited : by Louise O. Vasvári and Steven Tötösy de Zepetnek. – Indiana: Purdue University Press West Lafayette, 2005.

afirmou que ele nunca quis falar sobre sua própria vida. *Sorstalanság* foi concluído em 1965, mas não foi publicado até dez anos mais tarde, em uma edição limitada. O trabalho foi tratado com silêncio, talvez por causa do assunto, haja vista que a deportação de judeus se configurava como um episódio vergonhoso na história recente da Hungria. Posteriormente, iniciou uma trilogia em *A kudarc* (1988, Fiasco), e *Kaddis um meg nem született gyermekért* (1990, *Kaddish* para uma criança não nascida), escrito em uma técnica de fluxo de consciência, segundo ele mesmo afirma (KERTÉSZ, 2005), pois o protagonista é um sobrevivente de meia-idade do Holocausto, cuja carreira literária foi vencida.

Kertész terminou seu primeiro romance, um livro de memórias sobre Auschwitz, que foi recusado pelo editor. Na sua busca para o significado de Auschwitz em um contexto histórico e político mais amplo, Kertész seguiu o exemplo de muitos intelectuais nos países socialistas europeus, ou seja, disfarçava seus escritos sobre o totalitarismo como retratos do nazismo. O que nos arrebatava em Kertész é sua constante afirmação de que “não há nada de incompreensível em campos de concentração, mal no mundo” (KERTÉSZ, 2005, p. 13). Para o escritor, as perseguições judaicas não foram um erro ou acidente, mas sim um resultado de atos racionais dos indivíduos (KERTÉSZ, 2005, p. 13).

No início de 1980, Kertész, ainda relativamente desconhecido como escritor em seu próprio país, somente ganhou alguma atenção com uma menção de seu trabalho pela *The Oxford History* sobre a literatura Húngara (1984) com um trabalho sobre a Revolução Silenciosa<sup>38</sup>, de 1989. Assim, seus livros começaram a ser traduzidos para o francês, sueco, alemão e inglês ganhando alguma repercussão, como afirma o autor: “eu sei que meus livros não são tão populares aqui, na Hungria, pois o Holocausto não está enraizado na consciência húngara” (p. 23).

Na década de 1990, Kertész havia publicado mais obras do que nas décadas anteriores, quando começou efetivamente com seus escritos autobiográficos sobre o Holocausto, deixando claramente exposto que somente hoje podemos falar da globalização do Holocausto, ou mesmo a sua inflação (KERTÉSZ, 2005). Em outro ensaio, publicado no *Die Zeit* (2010) alemão, Kertész classificava o filme de Stephen Spielberg, *A Lista de Schindler*, como *kitsch*<sup>39</sup>, pois, para o escritor, o Holocausto é um trauma de toda a civilização europeia, não apenas uma

---

<sup>38</sup> *Revolução Silenciosa* é o nome dado a uma onda revolucionária que varreu a Europa Central e Oriental no final de 1989, terminando na derrubada do modelo soviético dos Estados comunistas no espaço de poucos meses. A Hungria conseguiu, nessa época, estabelecer algumas reformas econômicas duradouras e liberalização política, porém grandes reformas só ocorreram após a substituição do Secretário Geral do Partido Comunista em 1988.

<sup>39</sup> Brega, Piegas. (Tradução nossa)

questão entre os judeus e os alemães. Depois do Prêmio Nobel, Kertész finalizou seu romance *Felszámolás* (Fiasco) (2003), que conta a história de uma editora tentando encontrar o trabalho perdido de um escritor, um sobrevivente do Holocausto, que cometera suicídio.

Kertész por muito tempo morou em Berlim, mudou-se para Chicago por 33 anos e retornou após esse período à Europa, onde, em novembro de 2012, relatou ao semanário jornal alemão *Der Spiegel* que não pretendia escrever mais, pois já sofria de Parkinson e considerava sua obra intimamente relacionada com o Holocausto (2012), tentando por sua vez se desvencilhar por algum tempo dessas memórias.

Auschwitz deve ter sido suspensa no ar por um longo, longo tempo, séculos, talvez como um fruto escuro lentamente amadurecimento nos raios cintilantes de atos ignominiosos, esperando para finalmente cair na cabeça de alguém. (KERTÉSZ, 1990, p. 4)

Todavia, antes de se aposentar, finalizou seu livro, *Eu, um outro* (1990), que, visivelmente, não apresentava tantas ligações com o Holocausto, mas se exhibe claramente como autobiográfico e marcado por sua dolorosa vida após todos esses turbulentos escritos e percursos de vida pelos quais havia passado.

Já na Europa Meridional, outra interessante figura é Pahor, nossa segunda testemunha, nascido em Trieste em 28 de agosto de 1913, numa cidade e numa época que, pelos fatos que ali aconteciam e pelas consequências dramáticas que advieram, só podem juntar intimamente o espaço íntimo do homem e a obra do escritor. Pahor frequentou seminário católico de língua italiana em Capodistria e se formou em 1935. Ele então foi para Gorizia para estudar teologia em 1938. Em 1939, estabeleceu contato com o poeta personalista esloveno e pensador Edvard Kocbek<sup>40</sup>. Kocbek apresentou-o a tendências literárias contemporâneas e ajudou-o a melhorar o uso do esloveno padrão. Em 1938, ele voltou para Trieste, onde estabeleceu contatos estreitos com os poucos intelectuais eslovenos que ainda estavam trabalhando no subsolo em Trieste, incluindo o poeta Stanko Vuk e alguns membros da eslovena militante organização antifascista *TIGR*.

Em 1940, Pahor fora convocado para o exército e enviado para o *front* italiano na Líbia. Após o armistício, em setembro, retornou a Trieste, agora sob a ocupação alemã. Depois de alguns dias, Pahor decidiu se juntar às tropas partidárias iugoslavas que operavam no Venezia Giulia, foi preso e entregue à Gestapo, que o enviou a Dachau. De lá, foi internado nos campos de Natzweiler-Struthof, Vosges, Harzungen e Bergen-Belsen, onde conseguiu sobreviver devido ao seu trabalho de enfermeiro<sup>41</sup> (2004). A libertação por parte dos Aliados permitiu-lhe

<sup>40</sup> Edvard Kocbek: *pricevalec našega casa - articles, interview* (together with Alojz Rebula). 2005.

<sup>41</sup> Boris, Pahor. *Blumen für einen Aussätzigen*, 2004.

partir para a França onde, no sanatório da Cruz Vermelha de Villiers-sur-Marne, foi curado até se restabelecer da tuberculose.

Intellectual, desconfortável para suas posições firmes em defesa das identidades nacionais e culturais, tem uma extensa produção literária, iniciada em 1948 com histórias com o título *Moj traški naslov* (Meu endereço Trieste) e incluindo romances e ensaios traduzidos para o francês, alemão, inglês, catalão, finlandês e até mesmo em esperanto<sup>42</sup>. Trieste, de qualquer maneira, nunca deixou de protagonizar os livros de Pahor. Trieste, a defesa da língua e da consciência nacional, o antifascismo e o antitotalitarismo, e o amor, o sentimento que sempre aparece como contracanto em todas as temáticas dos seus escritos, inclusive os do campo de extermínio.

Com a progressiva tradução e difusão de seus livros, o apreço na sua pátria superou definitivamente os limites nacionais, espalhando-se para o exterior. Em junho de 2008, Pahor ganhou o Prêmio Internacional *Viareggio-Versilia*, em maio de 2007 foi também premiado com a honra da Legião de Honra francesa, o *Prešeren Slovenian*, maior prêmio na área da cultura (1992) e o *San Giusto d'Oro* 2003. Em 2008, ele foi finalista e, em seguida, vencedor do *Nápoles* para a categoria Literatura Estrangeira.

As carreiras, tanto de Pahor quanto de Kertész, não se desvinculam da escrita e da literatura. Todavia, não é somente a literalidade que os coloca em uma linha comum. Ambos são ambicionados e envolvidos nos movimentos sociais e políticos de seus respectivos países e possuem uma escrita que dialoga diretamente com a cultura alemã pós-guerra.

Em congruência com essas características está Frankl, que possui um importante diferencial e que o coloca num nível de transcendência da língua. Nasceu em Viena, em 1905, sendo portador, portanto, da *língua alemã*. Vindo de uma família judia de funcionários públicos, estudou psicanálise e filosofia em sua terra natal e finalizou seus estudos médicos com uma tese intitulada: *A psicologia do pensamento filosófico*<sup>43</sup> (2012).

Durante seus estudos de medicina psicanalítica, os temas sobre a depressão e suicídio emergiram como ponto principal de futuras pesquisas. Escrevera vários artigos, dentre eles: *O Deus inconsciente* – que fora fruto de seus contatos pessoais com Sigmund Freud e Alfred Adler e que, posteriormente, resultariam na fundação da primeira Escola Vienense de Psicoterapia<sup>44</sup>. Embora Frankl mantivesse um contato mais assíduo com a psicanálise clássica, a questão do

---

<sup>42</sup> As obras de Pahor são referenciadas na bibliografia.

<sup>43</sup> *Viktor Frankl - Wissenschaftler, Humanist, Alpinist*. Documentary and Commemorative Tribute. Servus TV, August 2012.

<sup>44</sup> "Westfilm" feature by Adolf Opel ("**Lebendes Wort - bleibendes Werk**"). Chris Lohner im Gespräch mit Viktor Frankl (3sat, April 1990)

sentido emergia como cerne de todos os seus trabalhos e se consagrava como resultado preventivo para a questão do suicídio.

Em 1924, Frankl foi presidente do grupo de jovens trabalhadores austríacos e socialistas, em 1928, fundou em Viena centros de aconselhamento para jovens com transtornos psíquicos e, como resultado dessa sua iniciativa, recebeu um convite de *Wilhelm Reich* para trabalhar em Berlim. Entretanto, Frankl preferiu expandir seu conhecimento neurológico sobre distúrbios nervosos optando por permanecer no hospital de Viena *Maria Theresien* durante os anos de 1931-1932. Posteriormente, de 1933 a 1937, consagrou-se como diretor do hospital psiquiátrico *Steinhofgründe*, também em Viena, especificamente encarregado do Pavilhão de suicídios, sendo responsável, por um ano, como médico sênior de 3.000 mulheres suicidas.

Após o *Anschluss*<sup>45</sup>, em 1938, Frankl foi proibido de exercer suas funções médicas por causa de sua origem judaica sendo, deste modo, incongruente tratar dos pacientes arianos. Em 1940, ele foi ordenado como diretor da estação neurológica do hospital *Rothschild*, o único hospital em que pacientes judeus ainda eram tratados, sendo esse tratamento prosseguido de experimentos médicos da equipe de Mengele. Dois anos depois, em 1942, Frankl se casou com Tilly Grosser e, em setembro do mesmo ano, ele, sua esposa e seus pais foram deportados para o gueto de *Theresienstadt*. O pai de Frankl morrera ali em 1943, sua mãe fora assassinada em Auschwitz e sua esposa morrera em um campo de concentração de *Bergen-Belsen*.

O próprio Frankl fora enviado, posteriormente, para um subcampo do campo de concentração em *Dachau*, em outubro de 1944, e alguns dias mais tarde para Auschwitz. Em abril de 1945, Frankl foi libertado pelo Exército dos EUA e, em agosto, voltou a Viena, relatando suas experiências nos campos de concentração num livro intitulado: “... Continuo a dizer sim à vida: Um psicólogo experimenta o campo de concentração”<sup>46</sup>.

Um ano após seu retorno à Viena e recuperado de uma depressão, Frankl fora convidado ao cargo de presidente do *Vienna Neurological Policlinic*. Em 1948, Frankl foi professor de neurologia e psiquiatria na Universidade de Viena e, alguns anos mais tarde, se dedicou à fundação da *Sociedade Médica Austríaca de Psicoterapia* ocupando o cargo de presidente. Frankl se manteve como professor da Universidade de Viena até 1955 e, ocasionalmente, ocupava o cargo de professor visitante nos Estados Unidos, em Pittsburgh, na Universidade de Harvard em Cambridge e em Dallas. A Universidade Internacional dos EUA na Califórnia

<sup>45</sup> Designação alemã para a anexação da Áustria em março de 1938.

<sup>46</sup> Viktor Frankl: “... **trotzdem Ja zum Leben sagen**”. Austrian TV feature by Rose Kern, broadcast March 1994.

ofereceu à Frankl a cadeira, recém-criada, de Estudos sobre *Logoterapia*, assim que ele começou a desenvolver sua corrente filosófica e psicoterápica.

Se pretendemos estabelecer uma conexão entre os três, podemos pensar nos seguintes elos: todos estão sob um processo de escrita e publicação que refletem acontecimentos perpassados sob outra língua (alemão), sendo, portanto, suas obras agentes dos problemas de tradução tanto oral quanto escrita. E, além disso, os três estão produzindo seus escritos desde a década de 1960, mas esses estão inicialmente sendo lidos nas décadas de 1980 e 1990, justificando toda uma tensão temporal do contexto em que eles estão submersos, tensão essa que, por sua vez, está ligada a uma fase de interpretação dos acontecimentos e reflexão dos autores e não mais sob os julgamentos de culpa, vingança e/ou ressentimento.

No que diz respeito à tradução, Ricoeur definia muito bem os problemas advindo dessas obras que eram produzidas em suas línguas vernáculas, mas necessitavam da tradução. Para ele, portanto, o tradutor se tornava mediador entre o leitor destinatário da obra traduzida e tudo que envolve o estrangeiro: o livro, o autor e sua língua. Colocando-se *prova*, ele sugere a revisão do texto *A tarefa do tradutor*, de Walter Benjamin, em confronto com as duas leituras da palavra *trabalho*, quando Freud em um ensaio fala de *trabalho de lembrança* e *trabalho de luto*.

O trabalho de lembrança e de luto, segundo o autor, reside nessa troca que há entre o estrangeiro e o doméstico, na “desconfortável situação de mediador” (RICOEUR, p. 22), em que o tradutor se coloca, tendo que servir a dois mestres: o estrangeiro em sua totalidade e o leitor da língua de chegada. Neste colocar-se à prova por parte do tradutor, aparece o desafio que Ricoeur situa no cerne das dificuldades de traduzir: a resistência ao trabalho da tradução.

Ricoeur, todavia, acredita que haja algo ainda mais forte: *o desejo de traduzir*. Esse desejo é capaz de alargar os horizontes da própria língua e até mesmo descobrir nela lugares ainda não explorados. Ao propor uma troca do *paradigma traduzível x intraduzível*, por *fidelidade x traição*, o autor explora a questão do julgamento crítico das traduções, uma vez que acredita que não seja possível a existência de um critério absoluto de avaliação que defina o que é uma boa tradução. Por isso, a única maneira de criticar uma obra traduzida é propor uma nova tradução que se presuma melhor. Segundo ele, aqui aparece o *trabalho de luto* de Freud comparado à tradutologia, já que traduzir é renunciar à ideia de que possa existir uma tradução perfeita, mas somente uma *equivalência presumida* (RICOEUR, 1992).

Esses dois paradigmas são fundamentais e visíveis nas obras de Pahor, Frankl e Kertész. Seria possível escrever sobre o que aconteceu no campo, tentando pensar um cenário posterior em outra linguagem que não seja o alemão, haja vista que todos os atos e durante todo o tempo eles foram subjugados em alemão e até mesmo pela própria língua e suas dificuldades

comparadas as suas próprias? Seria isso ser fiel ao acontecimento ou conceber a ele uma interpretação própria?

Ambas as questões demandam uma delongada discussão, levando em conta que se encontram no campo da **hermenêutica do testemunho**. Não queremos desenvolver a problemática inteiramente, mas é importante mantê-la à vista, pois ela perpassa todos os três relatos e são fundamentais a eles e, talvez, especialmente a Kertész e Pahor, que sugerem claramente os problemas com a escrita e a língua.

Como ambos são literatos, em suas obras, as dimensões sobre a linguagem do campo – as fortes expressões em alemão, como ressoavam, o não entendimento delas por grande parte dos prisioneiros e até mesmo depois da libertação o temor adquirido pela cultura – são claras e marcantes. Várias vezes, quando retornam aos planos dos acontecimentos, eles marcam claramente suas relações com a escrita, algumas vezes com a mudez que é assombrada.

Nessa curta análise, também contamos com o apoio do filólogo alemão e judeu Victor Klemperer, que definia claramente o que foi e o que restou da linguagem enfrentada e depois narrada frente às referências alemãs ou ao que ele chamou de *LTI – Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen*<sup>47</sup>.

Seria também enganoso se eu dissesse que, em todos os setores, a LTI dirige-se exclusivamente à vontade. Pois quem apela para a vontade, apela sempre para o indivíduo, mesmo que se dirija a uma coletividade, a um público. A LTI pretende privar cada pessoa da sua individualidade, anestesiando as personalidades, fazendo do indivíduo peça de um rebanho conduzido em determinada direção, sem vontade e sem ideias próprias, tornando-o um átomo de uma enorme pedra rolante. A LTI é a linguagem do fanatismo de massas. Dirige-se ao indivíduo — não somente à sua vontade, mas também ao seu pensamento —, é doutrina, ensina os meios de fanatizar e as técnicas de sugar as massas". (Klemperer, 1947, p. 66)

Para Klemperer, a decadência moral e espiritual em que a Alemanha mergulhou sob o domínio do nazismo poderia ser melhor analisada a partir da linguagem, isto é, das expressões e das maneiras como a população alemã passou a referir-se a Hitler e ao seu governo. A linguagem do Terceiro Império, para Klemperer, havia se transformado em uma linguagem vazia e sem concretude com os valores mais nobres de um povo. Haveria ali uma perversão de referências religiosas, que, na atmosfera do nazismo, era endereçada à figura de Hitler e ao Reich, e que, portanto, a LTI constituía-se como uma paródia terrível do linguajar religioso.

O que resta dessa linguagem, a continuidade dela vista nos escritos pós-libertação dos campos de extermínios, das traduções dos testemunhos e das possíveis problematizações que

---

<sup>47</sup> *A Linguagem do Terceiro Reich* é uma reunião dos diários de Klemperer e outras obras que seriam posteriormente publicadas. Nelas, ele conseguiu elaborar um conjunto de análises sobre a linguagem do Terceiro Reich ou, como ele próprio abreviava em latim, *LTI (Lingua Tertii Imperii)*.

surgiram nas décadas de 1980 e 1990 ainda é notável nos problemas com a linguagem alemã que os escritores delimitam. Nessa ocasião, é possível perceber uma conexão contextual fundamental entre a linguagem do Reich e sua temporalização. Temporalização aqui que estabelecemos no pós-guerra (1945-1950) e, depois, com um salto para a *nova época* (1980-1990).

A justificativa temporal se dá na diferença de argumentação testemunhal: num contexto pós-guerra, há uma tendência testemunhal voltada para um sentimento de culpa — tanto mais pela sobrevivência ao evento, haja vista a morte dos outros milhões; já no período em que chamamos de *nova época*, os testemunhos (inclusive os de Pahor, Kertész e Frankl) adquirem uma linguagem de julgamento crítico, ou seja, carece agora de uma explicação pormenorizada desses dois períodos para conseguirmos entender o rumo testemunhal tomando por nossas fontes: uma latência urgente do presente que nos leva a um colapso conceitual.

Após a liberação dos campos de concentração, vários sobreviventes estavam ainda receosos de retornar para suas casas devido ao antissemitismo e também pelo trauma que haviam sofrido. Isso os colocava em uma difícil situação. Mesmo aqueles que decidiram voltar temiam por suas vidas, pois sabiam que muitos europeus (mesmo não alemães) ligados ao partido nazista haviam tomado posse de propriedades judias, as quais não seriam devolvidas aos legítimos donos. Na Polônia pós-guerra, por exemplo, houve muitos *pogroms*<sup>48</sup> contra os israelitas que retornavam e tentavam reaver seus bens.

Sem trabalhos e moradia, dezenas de milhares de judeus oriundos do leste europeu ficaram desabrigados, tendo que migrar para países do oeste europeu que já haviam sido liberados pelos Aliados. Ali, eles foram abrigados em centenas de centros e campos de refúgio para deslocados pela guerra, tais como *Bergen-Belsen* na Alemanha. Esses campos eram gerenciados pela Administração das Nações Unidas para Assistência e Reabilitação (UNRRA) e pelos exércitos de ocupação dos Estados Unidos, Grã-Bretanha e França.

O Comitê da Junta Judaica Norte Americana de Bem-Estar Social era responsável por providenciar alimentos e roupas para os sobreviventes e a instituição Organização, Reconstrução e Trabalho (ORT) oferecia treinamento profissional para que pudessem refazer suas vidas. Os refugiados também fundaram suas próprias organizações e muitos deles

---

<sup>48</sup> Pogrom é uma palavra russa que significa "causar estragos, destruir violentamente". Porém, no contexto da Segunda Guerra Mundial, o termo refere-se aos violentos ataques físicos da população em geral contra os judeus. O primeiro pogrom foi um tumulto antissemita ocorrido na cidade de Odessa em 1821. Posteriormente o pogrom de Kielce (1946) foi um dos eventos que levaram centenas de milhares de judeus sobreviventes do Holocausto a migrarem do Leste para o Oeste da Europa. (HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM)

dedicaram-se ao restabelecimento de um estado judeu independente durante o mandato britânico na Palestina, conforme lhes prometido pela Liga das Nações em 1919.

O Grupo da Brigada Judaica, uma unidade de judeus palestinos no exército inglês, foi formado no final de 1944. A Brigada formou a *Brihah*, uma organização que tinha como objetivo facilitar o êxodo de refugiados judeus da Europa para a Palestina. Muitos judeus organizavam imigrações ilegais por via marítima, também conhecidas como *Aliyah Bet*, mas as autoridades inglesas interceptavam os navios e obrigavam os refugiados a retornarem. Em 1947, os ingleses obrigaram o navio *Exodus 1947*, que ia para aquela região com 4.500 sobreviventes a bordo, a retornar para a Alemanha. De forma sistemática, os ingleses recusavam-se a autorizar a entrada de refugiados judeus no território do seu mandato, prendendo-os em campos de detenção localizados na ilha de Chipre, no Mediterrâneo. Essa situação se alterou com a formação do Estado de Israel, em maio de 1948, onde muitos deslocados de guerra e refugiados judeus migraram para o novo estado soberano.

Em dezembro de 1948, foi emitida uma ordem oficial que tornavam mais flexíveis as restrições de cotas para imigração, permitindo que muitos deslocados de guerra, previamente perseguidos pelo regime nazista, imigrassem para os Estados Unidos. Em 1948, o Congresso Americano também aprovou a Lei dos Deslocados de Guerra que, entre 1º de janeiro de 1949 e 31 de dezembro de 1952<sup>49</sup>, autorizou a emissão de aproximadamente 400.000 novos vistos de imigração para os sobreviventes, tendo 68.000 israelitas usado aquela oportunidade.

Apesar de todas as medidas de auxílio de imigração, muitos ainda resistiam e continuavam em território alemão que, por sua vez, estava em completa ruína. Muitas indústrias alemãs haviam escapado dos bombardeios, mas a pequena oferta de produtos estava longe de

---

<sup>49</sup> 1946. "Agreement on Interim Measures to be taken in Respect of Refugees and Displaced Persons", United Nations Treaty Series [UNTS] (1948), p. 122-123.

No âmbito da ONU, a questão dos refugiados e dos deslocados fora trazida à baila já quando da primeira reunião de sua Assembléia Geral, realizada em Londres, de 10 de janeiro a 14 de fevereiro de 1946. No dia 12 de fevereiro, a Assembleia Geral adotou uma Resolução que recomendava o estabelecimento de um Comitê Especial para preparar um relatório, a ser examinado na primeira sessão do Conselho Econômico e Social (Ecosoc), e na segunda parte da primeira Sessão da Assembleia Geral, a ser realizada no fim do segundo semestre daquele mesmo ano, por reconhecer a urgência imediata de solucionar o problema dos refugiados e dos deslocados, além da necessidade imperiosa de distingui-los dos criminosos de guerra, espiões e traidores. O Comitê Especial, estabelecido a 16 de fevereiro de 1946, sob a denominação de Comitê Especial de Refugiados e Deslocados, reuniu-se em Londres, de 8 de abril a 1º de junho do mesmo ano, e, depois de descentralizar-se em quatro subcomitês, decidiu pela necessidade de ser criado um órgão internacional que cuidasse do problema dos refugiados e dos deslocados. Após vários meses de trabalho, o (Ecosoc) a 3 de outubro, aprovou o Projeto de Constituição da OIR, em face dos comentários críticos dos Estados-membro das Nações Unidas, encaminhando-o então à Assembleia Geral. A Assembleia Geral, que realizou a segunda parte de sua primeira sessão em Nova York, de 23 de setembro a 15 de dezembro de 1946, remeteu ao seu Terceiro Comitê todas as discussões havidas, sendo que finalmente, no último dia da Sessão da Assembleia, a Constituição da Organização Internacional para os Refugiados (Constituição da OIR) foi votada, tendo sido objeto de 18 abstenções (dentre elas a do Brasil), trinta votos a favor e cinco contra.

suprir a demanda e os Aliados confiscaram grande parte da produção para o pagamento da reparação de guerra. Isolado das zonas ocidentais e de Berlim Oriental, o oeste de Berlim ficou sem luz nem alimentos de 23 de junho de 1948 até 12 de maio de 1949. A população só sobreviveu graças a uma ponte aérea organizada pelos Aliados, que garantiu seu abastecimento.

Posteriormente, com a divisão da Alemanha em dois estados, a situação agravou-se e vários sobreviventes se depararam com os problemas de sobrevivência pós-libertação. Aqueles que conseguiram imigrar, tentaram sobreviver, muitas vezes sob suas memórias, com a escrita, palestras, etc. Outros tentaram de vez apagar o episódio de suas mentes ou sucumbindo à ausência de sentido, recorrendo ao suicídio ou clínicas psiquiátricas. Porém, uma pequena parte se tornava bastante conhecida pelos seus escritos e o caráter memorialístico de culpa que os formavam. Culpa que se dividia de ambos os lados: perpetrador e perpetrado.

Por parte da Alemanha, a culpa se dava diante do pensamento de que todos os acontecimentos gerados pelo *III Reich* representavam a demolição das estruturas sobre as quais se apoiava a crença dos homens no mundo civilizado. Para os alemães que viveram o período de guerra e emergiam agora de um pós-guerra, os eventos como cremação de milhares de judeus em câmaras de gás escapavam a qualquer possibilidade de compreensão, conduzindo-os a uma perda de sentido e culpabilidade sem dimensões.

Tratava-se, então, de estabelecer um imperativo no qual os alemães não podiam se furtar a cumprir, sob pena de perder em definitivo a própria dignidade enquanto povo, e segundo Jaspers, filósofo alemão, essa era a assunção da culpa:

De fato, nós, os alemães, estamos obrigados, sem exceção, a abordar claramente o assunto da nossa culpa e extrair dela as consequências pertinentes. Nossa dignidade humana nos obriga. Não podemos ficar indiferentes ao que o mundo pensa de nós, pois somos parte da humanidade. Somos, em primeiro lugar, homens e, depois, alemães. A questão da culpa alemã, mais que uma pergunta que nos formulam os demais, é uma pergunta que nós nos formulamos. [...]. É uma questão de vida ou morte para a alma alemã. Somente em relação a ela, é possível uma mudança profunda que nos leve a uma renovação que parta do mais originário de nossa essência. As declarações de culpabilidade por parte dos vencedores têm, certamente, as maiores consequências para nossa existência, têm caráter político, mas não nos ajudam no decisivo: a mudança interior. Isso temos de tratar sozinhos, com nós mesmos. (JASPERS, 1998, p. 51)

De acordo com Jaspers, os tipos de culpa decorrentes da cultura judaica têm naturezas, abrangências e instâncias de julgamento diferenciadas e se dividem em quatro tipos: criminal, política, moral e metafísica. A culpa política e criminal se intercalava na medida em que os atos cometidos foram reforçados por uma política nacional socialista e, portanto, mereciam ser julgados como crimes políticos, como o foram nos julgamentos de Nuremberg, por exemplo.

Um povo não pode transformar-se em um indivíduo. Um povo não pode perecer heroicamente, não pode ser criminoso, não pode atuar moral ou imoralmente, e sim, tão somente, os indivíduos que os constituem. Um povo tomado como um todo não pode ser culpado ou inocente, nem no sentido criminal, nem no político (neste caso, são responsáveis unicamente os cidadãos de um Estado), nem no moral. O julgamento de um povo, como se tratasse de uma categoria, é sempre uma injustiça; pressupõe uma substancialização equivocada que tem como consequência a degradação das pessoas enquanto indivíduos. (JASPERS, 1998a, p. 61).

A culpa moral, por conseguinte, está relacionada com as ações do indivíduo. Sendo assim, a própria consciência individual é a instância julgadora da culpa moral. Trata-se do autoexame que implica autorreconhecimento e, por conseguinte, autoimputação de culpa. Desse modo, o pressuposto para a culpa moral é a consciência de si. A ausência dessa condição, segundo Jaspers (1998), explica o fato de os nazistas se autoproclamarem isentos de culpa moral.

Por último, o autor alemão estabeleceu a culpa metafísica que se tratava de um tipo de culpa que surgia quando eram rompidos os laços de fraternidade entre os homens, isto é, onde cessa a exigência moral de combater o mal até o ponto em que não se coloca a própria vida em risco, entrando em cena com o ultimato para a ação em defesa do elo que mantém os homens unidos, sem o qual a civilização humana por si só não se sustenta. Nesse sentido, a solidariedade é a voz mais profunda que me conclama a não tolerar o mal contra o outro, pois no outro reside a condição de possibilidade de minha própria existência, enquanto portador da humanidade da qual também sou parte.

Portanto, essa culpa (ou conjunto de) que está enraizada no ser alemão é mais do que consequência dos eventos. É também fundamental para entender o processo temporal transformador da sociedade que levou, não somente aquele que sofreu a violência — mas também aquele que a cometeu — a processar esses acontecimentos, que vinte anos depois serão exauridos de questionamentos da culpabilidade e serão questionados e julgados criticamente a partir de suas sequelas e marcas.

Na outra ponta temporal que estabeleço (1980-1990), encontra-se uma latência do presente perante um colapso da civilização. A fim de explicar essa afirmação, tomo de apoio Norbert Elias, que se perguntou durante esse período: como a violência extrema pode irromper

no mundo civilizado? (ELIAS, 1994). Assim como Elias, Bauman, Dunning Mennell, entre outros, também se ensimesmaram sobre essa questão, tendo como foco os limites da violência contra o humano. Portanto, não se tratava agora de achar o culpado ou delimitar os processos dessa culpa que recaía sobre os alemães ou sobre aqueles que sobreviveram às custas de favores ou pequenas colaborações e se condenavam, perguntando: Por que eu e não ele?

O ponto crucial nos anos 1980 e 1990 era o julgamento civilizatório da violência que fora cometida e que agregava ao humano a violência inerente. Violência essa que caracterizava a “descivilização” (ELIAS, 2008) como argumentava Elias:

O mais importante é o seu desenrolar da formação do Estado como um aspecto do processo civilizatório, para o qual o seu principal exemplo foi a França, incluindo comparações com Inglaterra e Alemanha. Em suma, esse processo mostra a interligação entre a formação de estados caracterizados por monopólios relativamente estáveis de violência e tributação em um grande território e a mudança de hábitos de membros individuais dessas entidades, que foram constrangidos a se comportar mais pacificamente do que antes. A formação de estados específicos foi principalmente o resultado das lutas de eliminação violentas entre duas ou mais unidades que rivalizam dentro (uma cada vez maior) de um território. Unidos são as mais recentes formas de as unidades de sobrevivência em que os seres humanos sempre viveram, proporcionando segurança e identidade para os seus membros. Nos últimos tais unidades (que também podem ser chamadas de unidades de ataque e defesa) teve uma grande variedade de formas, desde bandas, tribos e cidades, para os estados, grandes e pequenos, afirmando ser soberano no território que controlavam. Os estados dinásticos na Europa surgiram principalmente da conquista, união estratégica ou lutas de eliminação abertos (de guerra). Fora das formas dinásticas e imperiais anteriores, os estados se desenvolveram no que veio a ser chamado estados-nação com a qual os seus membros identificados ou foram feitas para identificar. Aqui, deve ser feita uma distinção entre a pretensão de uma nação como o tema imutável de uma ideologia e da nação formação nacionalista como um processo em que "a interdependência funcional entre as suas regiões e seus estratos sociais, bem como os seus níveis hierárquicos de autoridade e subordinação torna-se suficientemente grande e suficientemente recíproca pois nenhum deles a ignorar completamente o que os outros pensam, sentem ou desejo (ELIAS, 2008, p. 115)

Elias destacou que, após o fim da Segunda Guerra Mundial, a humanidade havia chegado a um final de estrada: a luta pela hegemonia entre as grandes potências havia se tornado global. Antes, eles haviam sido confinados a regiões específicas, tais como aqueles formados pelos estados gregos em que Atenas e Esparta eram muito parecidas com as duas potências que disputam hegemonia global depois de 1945 (ELIAS, 2008). As grandes potências na Europa formaram um equilíbrio regional que era relativamente estável e preservou a paz por um tempo.

Porém, equilibrar dependia da relativa igualdade de poder entre as potências participantes. Quando a França e, posteriormente, a Alemanha se tornaram poderosas o suficiente, a guerra foi colocada na ordem do dia novamente. O colapso do equilíbrio de poder levou ao renascimento das disputas hegemônicas, as guerras napoleônicas e depois para as duas guerras mundiais.

Nesse sentido, em 1945, a luta pela hegemonia na Europa havia se tornado obsoleta. Enfraquecidas pela guerra, as antigas grandes potências perderam suas colônias e já não poderiam restaurar a sua posição como o centro político do mundo. Os Estados Unidos e a União Soviética logo foram forçados a desistir de sua aliança de guerra e tornar-se rivais. Ambas as novas grandes potências estavam no início relutante, cuidando para não provocar conflitos armados para os quais não foram preparadas. Durante os primeiros vinte anos após Hiroshima e Nagasaki, os Estados Unidos possuíam superioridade nuclear que não usavam ativamente. Desde o final da década de 1960, os dois rivais possuíam capacidades de destruição mútua e os seus líderes políticos começaram a perceber que a vitória em uma guerra nuclear se tornaria impossível.

Elias não estava preocupado com o debate sobre o "realismo" e "idealismo" sobre a política externa dos estados e relações interestatais. Ele concordou com realismo a importância crucial da ausência de um regional europeu e, depois de 1945, global, monopólio da violência como causa da guerra. O processo civilizatório ocorrendo dentro dos estados aumentou a contradição entre a conduta pacífica no seio das nações e violência visto, embora nem sempre com razão, como uma condição temporária inevitável e, portanto, frequentes normas diversas para a conduta entre os estados e dentro dos estados continuam a prevalecer. Elias (2008), entretanto, ressaltou que o desenvolvimento mais a divisão de funções geraram uma maior dependência potenciais rivais e a orientação relacionada para a resolução de conflitos interestatais se deram por meios menos perigosos.

Elias fundamenta esse argumento da seguinte forma:

Se analisamos em sua totalidade esses movimentos do passado, o que vemos é uma mudança em direção bem definida. Quanto mais profundamente penetramos na riqueza de fatos particulares a fim de descobrir a estrutura e regularidades do passado, mais solidamente emerge um contexto firme de processos dentro dos quais são reunidos os fatos dispersos. Da mesma forma que, no passado, quem observava a natureza, após seguir numerosas hipóteses que em nada deram, gradualmente começou a distinguir uma visão coerente dela tomando forma diante de seus olhos, hoje os fragmentos do passado humano reunidos em nossa mente e em nossos livros pelo trabalho de muitas gerações, começam, aos poucos, a se encaixar num quadro consistente da história e do universo humano em geral (Elias, 1993, p. 263).

Em relação ao processo civilizador, o problema geral se faz diante da mudança histórica. Ou seja, os planos e ações, impulsos emocionais e racionais de pessoas isoladas constantemente se entrelaçam de modo amistoso ou hostil. Dessa interdependência de pessoas, surge uma ordem *sui generis*, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem. É essa ordem de impulsos e anelos humanos entrelaçados, essa ordem social, que determina o curso da mudança histórica e que subjaz ao processo

civilizador e estabelece o que determinamos como um colapso da civilização mediante a latência do passado no presente.

As interpretações são inspiradas, em um grau ou outro, pela ideologia do progresso do nazismo e do genocídio como produto da história do irracionalismo alemão, de uma saída da Alemanha para fora do berço ocidental ou de um movimento de descivilização (*Entzivilisierung*)<sup>50</sup> inspirado por uma ideologia pré-industrial. Se o processo civilizador significa, antes de tudo, a monopolização pelo estado da violência, como o mostra Elias, é necessário reconhecer que a violência do Estado está na origem de todos os genocídios do século XX. Auschwitz não representa uma regressão em direção ao passado, em direção a uma idade bárbara primordial, mas é realmente um dos rostos possíveis da civilização industrial ocidental. Ele constitui, ao mesmo tempo, uma ruptura com a herança humanista e universalista dos Iluministas e um exemplo terrível das potencialidades negativas e destrutivas de nossa civilização.

---

<sup>50</sup> Hans-Joachim Heuer. *Geheime Staatspolizei: Über das Töten und die Tendenzen der Entzivilisierung*. Berlin. Die Deutsche Bibliothek. 1995

### CAPÍTULO 3

#### **As estratégias narrativas de Kertész, Pahor e Frankl: exílio, incomunicabilidade da experiência e transcendência da experiência.**

Se as explicações sobre o que é o testemunho, como ele é constituído, suas nuances através de diferentes concepções escritas, os contornos teóricos e filosóficos que toda sua história perpassa são fundamentais, é pontual também conectá-los a pontos históricos que os fazem tomar corpo e alocá-los nas posições que lhes foram atribuídas nas décadas de 1950 e 1960, como por exemplo: incompreensível, incomunicabilidade ou qualquer nomeação ao testemunho de sobreviventes ao Holocausto que determina o não entendimento.

Dessarte, há características que enquadram todas as formas de testemunhos desses eventos e há outras, porém, que são tratadas de formas especiais. Como já explanado sobre a heurística dos testemunhos que elegemos, é inexorável afirmar que a escolha desses testemunhos envolveu também o fato de que todos os três ganharam o cenário europeu na década de 1980 devido as suas capacidades de articulações significativas, clareza conceitual, unicidade de escrita e problematização dos eventos do Holocausto. Todos os três autores conseguiram se estabelecer proeminentemente em atividades civis, antes e depois de sua experiência concentracionária, criando formas de existirem pós-holocausto, utilizando prioritariamente a escrita como instrumento.

São nesses aspectos que suas obras conseguiram abrir novas possibilidades, tornando esse movimento — de novas formas de escrita sobre episódios de dificuldade compreensiva — visível a todos, quebrando seu silêncio e liberando novas versões de conhecimento para que a escrita testemunhal exerça seu real papel: a reprodução, a transmissão e a comunicação do conhecimento adquirido por meio de uma experiência visual (que seria a origem desse saber), permitindo conjecturações futuras sobre a produção desse conhecimento.

Os testemunhos aqui eleitos não concernem apenas a um relato de uma minoria étnica vitimada pela perseguição, às nações dos perseguidores ou ao continente e ao período histórico nos quais os fatos se desenrolaram. O tema que perpassa as obras pertence, isso sim, a toda a espécie humana segundo os seus autores, pois são elas e a imagem que fazem de si mesmas que foram transformadas irreversivelmente pelos acontecimentos. A Europa como tal, produto dos movimentos do século XVIII e do ideário iluminista, deixou, à sombra de Auschwitz, de existir e, com ela, seu projeto universal. Confirmaram-se todas as piores suspeitas sobre o ser humano e a principal moral a se tirar do Holocausto é simplesmente a de que ele ocorreu, não podendo ser desfeito.

A partir dessa premissa, anunciamos uma primeira análise que envolve esse capítulo e que aqui denominamos de fatores congêneres, que são, por sua vez, elementos que estão incluídos nos testemunhos — claramente notados — e, cuja mínima explicação se faz necessária para que se entendam os rumos que os escritores delimitaram e como, de forma explícita, esses aspectos são indelévels para essa escrita não ordinária. Referimo-nos, por exemplo ao **Mal** como um desses fatores e o mal aqui citado está refletido no conceito delimitado em 1963 por Hannah Arendt em seu consagrado escrito *A Banalidade do Mal*, no qual ela tentava estabelecer uma definição de um ato (o Holocausto) que representava esse fator (o mal) e que em suma era extinto de qualquer apreensão de sentido (ARENDT, 1993). Esse mal era absoluto e radical. Assim era apresentado um mal sem inspiração própria, porém não menos monstruoso em suas consequências. Esse abismo entre a gravidade dos atos e a superficialidade das motivações a cunhou de um novo significado para a banalidade (ARENDT, 1999, p. 299).

A banalidade do mal fixada por Arendt conseguiu perceber que o ineditismo do mal efetivado pelo nazismo era, além de monstruoso, banal e burocrático, ao mesmo tempo que também sistemático e eficiente. Diante do mal surgido como fenômeno a partir da experiência totalitária, burocraticamente eficiente, Hannah Arendt pensava sobre um mal sem precedentes e desconhecido, no qual não há modelos nem padrões — políticos, históricos, teológicos, psicológicos ou filosóficos — de entendimento. No entanto, ela estava consciente do “desamparo que os juízes experimentaram quando se viram confrontados com a tarefa de que menos podiam escapar, a tarefa de entender o criminoso que tinham vindo julgar” (Arendt, 1999, p. 299).

O mal não seria inerente ao homem, mas sim organizado, construído e aceito, como no caso de Eichmann<sup>51</sup>: um burocrata cumpridor das ordens que lhe eram dadas, encaixando-se na qualidade de um ser perfeitamente normal e não um animal ou ser extremamente perigoso, como fora tratado no julgamento de Jerusalém em sua gaiola de vidro. Como na época Hannah Arendt foi severamente criticada por enquadrar um membro do Partido Nacional Socialista como um sujeito “banal e comum”, essa definição de mal ainda seguiu na linha do irrepresentável, do incompreensível. Fazia-se ainda pertinente a questão: como conceber ou constituir sentido às ações cometidas contra judeus desde 1935 que se enquadravam na qualidade de atrocidades e horrores incompreensíveis?

Há alguns anos, em um relato sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém, mencionei a banalidade do mal. Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar. (ARENDR, 1970)

Nesse sentido, duas indagações são motivadoras na tentativa de Arendt em entender o totalitarismo e o fenômeno que Eichmann tão bem exemplificara: Por que aconteceu? Segundo, como foi possível acontecer? Essas questões nasceram da perplexidade diante do fenômeno que ela vivenciou e sobre o qual foi obrigada a pensar. Arendt buscou respondê-las amplamente, com incursões no campo da economia, da teoria política, das estratégias militares e da jurisprudência. Porém, interessam-me aqui as repostas formuladas no campo da moral e suas implicações para repensar a educação em valores.

O que a autora quis, no entanto, foi fugir da controvérsia sobre se o nazismo fazia ou não parte do caráter do povo alemão, devido aos usos abusivos do termo<sup>52</sup>. Assim, o que ela determinou não estava intrincado ao caráter de um povo, em sua globalidade ou a alguma característica específica. Para ela, o inédito não era o assassinato em si, nem o número de vítimas, nem mesmo a quantidade de pessoas que se uniram para cometê-las. O inédito é muito mais o absurdo ideológico que os gerou. A mecanização da execução, a criação cuidadora e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido.

O mal absoluto seria, então, realmente duradouro e inteligível ao ponto que reconfiguraria o ser humano atingido por ele e, interferindo nesse Homem, estabeleceria em si mesmo a qualidade que Primo Levi denominou de Existência Negativa? Como perquirir

---

<sup>51</sup> Otto Adolf Eichmann SS-Obersturmbannführer (tenente-coronel) do Partido Nacional Socialista. Em 1960, foi capturado na Argentina pela Mossad, o serviço secreto de Israel. Seu julgamento em Israel foi coberto por Hannah Arendt e resultou em sua obra que aqui citamos.

<sup>52</sup> Gunter Graus. "Zur Person" vom 28. Oktober 1964. Gespräch mit Hanna Arendt.

diretamente então à memória desse Mal? A lembrança dos eventos do Holocausto, por exemplo, liga-nos diretamente à lembrança de um mal que nunca passou?

Todas essas perguntas circundavam e ainda circundam a cabeça de todos os sobreviventes. Aqueles que se permitem discutir as possíveis respostas encontram vários caminhos a perscrutar. Entretanto, um dos caminhos que lhes fornece melhores respostas é a burocratização da morte como justificativa de um mal que se tornou banal. Essa colocação é uma ruptura cognitiva assumida, que não escamoteia e registra a fratura que tal acontecimento inscreveu no entendimento comum estupefato pela magnitude de Auschwitz. Essa perspectiva impôs-se a ele como um imperativo obrigatório, tendo se afirmado como a condição indispensável, como o detonador fundador para empreender a decifração que ele nos propõe.

Bauman, em um dos seus vários estudos<sup>53</sup>, propôs-se a estabelecer o que era a ideografia moderna que contribuiu com a realização criminosa do Holocausto: "O composto mortífero era feito de uma mistura de ambição tipicamente moderna visando redesenhar e reconstruir a sociedade, e de uma concentração tipicamente moderna de poder, de recursos e de competências administrativas" (BAUMAN, 200, p. 135).

Ele se referia aqui ao arcabouço do "crime de bureau"<sup>54</sup>, isto é, à rede administrativa da gestão do Holocausto pelos dispositivos burocráticos.

Tratava-se apenas de planificar cuidadosamente, de conceber uma tecnologia e um equipamento técnico apropriado, de estabelecer um orçamento, de calcular e de mobilizar os recursos necessários, em suma uma mera e banal rotina burocrática. É que a intermediação tem por efeito esconder do olhar do ator as consequências da ação. E se este não está em contato com os seus atos, "mesmo o melhor dos homens se move em um vazio moral" (BAUMAN, 2000, p. 58).

Essa colocação intentava superar o que Hannah Arendt concebeu como o problema mais árduo de seus instigadores: "a pena animal que sentem os indivíduos normais diante do espetáculo do sofrimento físico" (ARENDT, 1970, p. 80). Ou seja, a decomposição em tarefas funcionais com finalidades múltiplas, permitindo a execução de operações por agentes indiferentes, não tendo nenhum conhecimento da natureza real da tarefa em questão. Qualquer possibilidade de avaliação moral se encontraria assim em curto-circuito nessa separação funcional das operações, o resultado dessa, sublinha Bauman (2000), seria uma substituição da responsabilidade moral pela responsabilidade técnica. "O que importa é saber se a tarefa foi

---

<sup>53</sup> "Von der Allmacht der Verdinglichung und vom wissenschaftlichen Denken" in Ethik und Wissenschaft in Europa, Freiburg, ed. Alber, 2000.

<sup>54</sup> *The Wehrmacht War Crimes Bureau, 1939-1945*, é um livro de Alfred-Maurice publicado em novembro de 1979 na Alemanha. O livro descreve alguns dos trabalhos da seção especial do departamento jurídico da *Wehrmacht*, Alto Comando Alemão. Maurice cunhou o conceito de crime de bureau que diz respeito às atitudes criminosas que foram planejadas num âmbito de escritório, isto é, designa a ideia da burocratização da exterminação judaica na Segunda Guerra Mundial.

executada segundo o melhor método tecnológico disponível, e se ela é rentável quanto aos seus objetivos” (BAUMAN, 2000, p. 167).

É, portanto, na confluência da engenharia social com princípio político subjacente da modernidade e na instituição da malha rotineira da burocracia como prática gestonária moderna do social que Bauman estabeleceu essa possibilidade realizada do Holocausto. Mas é ainda porque ambas são filhas do "espírito da racionalidade instrumental" (p. 46). A razão instrumental que o autor aqui chama para nomear a situação burocrática comporta de modo *sui generis* os mecanismos de liquidação das empatias e a *desresponsabilização* moral de cada sujeito.

Bauman utilizava esse termo pelas suas leituras de Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de 1905. Weber afirmava que a característica fundamental específica da sociedade ocidental é a racionalização (1905, p. 26). Ele entendia a racionalização como uma “regularização da ação humana” na busca de certos fins específicos. Por exemplo: a ideia de um estado racionalmente organizado como uma entidade política, com uma constituição racionalmente redigida, um direito racionalmente ordenado, uma administração orientada por regras racionais e com funcionários especializados somente existiu no ocidente. Da mesma forma, a apropriação capitalista racionalmente efetuada e calculada em termos de capital. Tudo sendo feito em termos de balanço, onde a ação individual das partes, baseada no cálculo, só existiu no ocidente.

O que Weber propunha era "postular como racional toda a ação que se baseia no cálculo, na adequação de meios e fins, procurando obter com um mínimo de dispêndios um máximo de efeitos desejados, evitando-se ou minimizando-se todos os efeitos colaterais indesejados” (FREITAG, 1994, p. 90).

Assim, Bauman afirmou que

O holocausto não foi o transbordamento irracional dos resíduos persistentes de uma barbárie pré-moderna. Ele era o residente legítimo da casa modernidade e não estaria realmente em casa ou em nenhum outro lugar. Disso não decorre que a modernidade constitui um holocausto. O holocausto é um subproduto da tendência moderna para um mundo totalmente planejado e totalmente controlado, quando esta tendência escapa a qualquer controle e torna-se louca (BAUMAN, 2000, 46).

O esclarecimento moderno, ao visar ao progresso da ciência e ao desenvolvimento tecnológico, está estritamente ligado a um sistema sociopolítico que tem seu alicerce na “autodestruição do esclarecimento”, sob a tutela de uma ideologia dominante e opressora. Nessa perspectiva, as formas de poder, a repressão e a manipulação presentes desde as tradições mitológicas persistem, reproduzindo a lógica de uma dominação perversa na modernidade. Ou

seja, o mito já continha em si os mecanismos de domínio e poder, de extirpar o medo, de explicar o diferente, o outro em sua constituição.

Adorno e Horkheimer<sup>55</sup> também teceram uma crítica contundente à racionalidade instrumentalizada, que cristalizou o pensamento crítico e o encapsulou a partir de uma compreensão que tem por referência uma racionalidade abstrata, que desencadeou eventos como Auschwitz, sendo entendido por eles como resultado da aplicabilidade deste protótipo de racionalidade instrumental (1985), que aponta para o processo de desencantamento do mundo onde os sujeitos estão submetidos a ideologias dominantes que tornam evidente o quanto o esclarecimento traz em si um caráter avassalador e dominante.

Auschwitz representava, portanto, a modernidade não somente pela sua estrutura de fábrica de morte, cientificamente organizada e que utilizava as técnicas mais eficazes; ele era um dos possíveis resultados do processo civilizador como racionalização e centralização da violência e como produção social da indiferença moral. “Como toda outra ação conduzida de maneira moderna — racional, planejada, cientificamente informada, gerida de forma eficaz e coordenada — o Holocausto deixou para trás todos seus pretensos equivalentes pré-modernos, revelando-os em comparação como primitivos, esbanjadores e ineficazes” (BAUMAN, 2012, p. 35). Ele se eleva muito acima dos episódios de genocídio do passado, da mesma forma que a fábrica industrial moderna está bem acima da oficina artesanal.

O que a racionalidade instrumentalizada também conseguiu exacerbar (e que não é característica única alemã) foi o antissemitismo. O antissemitismo na Alemanha antes de 1933, não era muito maior que o que existia em países como França ou Inglaterra. Ironicamente, a Alemanha foi considerada um refúgio para os judeus da Europa central e oriental, dado que grande parte dos judeus a via como um local onde as legislações contribuíam com um alto grau de proteção para eles. O antissemitismo é um conceito moderno, surgido em 1879, criado por Wilhem Mahrr, um teórico alemão que pretendia diferenciar as formas negativas de relacionamento do corpo social maior, laico e nacional, com os judeus, das modalidades de ódio aos judeus próprios das organizações sociais religiosas que anteriormente eram chamadas de *judenhass*<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

<sup>56</sup> Tradução: Ódio aos judeus.

Ainda segundo Bauman (2000), antissemitismo deve ser entendido como um termo que faz referência a dois aspectos: por um lado, o conceito de povo judeu como ente abstrato, isto é, o judeu não se porta religiosa e culturalmente como os cristãos; portanto, encaixaria-se o ente judeu como elemento estranho. Dessa forma, criamos um sentimento violento para o que nos é diferente, estranho e hostil. Por outro lado, também se refere o termo antissemitismo à prática contra eles. Nesse sentido, o simples fato da assimilação do judeu metafísico como ente estranho e hostil à população “normal” provocaria a inevitável violência da linguagem, transformada em uma violência física ativa.

Todos os fenômenos humanos têm seu outro, uma sombra que a realidade nunca chega a absorver plenamente. Como o pensar, que nunca chega a absorver plenamente o irracional, isto é, o passional e o instintivo. O outro é tanto um objeto ameaçador quanto necessário de ser integrado. A diferença é sempre transtornante. Faz parte dela o não conhecido que queremos desdobrar em conhecido, o vizinho com quem temos que aprender a conviver minimamente de forma colaborativa, e o outro é também toda a nossa dimensão instintual, desejante, de que devemos dar conta para sermos socialmente úteis. E é nesse território que esses autores alocam o antissemitismo, para que os homens, nas suas múltiplas manifestações enquanto indivíduos, povos, cidadãos, religiosos, artistas, intelectuais, técnicos, políticos, etc., levem em consideração, como um alarme crítico, as profundas dificuldades que estão implicadas no trabalho de absorção do outro e as sérias consequências destrutivas que podem aflorar a partir de uma lógica que, quando menos esperamos, isto é, de forma inconsciente, salta, da lógica da razão para a lógica do reprimido. (MANDELBAUM, 2012, p. 225).

Essa violência da linguagem era revelada tanto na propaganda quanto nas proposições verbais criadas durante o *Reich* para fortificar a política. Dois exemplos que demonstram a atualidade (presente nos testemunhos) e a permanência dessas elaborações subjetivas na linguagem e na vida comum são representados pelo cinema e pelos jornais (meios de ambiência diária para todos). Filmes como “O Eterno”, dirigido por Fritz Hippler, que retratava os judeus como parasitas culturais ambulantes, consumidos pelo sexo e pelo amor ao dinheiro, ou “O Triunfo da Vontade”, de 1935, de Leni Riefenstahl, exaltava Hitler e o movimento Nacional Socialista. Jornais, como o *Der Stürmer*, publicavam caricaturas antissemitas para descrever os judeus.

O uso político do antissemitismo mudou e aprofundou o antissemitismo tradicional. Transformados em *bodes expiatórios* disponíveis os judeus eram preservados enquanto inimigos e o ódio ancestral poderia ser continuamente renovado. Com o extermínio, o antissemitismo radicalizou-se a ponto de negar seus próprios fundamentos. (KERTÉSZ, 2004, p. 69)

Na descrição de Kertész, o que estava em jogo era mais do que a política e os usos do antissemitismo, agora o problema se via no encaixe que o próprio judeu se encontrava. Sua ausência de compreensão do porquê, naquele momento, sua identidade estava sendo perseguida, por uma questão estética, física ou simplesmente tradicional, não fazia sentido.

Há na historiografia os dois lados do antissemitismo: a perseguição e a resistência. A constante pergunta feita nas décadas de 1970 e 1980, *Por que eles não resistiam? Haja vista que eram em maior número*, foi por exemplo discussão das obras de Primo Levi e Kertész. O que eles tentaram mostrar, por outra perspectiva, é a ausência de racionalização da tragédia. Isto é, a tragicidade da situação, a fragilidade de todos os conceitos e ideias de civilização naquele momento, a ausência completa de qualquer ideia de direitos humanos e cidadania. Como reagir contra um sistema que te exclui da categoria de humano?

Levi, para justificar os problemas antissemitas, cunhou o termo *zona cinzenta*, em 1990, tentando explicar a massificação dos judeus diante de atos de subjugação política, ideológica e social. Todorov, cinco anos depois, também acrescentava à tese de Levi a anotação de toda abnegação e cuidado com o próximo, ou seja, era quase impensável requerer qualquer ajuda ou empatia por parte até mesmo daqueles que estavam na mesma situação. A política antissemita da Alemanha Nazista exportou qualquer quesito humanitário aos judeus.

O humanitário adquiriu um outro conceito vinculado à estética que excluía, entre outras classes, o próprio judeu. Para o Nacional-socialismo a decadência se apresentava nas artes com as obras do modernismo e no mundo humano pelos loucos, deficientes, negros, miscigenados, homossexuais e, principalmente, judeus. O ideal estético do Reich levou o nazismo a uma perversa aproximação da estética na arte e na Humanidade e, tomando como princípio a necessidade de embelezar o mundo a qualquer custo, iniciando sua “obra” com a eliminação de tudo o que ele considerava imperfeito. A morte é dissimulada pelo belo, ele dissimula o inabordável desejo de morte levando o sujeito à ilusão de se relacionar com a eternidade.

A nova estética nazista adotou o modelo do realismo clássico, as artes visuais e outras formas do que foi chamado alta cultura e empregou aquele ideal para glorificar a vida no campo, a família, a comunidade e o heroísmo no campo de batalha, além de tentar exemplificar as virtudes alemãs, como o trabalho, o autossacrifício e a pureza racial ariana. O objetivo final da arte, portanto, não era a arte em si mesma, mas sim uma forma de transmitir uma mensagem de propaganda subliminar calculada: ela contrastava nitidamente com as tendências da arte moderna das décadas de 1920 e 1930, a qual empregava conceitos abstratos, expressionistas ou surrealistas.

Um dos grandes exemplos foi a inauguração da Grande Exposição da Arte Alemã, em julho de 1937, apresentando a nova tendência cultural sob a perspectiva artística Nacional-Socialista, a qual havia tido sua primeira apresentação na Casa de Arte Alemã, em Munique. Para contrastar com a arte nazista, uma galeria próxima apresentava uma “Exibição da Arte

Degenerada”<sup>57</sup> para demonstrar ao público alemão as influências desmoralizantes e corruptoras da arte moderna (LM, 1938). Muitos dos artistas apresentados nessa exibição, tais como Max Ernst, Franz Marc, Marc Chagall, Paul Klee e Wassily Kandinsky, são hoje considerados os maiores artistas do século XX. Nesse mesmo ano, Goebbels ordenara o confisco de milhares de obras de arte expostas nos museus e em coleções por todo o país, consideradas também como degeneradas.

É nesse sentido que afirmamos que não há somente uma tentativa de comando político, que é justamente a representação desse tufão antissemita: o domínio social e artístico da vida de todos que estavam sendo subjugados a esses ideais e que, por longa data, mesmo após a derrocada do *Reich*, permaneceu no imaginário alemão com seus estereótipos judaicos. Afirmamos segundo ao estilo de vida que os judeus pós-Segunda Guerra Mundial mantiveram. Muitos, migrantes ou relocados em suas pátrias, ainda se encontravam em estados de isolamento e vulnerabilidade, exacerbada principalmente na década de 1960, especificamente em 1967, com a decisão de criação de um estado judaico, Israel.

Apesar dos benefícios do projeto, desde o surgimento da ideia, as elites judaicas — principalmente americanas — fomentaram profundos receios sobre um país judaico, isto é, havia um medo de que ele levasse à crença da carga de “dupla lealdade” (KAUFMANN, 1994). Enquanto a Guerra Fria se intensificava, essas preocupações iam se multiplicando e mesmo antes da fundação de Israel, os líderes judeus americanos alardeavam que, com a ampliação do Leste Europeu, a liderança de esquerda se juntaria ao bloco soviético. Embora acabassem adotando a campanha sionista por um Estado, as organizações judaicas monitoravam de perto e se adaptavam aos sinais de Washington.

Nesse sentido, o apoio à fundação de Israel incluía, principalmente, o medo de que resultasse uma reação interna contra os judeus se esses, desalojados da Europa, não fossem rapidamente estabelecidos. Propomos então uma relação da Cultura do Holocausto<sup>58</sup> com essa política do Estado de Israel para responder à pergunta de até que ponto o Holocausto se faz como um movimento moderno e influente nas questões sociais e políticas da década de 1980 e 1990 e ressaltada por Kertész, Pahor e Frankl como tal.

---

<sup>57</sup> **Entartete Kunst.** A exposição "Arte Degenerada", aberta em Munique em 19 de julho de 1937, mostrou 650 obras confiscadas de arte de 32 museus alemães. Em abril de 1941, ela emigrou para doze outras cidades, atraindo mais de três milhões de visitantes. A exposição foi iniciada por Joseph Goebbels e Adolf Ziegler (1892-1959), o presidente da Câmara de Belas Artes do Reich (*Lebedings Museum*; <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/kunst-und-kultur/entartete-kunst.html>)

<sup>58</sup> Tomamos de empréstimo o conceito do cientista político norte-americano Norman Finkelstein, que estabeleceu o conceito de *cultura do Holocausto* sob a alegação de que os judeus não podem se basear no Holocausto para justificar a criação de um Estado às custas dos palestinos. FINKELSTEIN, N. **Die Holocaustindustrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird.** Piper.1953

A relação política entre esses dois históricos acontecimentos é fundamental para entender não só a modernidade do Holocausto enquanto evento histórico de eliminação humana sistemática e burocrática, mas também para perceber suas amplas raízes estendidas até as décadas de 1990 com uma carga de culpa e ressentimento que se reflete nas decisões sobre pertencimento do povo judeu. Isto é, o Holocausto não se estabeleceu somente como pressuposto de culpa alemã, mas também como uma válvula de escape para as justificativas judaicas às tentativas de reparação do **mal** que lhes foi cometido, explica Finkelstein:

O Holocausto nazista foi a principal justificativa para a criação do Estado de Israel e é ainda a maneira encontrada pelas autoridades para justificar os crimes levados adiante contra os palestinos. Os judeus, no entanto, não podem se basear no Holocausto para se justificar, assim como justificar a criação de um Estado às custas dos palestinos. Até porque a intenção de se criar um Estado judeu precede o Holocausto nazista e não pode ser explicada por ele. O objetivo começou a ser desenhado no fim do século 19 e não tem relação direta com o Holocausto. É certo, por outro lado, que muitos judeus, incluindo meus pais, precisavam de um refúgio onde não ocorreria uma nova explosão de antissemitismo. Mas essa necessidade, por maior e mais inegável que seja, não pode justificar a limpeza étnica que vem sendo feita contra os palestinos. É simplesmente inaceitável os palestinos e árabes, em geral, terem de pagar o preço por um sofrimento que não foi perpetrado por eles, mas, sim, por potências europeias. Os judeus continuam usando o Holocausto nazista para dar apoio a seu comportamento imoral. E Israel fala de violações de direitos humanos por palestinos e ataques quando deveria prestar contas à comunidade internacional por seu comportamento imoral e ilegal. Israel, de certa forma, sempre invoca o Holocausto nazista para argumentar contra uma nova ameaça, um novo inimigo, seja Saddam Hussein, Mahmoud Ahmadinejad ou Hassan Rouhani. Não se trata de repensar o sofrimento pelo qual os judeus passaram, mas, sim, de uma arma ideológica usada largamente por Israel. (FINKELSTEIN, 1953, p. 125)

O que na verdade preocupa o autor é a manipulação do sofrimento judaico, tratada ao discutir as políticas de *perdão* ou *ressarcimento* àqueles que sofreram em campos de concentração. O Holocausto precisa, portanto, ser tirado da classe de arbitrariedade e recolocado em sua conceituação correta como uma representação ideológica do Partido Nacional Socialista, o que retira de campo a culpa que, muitas vezes, os próprios sobreviventes tomam para si e que, em várias ocasiões, os judeus, em concordância, inserem sua própria identidade étnica no Holocausto devido uma história particular de opressão.

A necessidade que é vista nesse momento é a de restaurar o holocausto nazista como um tema racional de investigação e que é sumariamente exaltada por Kertész, Frankl e Pahor, para que somente assim o Holocausto seja também material de aprendizado histórico. Nesse sentido, a anormalidade do holocausto nazista surge não do acontecimento em si, mas da exploração industrial nascida em torno dele (FINKELSTEIN, 1953).

Nesse momento é que o cientista político nos ajuda a concatenar essa estrutura política de ligação entre a ideologia antissemita e as designações do Holocausto:

Na estrutura do Holocausto, o antissemitismo pagão é irracional e não-erradicável. [...] A rede do Holocausto conceituou o antissemitismo como uma estrita aversão irracional dos não-judeus pelos judeus. [...] O Holocausto foi, portanto, um estratagema vantajoso para desmoralizar toda crítica aos judeus: esta crítica só poderia nascer de um ódio patológico. O dogma do Holocausto sobre o ódio eterno dos não-judeus serviu tanto para justificar a necessidade de um Estado judeu quanto para se beneficiar com a hostilidade dirigida a Israel. [...]. Esse dogma também conferiu total autoridade a Israel: como os não-judeus estão sempre querendo matar os judeus, eles têm todo o direito de se proteger ao menor ataque. Qualquer expediente usado por Israel, mesmo agressão e tortura, constitui legítima defesa. Deplorando a “lição do Holocausto” como uma eterna ameaça dos não-judeus, Boas Evron observa que ela “na verdade equivale a um ataque de paranoia. Esta mentalidade perdoa por antecipação qualquer tratamento desumano aos não judeus, prevalecendo o mito de que ‘todo mundo colaborou com os nazistas na destruição do povo judaico’, portanto tudo é permitido aos judeus em suas relações com os outros povos”. [...] Ao agir agressivamente para defender seus interesses de classe e corporativistas, as elites judaicas estigmatizaram como antissemita toda oposição à sua nova política conservadora. Como ideologia, O Holocausto (capitalizado como já aponte) provou ser a arma perfeita para esvaziar as críticas a Israel. (FINKELSTEIN, 1953, p. 41- 45)

Nesse sentido, o reconhecimento das singularidades do Holocausto é o reconhecimento da supremacia judaica e, se a afirmação de que o Holocausto não teve precedente na história o coloca em um patamar acima de todos os eventos, não pode, portanto, ser alcançado pela história, justificando-se assim sua unicidade e modernidade.

Mediante essas assertivas que envolvem as formas ou construções narrativas dos testemunhos de sobreviventes judaicos na Segunda Guerra Mundial, suas conexões, movimentos temporais e os questionamentos da modernidade do Holocausto a partir de suas relações com uma determinação identitária judaica, é inescusável erigir, tendo esses temas como base, o que são essas estratégias narrativas, como são construídas e de que forma cada autor desenha a sua de maneira específica.

Todos os pontos teóricos juntos e já anunciados fundamentam o que chamamos de **estratégias narrativas**. Isto é: a representação e elaboração do passado; quem o escreve e quem o lê; como ambos assimilam a escrita e a forma como se chega ao passado através da memória; os contornos que a escrita pode tomar através de religião, política ou status social; e, por fim, a temporalidade em que essa atividade é realizada. Todos esses temas coligados constituem a forma que conduzirá a história a ser narrada e, particularmente no testemunho, concerne a si própria uma especialidade que é essencial para a História e para a literatura, chamada aqui de **escrita não ordinária**.

Ao adotarmos como expoentes dessa **escrita não ordinária** Kertész, Pahor e Frankl, instituímos que dentro dessas características de escrita eles ainda encontraram seus vieses específicos de assumirem o testemunho, respectivamente o **exílio**, a **incomunicabilidade da**

**experiência e a transcendência da experiência.** Como eles conjecturaram esses vieses, somente é visível em uma análise especializada de suas obras e da forma que eles utilizando de todos esses critérios os extrapolam e adotam um rumo novo dentro do campo testemunhal.

O que esses vieses representam são diretamente as formas com que esses sobreviventes encontraram para elaborar o passado de uma forma crítica. Com o fito de situar o que constitui *elaborar o passado* para os três, utilizei-me de três aportes fundamentais: Jeanne Marie Gagnebin e Adorno. Posteriormente, poderemos então entender a qualidade de suas elaborações desse passado: do exílio, da incomunicabilidade da experiência e da sua transcendência.

Theodor Adorno, em 1963, ainda sob uma história recente e aberta, escrevia o canônico: *Como elaborar o passado*. E se perguntava se a elaboração do passado não significava elaborá-lo a sério, rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara. O que ele sugeriria era que toda a escrita rememorativa era penosa por trazer à tona uma cena de que não se quer lembrar ou já se estabeleceu como fixada na História, sendo, dessa forma, uma escrita que tenta se libertar do passado, considerando que esse é doloroso em sua essência primeira.

Ao tentar introduzir uma explicação do tema escolhido, Adorno se preocupava com o palco em que conduzia sua escrita: a Alemanha pós-Nacional Socialismo. E se colocava receoso para pensar a escrita pós-Holocausto e os trabalhos com a memória. Essas observações são bastante desenvolvidas nos seus escritos e refletem sobre a função do passado e a forma como a memória pode ser costurada ao presente a partir de uma ideia de elaboração do decorrido.

A não repetição de Auschwitz, para Adorno, por exemplo, dependia de um reconhecimento das forças sociais que levaram àquela situação e que ainda estão em jogo, podendo levar novamente a um estado de barbárie. Nesse contexto, a elaboração do passado foi tomada como um meio eficaz de desencantamento do decorrido, na medida em que ele permite identificar essas situações e não se conformar com um esquecimento passivo ou com uma culpa estéril.

Partindo de seu pressuposto de que “apagar a memória é muito mais um resultado da consciência vigilante do que resultado da fraqueza da consciência frente à superioridade de processos inconscientes” (ADORNO, 1995a: 34), ele refletia sobre a importância da memória e lhe atribuiu um papel central em alguns tipos de materializações da cultura. Fruto mais de articulações da racionalidade do que de processos do inconsciente, essa elaboração do passado, nos termos de Adorno, estaria conectada com a mentalidade obstinada em esquecer o passado em plena conformidade com uma tendência histórica. Mais especificamente, ela estaria relacionada à progressividade dos princípios burgueses.

A partir deste relacionamento com o tempo, a memória também adquire um status específico: ela passa a ser considerada como uma mera sobra sem sentido. “O que é o mesmo que dizer que a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional”. Trata-se de um processo análogo à “racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial que elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência do ofício” (ADORNO, 1995, p. 33).

Uma vez que, para Adorno, as condições sociais que tornaram o nazismo possível ainda estavam vivas, mesmo que latentes, este fracasso na elaboração do passado que se disfarça em uma tentativa do puro esquecimento poderia ter consequências desastrosas. Isso porque o esquecimento deturpa a época nazista e, mais do que isso, rejeita os argumentos daqueles que tentam mostrar os elementos que levaram a ela e a avaliação de sua existência contínua. A possibilidade de uma repetição do passado adquire contornos mais nítidos no esquecimento. Desse modo, segundo ele, é fundamental que estejam bem vivas as lembranças relacionadas ao apoio de base das massas, as desculpas do internacionalismo, o orgulho nacional, a inflação dos egos, o desenvolvimento das personalidades autoritárias, entre vários outros elementos que contribuíram sobremaneira para que tudo se tornasse possível.

Para tentar elucidar sua tese, Adorno olhou para a Educação<sup>59</sup> como o quesito esclarecedor, entendendo que essa Educação se referiria a duas questões consideradas igualmente importantes: **a educação infantil** — sobretudo a da primeira infância, quando se forma a psicologia profunda do indivíduo — e, a segunda, **o esclarecimento geral**, que produziu um clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição. A educação contra o esquecimento teria um papel fundamental para ele, pois “o perigo de que tudo aconteça de novo está em que não se admite o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável, e não os verdadeiros culpados” (ADORNO, 1995, p. 125). Dessarte, suas ideias acerca da memória e da elaboração

---

<sup>59</sup> O conceito de Educação a que Adorno se referia, em alemão chamado de *Bildung*, remete a uma dimensão mais profunda de **formação**, no sentido mais amplo do que somente a da escola.

do decorrido se concatenavam na máxima de que o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou (ADORNO, 1995).

Numa seguinte aproximação crítica, encontramos Jeanne Marie Gagnebin, que conseguiu, ao se deter sobre escritos de Adorno, trazer, porém, uma percepção que é exclusiva dos escritos do filósofo: a impossibilidade do apagamento do esquecimento (enquanto parte do sofrimento) da reelaboração.

Adorno não afirma que devemos nos lembrar sempre de Auschwitz; ou seja, ele não defende incessantes comemorações. Não considero nuance irrisória de vocabulário o fato de que Adorno, em outros artigos já citados, fale muito mais de uma luta contra o esquecimento que de atividades comemorativas, solenes, restauradoras, de "resgate", como se fala tanto hoje. Se essa luta é necessária, é porque não só a tendência a esquecer é forte, mas também a vontade, o desejo de esquecer. Há um esquecer natural, feliz, necessário à vida, dizia Nietzsche. Mas existem também outras formas de esquecimento, duvidosas: não saber, saber, mas não querer saber, fazer de conta que não se sabe, denegar, recalcar. E por que os alemães dos anos 50 e 60 desejavam tanto esquecer, segundo Adorno? Porque o peso do passado era tão forte que não se podia mais viver no presente; esse peso era insuportável porque era feito não apenas do sofrimento indizível das vítimas, mas também, e antes de tudo, da culpa dos algozes, da *Schuld* alemã. (GAGNEBIN, 2006, p. 97)

Ou seja, obviamente é necessário lembrar o passado. Porém, ao colocar essa atitude como suprema e categórica, Adorno não consegue enxergar sua atuação na História como judeu e sobrevivente, o que agrega a si uma responsabilidade do não mais esquecer, do sempre relembrar a dor porque a repetição seria vergonhosa e impensável. O que Gagnebin nos traz, e que é visível nas estratégias narrativas construídas por Frankl, Kertész e Pahor, é uma elaboração do passado descarregada da responsabilidade com a história de seu povo (apesar de contê-la), mas desprovida do ditame de **não esquecer, pois, sois judeu e sobrevivente**.

Para tentar se fazer clara, Gagnebin chama Freud e Ricoeur ao debate, em uma passagem de Freud citada por Ricoeur, na qual Freud impôs a necessidade de coragem para enfrentar uma doença, e não se render aos seus sintomas.

Adquirir a coragem de fixar sua atenção sobre as manifestações de sua doença. Sua própria doença não pode mais ser para ele algo de vergonhoso, ela deve se tornar um adversário digno, uma parte de sua essência, cuja presença tem boas motivações e da qual poderá extrair elementos preciosos para sua vida posterior. (RICOEUR apud Gagnebin, 2006, p. 104)

Ou seja, é preciso esclarecer o passado, compreendê-lo, por mais doloroso que o seja. E a lembrança é incumbida dessa dor, pois ela está ali representada pelo autor, o mesmo que a viveu e precisa agora escolher formas de sobrevivência para seguir adiante, dotar o passado de sentido e mais, compreendê-lo de forma temporal. É necessário abriremos um parêntese: todas essas formas elaborativas e compreensivas do passado foram formuladas sob uma atitude de luto, que é inescusável, e que aquele que a faz cria recursos para que essa não tome conta de sua escrita e a traga para o nível melancólico extremo.

Significa dizer que a condição do autor que escreve sob uma estratégia narrativa, a qual refaz a memória sob uma nova condição de escrita do passado — no caso referimo-nos diretamente a Pahor, Frankl e Kertész —, não são casos excepcionais de sobreviventes que suplantaram suas experiências no KZ<sup>60</sup>, mas sim intelectuais, dotados de um conhecimento acerca das teorias e literatura sobre o tema, que conseguiram converter suas escritas para o campo político, social e biológico.

Essa experiência trabalhada como um passado atual fornece a eles um novo horizonte de expectativa, perscrutando os ideais de Koselleck, para entendermos o último ponto dessa estratégia de elaboração do passado de uma escrita que se faz crítica, responsável, problematizada política e socialmente.

Segundo Koselleck, as expectativas para o futuro se desvincularam de tudo quanto as antigas experiências haviam sido capazes de oferecer. Dessa forma, a elaboração crítica do passado se determina na medida em que existe a possibilidade de tornar essas experiências presentes, estando elas saturada de realidade, e incluir em seu próprio comportamento as possibilidades realizadas ou falhas.

A experiência associa-se comumente ao passado presente, e a expectativa ao futuro presente; é importante atentar para a já mencionada afirmação de Koselleck de que essas duas categorias entrelaçam o futuro e o passado. Elas não se opõem uma à outra, como em uma dicotomia qualquer; e, de fato, experiência e expectativa estão sempre prontas a repercutir uma na outra. São categorias complementares, visto que a experiência abre espaços para certo horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2006). Mais ainda, uma experiência ou o registro de uma experiência referido a um passado remoto pode produzir, em outra época, expectativas relacionadas ao futuro.

Ao chamar Koselleck e seus dois conceitos para o debate, penso na percepção crescente do avivamento das contradições entre passado, presente e futuro — não mais apenas em pensadores perspicazes, mas mesmo da parte das próprias pessoas comuns — que se intensificaram extraordinariamente com o advento dos totalitarismos do século XX (especialmente no Nazismo) e que trouxeram perplexidades inéditas a todos aqueles que vivenciaram os acontecimentos dentro da Segunda Guerra Mundial, isto é, o próprio Holocausto.

---

<sup>60</sup> Terminação alemã para *Konzentrationslager* – Campos concentracionários judaicos.

O que quero demonstrar é o surgimento de um novo sistema de sensibilidades<sup>61</sup> na escrita, fundamentados nessa dimensão teórica, e que tenham intensificado extraordinariamente o ritmo de mudanças históricas que fazem com que uma geração não se reconheça mais na que lhe precedeu ou mesmo na qual cada década parece já introduzir uma nova época totalmente distinta da anterior.

Esse sistema de sensibilidade se conecta com essas formas de condução de experiência e suas determinações mediante horizontes de expectativas a partir de uma atitude histórica posterior a um evento de vieses únicos e grandiosos, como foi o Holocausto. Posto isso, ao situar essas novas estratégias de elaboração do passado por Frankl, Kertész e Pahor, quero precisar que essa escrita é especial, pois ela não se engendra de uma perda da identidade, mas sim do encontro. Todos conseguem visualizar que o que perderam no campo foi a cultura, um modo de vida — isso porque enfrentaram o horror de reagirem como coisas à política nazista dos campos — mas não suas identidades.

Todas as três estratégias estão sendo elaboradas mediante um movimento simultâneo, sincrônico e diacrônico para com as experiências passadas a fim de que essas projetem o futuro próspero e crítico. Isto é, seja numa perspectiva de exílio — no qual o desafio é a tentativa de explicar sua experiência num sentido de prová-la para aqueles que não a viveram, não sentiram o momento histórico ou simplesmente a desconhecem —, seja da incomunicabilidade da experiência, na medida em que há uma monumentalização positivada dessa que se insere nessa característica do incomunicável, abrigando as relações entre normalidade, conformidade, mal e racionalidade técnica. O que ele se pergunta por meio dessa estratégia é por que meios o nazismo leva suas vítimas a se tornarem os sustentáculos de uma política alicerçada em uma moral e ética invertidas. Isto é: haveria meio de sobreviver cultivando a imaginação e tornando a estranheza em algo anormal?

Por fim, a última estratégia escrita, que determino como transcendência da experiência, também se encaminha numa relação entre a normalidade e a racionalidade técnica, porém numa tentativa de reconstruir-se após o KZ, voltar a participar do mundo e encontrar-se nele. Ou seja, essa escrita, além de intencionar a ensinar, quer se fazer compreensiva e tratada.

---

<sup>61</sup> Me baseio aqui numa determinação de Hannah Arendt, ao desenvolver em suas análises a quebra entre o passado e o futuro (1958), estabelecendo as cesuras melódicas que se referem à quebra da tradição e à quebra da confiança em relação ao progresso. Isto é, para ela há uma confusão tácita entre as *mudanças de sensibilidade em relação ao tempo* e as *mudanças de sensibilidades entre a evolução espiritual da humanidade*.

### 3.1 Formas de elaboração do passado: Kertész e o exílio

“Acreditava que o sofrimento não precisava ser superado, mas sabiamente utilizado e convertido em parte de sua vivência”<sup>62</sup>, afirmava Kertész em 2009 para o jornal alemão *Der Tagesspiegel* para estabelecer claramente sua condição: *sobrevivente de Auschwitz, judeu numa Hungria antissemita e, durante os anos stalinista, escritor e viajante. Isto é, viveu o exílio tanto físico quanto simbolicamente* (2009).

Definia-se como um escritor sem pátria, nem em seu próprio país. Escrevia numa língua ao mesmo tempo materna e estrangeira e, portanto, se declarava viver como um exilado: “Nesse único aspecto vivo corretamente: sou um exilado” (2009). Todavia, ele assegurou que não escrevia porque viveu a experiência traumática dos campos. A lógica seria outra: ele escrevia somente; porém, como escritor que passou por essa experiência particular, não poderia deixar de abordá-la. Estaria mentindo para si mesmo se pretendesse esquecê-la, sem mencioná-la.

No entanto, a grandeza de sua literatura reside no fato de que ela ultrapassou os limites do estritamente pessoal e transformou o Holocausto num assunto referente a toda a Humanidade, não apenas ao povo judeu ou àqueles que sofreram tal atrocidade.

O que Kertész entendia por exílio estava conectado com as dimensões do que significou viver como um exilado, mesmo em sua pátria, sua constante tentativa de se entregar à cultura Europeia — quando, por exemplo, viveu por anos em Berlim — e, por fim, como que a sua identidade se formava a partir do não local. Todas essas perguntas compõem o que determinamos como seu estilo narrativo, que se faz sobremaneira intenso em sua obra identificacional: *Eu, um outro*.

Portanto, compreender minimamente a ideia de exílio é crucial. Segundo Said (2003), o exílio está entre o necessário de pensamento e o estranhamente difícil de viver, pois a experiência retirava o ser humano do seu nicho e, por consequência, estabelecia um vácuo permanente em sua vida.

O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heroicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre (SAID, 2003, p. 10)

De tal modo, o exílio se situaria na incompreensibilidade, seja estética, humanista ou física, pois provoca uma angústia e uma condição em que a maioria das pessoas raramente

---

<sup>62</sup> *Das Leben ist katastrophal, banal und schön*. Kertész, I. **Ein großes Testament zu Lebzeiten**. Der Tagesspiegel, 2009.

experimentam em primeira mão. Não obstante, pensá-lo é benéfico para aqueles que querem banalizar suas mutilações ou infligir as perdas que sofreram ou dar voz à mudez a que foram submetidos.

Desta feita, Said propôs a seguinte reflexão: até que ponto os intelectuais devem ser servos do fato de viverem numa sociedade e serem membros de uma nacionalidade com sua própria língua, tradição e situação histórica? Até que ponto eles deveriam ser inimigos dessa realidade? Para o autor, o dever do intelectual é, sobretudo, buscar *uma relativa independência* (SAID, 2003, p. 15) em relação a instituições e poderes de modo geral. Por isso, caracteriza o exilado como dissonante ou um naufrago que, de certo modo, aprende a viver com a terra, não nela (SAID, 2003).

Em relação a essas prerrogativas sobre o exilado — especificamente relacionadas ao intelectual que pensa a respeito —, Said as vê como uma condição a ser escolhida, não como uma mera questão de local de nascimento, história de vida ou situação legal. Said (2003, p. 46) afirma que a cultura ocidental do século XX é, “em larga medida, obra de exilados, emigrantes, refugiados”. Ele também enfatiza diversos aspectos aterradores da experiência do exílio para a humanidade: tristeza, dor mutiladora da separação, perda, angústia, mudez, negação da dignidade e da identidade, punição política, solidão miserável, privação, banimento (SAID 2003, p. 46-60).

Embora pareça contraditório estabelecer que haja os prazeres do exílio, o autor afirma sobre certas positavações desse fato:

O exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias. Fronteiras e barreiras, que nos fecham na segurança de um território familiar, também podem se tornar prisões e são, com frequência, defendidas além da razão ou da necessidade. O exilado atravessa fronteiras, rompe barreiras do pensamento e da experiência. (SAID, 2003, p. 58)

Nessa ocasião, a positividade do exílio seria a ausência de determinação identitária segundo o nacionalismo. Aquele que foi exilado rompe as barreiras da sua zona de conforto e expande suas experiências e perspectivas, levando-o a um crescimento intelectual e pessoal diverso daquele que esteve por uma vida toda atado ao *seu lugar*.

Frente às mesmas perspectivas, também se debruçou sobre o tema do exílio Rollemberg (1999), que se deteve na interpretação de que o exílio é tentativa de afastamento e eliminação de uma geração política questionadora da ordem estabelecida, que, por sua vez, gera sentimentos de estranhamento, desenraizamento e luto, mas, ao mesmo tempo, trata-se também de lidar com as descobertas, aprendizado e enriquecimento que a experiência representou.

Apesar de que Rollemberg se preocupava com outras experiências históricas de exílio — no caso, os exilados da ditadura militar brasileira — nos interessa aqui as dimensões teóricas e elaborativas do exílio para que possamos chegar a uma concepção particular, a de Imre Kertész. Dessa forma, para a autora,

A história do choque cultural renovado constantemente; do mal-estar em relação ao outro e, sobretudo, em relação a si mesmo; da indefinição entre o que se pretendia ter sido e o que se era de fato. É a história da desorientação, da crise de valores que significou, para uns, o fim de um caminho e, para outros, a descoberta de outras possibilidades. É a história do esforço inútil e inglório para manter a identidade, mas também a história da sua redefinição e reconstrução. (ROLLEMBERG, 1999, p. 2)

O confronto permanente e necessário dos sentimentos de mal-estar e posteriormente da mudança, talvez positiva, trazida por esse exílio, é permeado durante toda a vida daquele que a experienciou. O exílio, entretanto, não precisa ser somente declarado e oficializado, ele se faz também nas condições em que o ser humano é colocado, seja no caso dos judeus enviados para os KZ, os prisioneiros políticos da ditadura militar ou mesmo aquele que se exila de sua pátria por discordância política, ideológica ou necessidade financeira.

Este “esforço inútil e inglório para manter a identidade” (ROLLEMBERG, 1999) se fundamenta em toda experiência exilária, no sentido de que ela instaura uma desconexão entre a experiência e o espírito. Ou seja, o afastamento do universo de referências faz com que o exílio pareça com vazio, ausência, intervalo e confere às noções de tempo uma ausência de nitidez, uma confusão entre passado e presente, sobrepondo o país de origem ao de destino, num esforço para manter o que não existe mais (ROLLEMBERG, 1999). O que resulta dessa miscelânea é a sensação angustiante de tempo perdido.

Especificamente, não somente o tempo é perdido, mas existe um rompimento com a tradição, com todo o universo de referência que o exilado possuía. Camus, em *A peste*, lembrava exatamente essa condição de estrangeiro imposta ao indivíduo exilado. Como um dos grandes males do século XX, segundo Camus (1957), o exílio se configuraria pela emergência de um deslocamento que posiciona o homem nos mais profundos sentimentos de perda e ausência, estando ligado diretamente à ideia de pátria — portanto, também à ideia de nacionalismo — refletindo a pertença de um indivíduo a uma comunidade social, cultural e linguística.

O exílio, no século XX, contemplou um enorme número de pessoas, seja devido à Guerra, à necessidade de migração por sobrevivência, imposição alheia, conflitos étnicos e todas as demandas de um século marcado por conflitos político-econômicos que exigiram a demarcação de fronteiras e o colapso do conceito de identidade como algo único. Dessa forma, o conceito de exílio se aplica a uma determinada idealização a partir de um homem comum que

transita entre fronteiras instáveis, submetido a condições de vida subumanas e a um isolamento inimaginável, como é o caso dos judeus sobrevivente aos KZ nazistas.

O que torna o exílio tão instigante no século XX é sua permanência na literatura de forma a se estabelecer como condição fundamental da escrita numa tentativa de induzir uma familiaridade e pertença. Ou seja, a condição de escrita seria congruente com a condição do exílio, pois esse não é somente geográfico ou físico. É pessoal, um exílio de si e certamente estabelece um distanciamento necessário que imprime uma qualidade fundamental a escrita. Existe, assim, um espaço de descentramento do autor em relação à linguagem, à impessoalidade que o livra de qualquer sentimentalismo e o liga ao seu tempo.

Quero aqui afirmar a fundamental importância de autores exilados para a constituição da literatura do século XX e a ascensão de um estado de desabrigo que caracteriza as principais obras literárias, principalmente nos pós-guerra. Nesse sentido, invoco a importância de pensar o exílio, a partir da literatura de Kertész, para o século XX, tendo em vista questões de imigração, expatriação e desalojamento cultural e social — também a ideia da busca da terra prometida.

Estabeleço uma proximidade fundamental entre a estratégia exilária de escrita de Kertész com as determinações sobre exílio postas por Camus (1957): o exílio como a separação do eu de si mesmo, a separação entre o eu e os outros, a separação entre eu e o mundo e a separação entre o eu e o universo. Todas essas determinações ligadas às dificuldades de explicação de sua condição de sobrevivente, exposta em várias de suas obras, mas principalmente na sua obra emblemática de reconhecimento de si: *Eu, um outro*.

Albert Camus não foi um exilado propriamente dito, mas, como ele afirmava (1957), o exílio era uma condição de perda da dignidade e identidade humana, seja por experiência pessoal ou contato com experiências alheias. O sentimento de exílio do mundo se fortalece com o cenário Europeu de Guerra da década de 1930. Todavia, seu exílio era sentido para com o mundo, e não linguisticamente, como Kertész.

Camus uniu os significados de exilado e estrangeiro de forma efêmera e separação constante, fomentados pelo absurdo e revolta mediante os acontecimentos no cenário Europeu na metade do século XX. Tanto em *O estrangeiro* quanto em *A peste*, Camus se preocupou em definir esse sentido de exílio a partir da separação do homem e do mundo pelo Mal, criando a determinação de *homem absurdo* (CAMUS, 1943).

Assim, a primeira coisa que a este trouxe a nossos concidadãos foi o exílio. E o narrador está convencido de que pode escrever aqui, em nome de todos, o que ele próprio sentiu então, já que o sentiu ao mesmo tempo que muitos dos nossos concidadãos. Sim, era realmente o sentimento do exílio esse vazio que trazíamos constantemente em nós, essa emoção precisa, o desejo irracional de voltar atrás ou, pelo contrário, de acelerar a marcha do tempo, essas flechas ardentes da ‘memória. Se algumas vezes dávamos asas à imaginação e nos comprazíamos em esperar pelo toque de campainha que anuncia o regresso, ou pelos passos familiares na escada; se, nesses momentos, consentíamos em esquecer que os trens estavam imobilizados, se nos organizávamos para ficar em casa à hora em que normalmente um viajante podia ser trazido pelo expresso da tarde até nosso bairro, esses jogos obviamente podiam durar. Chegava sempre um momento em que nos dávamos conta claramente de que os trens não chegavam. (CAMUS, 1957, p. 41)

É esse sentimento de exílio, descrito por Camus em *A peste*, advindo desse encontro com o primeiro rato e o sentimento constante do absurdo acontecendo, de vivência presente com uma realidade absurda e triste, mas que ao mesmo tempo carece de aceitação, mesmo que em sua estranheza.

A cisão provocada pelo absurdo impõe ao homem a necessidade de um enfrentamento que, em sua grande parte, promove a revolta. Revolta essa trabalhada por ele em *O mito de Sísifo*, no qual ele caracterizava essa como insolúvel e insustentável num mundo desejoso de unidade, mas que é dividido entre o exílio e o reino de poucos. Ou seja, eis sua categorização de exilado: “um homem ansioso por uma natureza acolhedora e bela num mundo incompreensível, marcado por injustiça, mal, ausência de valores éticos e repleto de totalitarismos” (CAMUS, 1970, p. 29).

Esse constante buraco entre o desejo e a realidade que Camus estabeleceu constitui ao homem um caráter de estrangeiro em sua própria pátria e agrega a ele a constante necessidade de explicação de sua existência devido a sua ambiguidade e falta de unidade com os outros. Essa ausência de particularidade, a percepção anestesiada do mundo caracterizada pela abstração é parte do que ele chamou de absurdo que se instaura numa fratura entre o mundo e o espírito.

Nesse mundo absurdo, para Camus (1970), portanto, a morte, como única certeza, é a que realmente nos encobre de mistério e toca a todos. Ela é a expressão principal do absurdo, pois constitui a ausência de retorno, a cisão eterna e irrevogável, isto é, o exílio definitivo. É

nesse argumento que o autor invoca o suicídio como um problema filosófico realmente necessário para ser pensado.

A condição humana, contudo, é o grande eixo filosófico de Camus, que determina a consciência do absurdo como motivadora de toda revolta, embora o autor sempre tenha considerado o peso da gravidade histórica também como um elemento determinante do absurdo, recusando dessa forma lhe atribuir o valor absoluto. Assim, o sentimento do absurdo é compreendido como o momento em que se impõe um julgamento sobre o mundo e o estranhamento da existência. Nesse sentido, como esse absurdo surge da dissociação entre o homem e o mundo, não se pode escapar dele nem pela esperança, nem pelo suicídio nem pelo consentimento, pois ele é o contrário da esperança, isto é, o desespero diante da completa ausência de expectativa sobre o amanhã e a recusa da morte (CAMUS, 1970).

O ciclo completo da revolta, apontou Camus (1970), funda-se no seu engajamento de resistência contra o Nazismo, na sua completa oposição ao assassinato como forma de melhoramento da sociedade. Ele configurou um mundo desprovido de crenças e valores em que tudo é possível e nada tem importância. Posteriormente, em 1950, com os conflitos para a independência da Argélia, Camus foi execrado tanto na França quanto em seu país e demonstrou em seus escritos filosóficos o absurdo, a negação e a revolta como movimentos complementares do estado de exílio, sempre mantendo suas críticas ao século XX como um tempo de esfacelamento e fragmentação, marcado pelo desacordo entre o homem e universo como é característico do estado de absurdo.

Com uma confluência gigantesca às determinações exilárias de Camus está Kertész com suas questões sobre o desterro humano, a busca incessante pela identidade e da importância fundamental do outro para a constituição do si mesmo. O ponto de partida para que eu pudesse desenvolver o problema sobre uma estratégia de escrita fundamentada numa dimensão de exílio de Kertész está em seu discurso<sup>63</sup> ao receber o prêmio Nobel, no qual ele explana:

Devo começar com uma confissão, talvez estranha, mas sincera. Desde que embarquei no avião para vir receber aqui, em Estocolmo, o Prêmio Nobel de Literatura deste ano, senti o olhar estranho, fixo de um observador imparcial às minhas costas; e, mesmo neste momento solene, quando me vejo como foco das atenções, eu me sinto mais próximo desse observador frio que do escritor cujo trabalho, de súbito, é lido em todo o mundo. Só posso esperar que a fala que terei a honra de pronunciar nesta ocasião especial ajude a desfazer a dualidade e unificar os dois eus que vivem em mim (...). Em suma, eu morri uma vez, para que pudesse viver — e talvez seja essa a minha verdadeira história. Se assim for, dedico meu trabalho, nascido da morte de uma criança, aos milhões que morreram e a todos os que ainda se lembram deles. Porém, como estamos falando de literatura, da espécie de literatura que, no entender da Academia, é também testemunho, ela ainda pode ter utilidade no futuro, e — e este é meu desejo — poderá mesmo servir ao futuro. Porque sinto que, ao refletir sobre o impacto traumático de Auschwitz, acabo chegando às questões fundamentais da vitalidade e da criatividade do homem de hoje; e, ao pensar em Auschwitz dessa forma, eu penso, talvez paradoxalmente, não no passado, mas no futuro. (KERTÉSZ, 2002, p. 19-20) (Tradução nossa)<sup>64</sup>

Na sua fala, são notórios os problemas de desvelamento da condição humana, principalmente quando transportada para a escrita. A reflexão sobre a existência, a morte e a identidade humana é semeada em sua literatura, porém não como um relato banal dos acontecimentos perpassados em Auschwitz, mas sim numa escrita detalhada e determinante sobre as experiências de estados totalitários — onde há o império da coisificação do outro —, as relações objetais não reconhecidas entre pessoas de mesma designação.

Para Kertész, indagar sobre a importância intelectual de Auschwitz era, ao mesmo tempo, indagar sobre o pertencimento, pois ele havia perdido sua conexão entre o eu e o mundo, entre o espírito e a experiência. Assim como o Meursault de Camus (1957), Kertész se sentia como um desconectado, pois havia perdido a capacidade de se relacionar com o mundo,

---

<sup>63</sup>KERTÉSZ, I. Heureka. 2002.

[http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-e.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-e.html)

<sup>64</sup> *I must begin with a confession, a strange confession perhaps, but a candid one. From the moment I stepped on the airplane to make the journey here and accept this year's Nobel Prize in Literature, I have been feeling the steady, searching gaze of a dispassionate observer on my back. Even at this special moment, when I find myself being the center of attention, I feel I am closer to this cool and detached observer than to the writer whose work, of a sudden, is read around the world. I can only hope that the speech I have the honor to deliver on this occasion will help me dissolve the duality and fuse the two selves within me. In short, I died once, so I could live. Perhaps that is my real story. If it is, I dedicate this work, born of a child's death, to the millions who died and to those who still remember them. But, since we are talking about literature, after all, the kind of literature that, in the view of your Academy, is also a testimony, my work may yet serve a useful purpose in the future, and - this is my heart's desire - may even speak to the future. Whenever I think of the traumatic impact of Auschwitz, I end up dwelling on the vitality and creativity of those living today. Thus, in thinking about Auschwitz, I reflect, paradoxically, not on the past but the future.*

capacidade essa que ele só recuperou após o assassinato e o julgamento. Sobre essa relação entre Meursault e Kertész, é visível quando Camus, tomando a voz de Meursault, afirma:

Também eu me sinto pronto a reviver tudo. Como se essa grande cólera me tivesse purificado do mal, esvaziando-me de esperança, diante dessa noite carregada de sinais e estrelas, eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, enfim, senti que fora feliz e que ainda o era. Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia de minha execução e que me recebessem com gritos de ódio. (CAMUS, 1957, p. 22)

Assim como ele admite sua recuperação somente após esse ato de seu julgamento, o testemunho para Kertész trata-se de ir a um além, questionando sempre seu grau de pertencimento e, através da atividade intelectual, conseguir se vingar de sua exclusão do mundo.

Para meu sofrimento obstinado encontro, por fim, uma única explicação: talvez, eu tenha começado a escrever para vingar-me do mundo. Para vingar-me e para conquistar aquilo de que ele me excluiu. A suprarrenal que salvei de Auschwitz talvez produza adrenalina em excesso. E por que não? Afinal, a representação abriga tal poder que o instinto agressivo pode nela aquietar-se por um instante e encontrar um equilíbrio, uma paz passageira. Talvez, eu quisesse isso: apenas na imaginação e com instrumentos artificiais, mas abraçar em meu poder a realidade que — muito provavelmente — me contém em seu poder, tornar subjetiva minha permanente objetividade, nomear em vez de ser nomeado (APUD KERTÉSZ, 2004, p. 67)

Em *Eu, um outro*, a possibilidade de o escritor se converter em uma ilha se esgota, mesmo se vendo sempre como exilado. Embora levante de vez em quando a questão “*quem sou eu?*”, Kertész não está exatamente preocupado em respondê-la, pois sabe que não existe resposta possível. O que lhe interessa é construir caminhos por onde esse *eu* possa se fazer e se desfazer.

Kertész possui um caráter de problematização social maior que o testemunhal e sua capacidade de elocução que diverge dos principais escritos testemunhais sobre experiências concentracionárias no Holocausto. É emblemático que Kertész esteja ligado às preocupações identitárias ou respostas à pergunta “*quem sou eu?*”. Todavia, ele consegue transcrever sobre momentos de sua vida que vão além desse problema e os leva a entender os cenários políticos e sociais da época em que escreve nos lugares onde se estabeleceu e seus próprios problemas de pertença dentro a sociedade pós-nazismo e comunismo.

Problemas como o trabalho com a memória e a lembrança dos episódios categóricos do século XX em cada país que se fixou (Hungria, Berlim, Áustria, etc.), as atividades políticas pós-guerra, sua completa ausência de uma pátria, problemas econômicos e étnicos são o carro-chefe de seu livro. Devido a essas demarcações, denomino *não ordinário* seu testemunho, pois não se preocupa somente com a descrição de uma história que vai do período da infância,

perpassando pelos momentos de sofrimento, dor e trauma vividos no KZ<sup>65</sup> e a atual referência à vida presente após tal experiência.

Kertész é sucinto, porém denso. Dividida em onze partes, sua obra não nos dá uma boa dimensão de sua vida anterior às experiências concentracionárias — exceto por pequenas referências. O escritor está mais interessado em descrever as décadas de 1980 e 1990, suas viagens, as experiências pessoais decorrentes dessas viagens pela Europa, sua relação com o trabalho de escrita e seus problemas com as questões políticas da época.

É inegável sua preocupação com as consequências e elucidações futuras que as experiências passadas ainda poderiam causar, mesmo porque um de seus principais trabalhos, no final da década de 1980, era como tradutor de obras em alemão. Ou seja, estava desligado de sua língua materna, mas intimamente conectado com a língua daqueles que há quarenta anos haviam cometido absurdos contra sua vida e a de seus familiares. É isso o que ele determina como ápice de seus sentimentos de exílio.

Kertész questiona-se repetidamente sobre as possibilidades de uma vida normal, apesar da completa ausência de conhecimento sobre o que se conceituaria como vida normal, de forma que está totalmente distanciado do meio que vive (nesse momento, em Viena) e está ciente dos obstáculos que sua memória pode lhe incumbir quando se trata de pensamento ativo.

No primeiro momento de sua narrativa, pergunta-se pelo *Eu*, pelas impossibilidades de esquecimento de uma época, dos pesadelos que ela traz e da necessidade de continuar a viver independente disso, pois é necessário o esforço da compreensão, mesmo que, segundo Kertész (1997), todo entendimento seja um mal-entendido e, portanto, não existiria entendimento no mundo. Aqui, nessa primeira parte, poderíamos determinar que *ser estigmatizado* é sua particularidade.

---

<sup>65</sup> Referência alemã aos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial.

Como Kertész possuía uma vida extremamente desenraizada, é notório perceber que seus escritos nos levam às percepções de épocas e lugares, talvez mais que memórias e lembranças. Como no período em que retornou à capital Alemã, em 1990, e se deparou com um cenário caótico de reunificação da DDR<sup>66</sup> após a queda do muro de Berlim e percebera que ainda existia uma “xenofobia alemã e vários problemas em ser judeu na DDR” (1997, p. 40).

A unificação provocava raiva, um sentimento de impotência e irritação frente ao espaço repentinamente aumentado, as possibilidades crescentes e, antes de mais nada, frente as exigências que requerem ações inadiáveis. A Europa barbada parece um velho avaro que, na hora de ser retirado para dançar, desfere um golpe de sua bengala na jovem que o convidou, por não lhe ocorrer outra coisa além de ela estar atrás de seu dinheiro. A pequenez desse mundo está permeada pela esclerose que se aproxima e pelo pressentimento do seu próprio enterro. (KERTÉSZ, 1997, p. 41)

Por algumas vezes, o autor se referencia as essas barreiras que, mesmo depois de quarenta anos, ainda existem a respeito de ser judeu e sempre existirão, pois são barreiras que, segundo ele, os próprios judeus veem — Kertész sente essa fronteira interna de forma pormenorizada. Por meio desses escritos, percebe-se que os próprios judeus possuíam problemas com suas determinações e se ligavam ao que Arendt determinou como *cooperação* no sentido de completa ausência e subserviência judaica, de forma que Hannah Arendt, assim como Kertész, se desligava por vezes de suas determinações religiosas:

Sempre entendi minha condição de judia como um fato inegável da minha vida e jamais pretendi mudar isso ou rejeitar tal condição. Nesse sentido, eu não “amo” os judeus, nem “acredito” neles: simplesmente pertenço ao judaísmo, naturalmente, para além de qualquer controvérsia ou contestação. (ARENDT apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 299)

Nesse período, Kertész se encontrava em Berlim, pelo motivo de uma conferência para a qual fora convidado a proferir, intitulada Holocausto como cultura. Nessa conferência, o autor concedia uma abordagem radical para a realidade europeia do século XX que vira de perto. Analisava o Holocausto com base na experiência e décadas de reflexão e utilizava-se de uma voz europeia enquadrada num arco geográfico que compartilhava uma herança cultural e espiritual. Kertész falava de seu próprio país, a Hungria, sobre o conceito de pátria em geral, e de algumas das mais importantes figuras da literatura húngara, como Marai, Radnóti ou Krúdy, detalhadas pormenorizadamente em seu livro, *Eu, um outro*.

Afetado pelo discurso que proferira ali na capital alemã, na Alemanha que buscava sua reconstrução após anos dividida e marcada pelas cicatrizes de duas guerras consequentes, Kertész escrevia sobre as possibilidades de suportar a vida somente por causa de suas improbabilidades e da constante chamada para viver que a realidade exige, o que causaria no autor a necessidade da escrita como um registro indelével desses momentos em que ali, naquele

---

<sup>66</sup> *Die Deutsche Demokratische Republik* é como era chamada a Alemanha oriental, de 1949 até 1989.

país, somente enxergava “casca de uma enorme ferida” (1997, p. 48). Prossegue, portanto, durante toda essa segunda parte, num relato sobre sua viagem a um vilarejo alemão, no qual enunciaria sua palestra, deixando seus escritos sobre as cicatrizes alemãs que inevitavelmente o levaram às memórias do campo de concentração e a seu constante sentimento de exclusão e não pertença.

Até aqui, sua primeira referência direta a Auschwitz é marcada por uma definição dura, pois, para o autor, contar sua vida no campo de concentração é narrar a morte:

Todo mundo me pergunta sobre Auschwitz: quando na verdade deveria falar-lhes dos penosos prazeres de escrever... Perto disso, Auschwitz é uma transcendência estranha e inacessível. Auschwitz é impossível de se abordar, exceto partindo de Deus. Auschwitz é uma das grandes advertências que se manifestam na forma de uma desgraça terrível, para chamar a atenção da humanidade... Se a humanidade prestasse atenção. Em vez disso, ela procura motivos científicos e fala, por exemplo, da banalização do assassinato, que é como um cartão postal do inferno. Se Auschwitz foi em vão, então Deus faliu, e, se fizemos Deus falir, nunca vamos entender Auschwitz. Assim, eu, num cenário imenso de destruição – chamemo-lo Terra –, onde, na luz cinzenta, se avistam apenas uns montes de entulho, pedacinhos de arame farpado, uma cruz partida ao meio e os destroços de mais alguns símbolos: debaixo desse céu cinzento, eu, ajoelhado na poeira e com rosto coberto de cinzas, no signo horrendo da graça divina, *aceito* Auschwitz. – Você não tem o direito de fazer isso, a não ser que, e mesmo isso é indiscutível, você morra disto. – Mas – responde K, o autor – não faço outra coisa. A história da minha vida é a história de minhas mortes. Se eu quiser contar minha vida, deveria narrar minhas mortes. (KERTÉSZ, 1997, p. 70-71)

O silêncio sobre suas colocações, que o remetem a esse tempo, imiscui-se às narrativas de suas mortes e alocação. Assim como em outros escritos, esse também não é identificado como uma autobiografia dos tempos de concentração, visto que o autor se desenrola sobre esse tópico, não se constituindo uma possibilidade de determinação de qualquer identidade, de um *Quem sou eu*. No campo, não há possibilidade de sensatez (KERTÉSZ), mas fora dele o autor assume que sua identidade é a identidade do escrever: *Eine sich selbst schreibende Identität* (KERTÉSZ, 1997, p. 73).

Sua estadia na Alemanha com certeza foi o momento de maior reflexividade sobre suas memórias, já que o autor define esse período como um momento de exílio no qual sua escrita estava rodeada pela morte e que seus dias eram comparados como viver em uma prisão, como já vivera em Buchenwald. Isto é, na Alemanha oriental que ele presenciava, a cor cinzenta da capital alemã, a arquitetura e a cor dos prédios, a dificuldade com a língua, o horário, a disciplina, o controle rígido, o sistema totalitário, o clima, os hábitos, os costumes determinavam ainda mais o afastamento do universo de referências, o que faz com que o exílio pareça vazio, ausência, intervalo.

As noções de tempo e lugar perdem a nitidez, confundindo o passado e o presente, sobrepondo o país de origem ao de destino, num esforço para manter o que não existe mais:

Quantas vezes fiquei parado assim em frente ao portão do campo de Buchenwald como se provasse o gosto da liberdade que tinha cheiro de cadáveres, sabor de sopa de campo de concentração e perfume de primavera... (KERTÉSZ, 1997, p. 78)

Mesmo que essas lembranças sejam recorrentes devido ao lugar onde se encontrava, Kertész (1997) assegurava que essa memória desapareceria inevitavelmente, um dia, devido às mudanças urbana, social e política e, de certa forma, não seria de todo ruim vivenciar esses momentos agora, como se contemplasse uma espécie de vida a ser extinta. Portanto, mesmo que de forma dolorida, valeria a pena visitar os cenários em que acontecimentos decisivos de sua vida se desenvolveram — por exemplo, Weimar — e poder ter uma análise adversa dos tempos em que não se tinha consciência da experiência na qual se vivia, por simplesmente vivenciá-la sem condições reflexivas. Sua descrição sobre os cenários alemães, todavia, são mais que rememorações, são problematizações presentes de um passado ferido que necessita ser reiterado, ainda que isso ainda lhe conceda certos problemas de identificação, por exemplo, com sua pátria.

O fato de suas escritas sempre serem vistas, direta ou indiretamente, relacionadas com Auschwitz e Buchenwald, entre outras dimensões do Holocausto, Kertész não se sentia representando sua pátria nem o sistema político que a Hungria adotara (comunismo). Os problemas da sua realidade estariam diretamente ligados ao reflexo para com os outros. Sentia-se um estrangeiro no próprio país que nascera, não conseguia estabelecer qualquer ligação da Hungria com os problemas do Holocausto, não se acertava com os rumos políticos do país e, portanto, não se identificava nacionalmente como húngaro. E, para além do caráter político, teria o caráter étnico: ser judeu na Hungria tornara-se uma ofensa. Aquele que era judeu, não era húngaro:

Pois qual seria a identidade, sem o antissemitismo, daquele que está perpetuamente ocupado com sua identidade especificamente húngara? Ora, o que é a particularidade especificamente húngara? Colocando assim, de maneira rigorosa, trata-se na maioria das vezes de afirmações negativas, entre as quais a mais simples – sem rodeios – é a seguinte: é húngaro aquilo que não é judeu. Pois é, mas o que é judeu? Bem, isto é, óbvio: o que não é húngaro. É judeu aquele de quem se pode falar no plural, quem é como os judeus em geral, cujas características podem ser enquadradas num compêndio, como se pode fazer com uma espécie não demasiadamente complexa de animais (naturalmente, estou me referindo a um animal nocivo, com pelo macio e sedoso, só para enganar!) etc. E, uma vez que a palavra *judeu* tornou-se palavra ofensiva na língua húngara, o orador político, que repentinamente se tornou grande patriota húngaro, agrisalhado na respeitável aura da colaboração, fazendo rodeios, diz estrangeiro. (KERTÉSZ, 1997, p. 85)

A sua determinação estrangeira como traumática é notória, portanto, estabelecendo a não existência de uma resposta antissemita para Auschwitz e, por sua vez, estaria condenado a

ser estrangeiro em seu próprio país por toda sua vida. Não ter pátria seria questão tão dolorosa quanto a pergunta *quem sou eu*. Kertész, por sua vez, nunca conseguiu enxergar grandes mudanças nos ares tanto de Berlim quanto da Hungria. Para ele, tudo continuava como antes, de forma mais atenuada, obviamente, com menos escrúpulos, mas era impossível não ver os ruídos das ideologias antissemitas, onde, em ambos, não encontrou uma pátria.

Essa situação permanecia devido a um fracasso da explicação histórica com relação aos acontecimentos sobre o Holocausto:

Mas como ela pode explicar Auschwitz, o *Sonderkommando*, a rotina dos campos de concentração? Nesse ponto, toda explicação histórica, toda explicação científica fracassa. Ali, provavelmente, o antissemitismo já nem tinha um papel verdadeiro. Nesse cenário, só havia homens torturando homens, matando aos montes, deleitando-se no fedor da carne putrefata, ali só havia os semimortos incinerando os cadáveres e os almoxarifes separando objetos; a devastação do mundo tem raízes muito, mas muito mais profundas do que a história, a pura razão ou a ciência são capazes de compreender. (KERTÉSZ, 1997, p. 95)

Kertész não foi o primeiro nem o último a enfatizar os problemas **de narrar o inenarrável ou testemunhar sobre algo que está além da compreensão humana** e, portanto, a História se via nas fronteiras da incompreensibilidade ou das tentativas infortunas para tal esforço. É nesse viés que Auschwitz se torna específico, pois, desde tal episódio, nada aconteceu para que pudéssemos interpretar como uma refutação de tal. O problema atual para Kertész, entretanto, seria a de uma análise errada do século XX, dado como o século da verdade, porém repleto de mentiras:

Vocês já notaram que o século todo ficou mais verdadeiro, mais autêntico? O soldado tornou-se assassino profissional, a política virou criminalidade, o capital virou uma grande indústria equipada de incineradores de cadáveres para exterminar seres humanos, a lei virou regra do jogo sujo, a liberdade mundial virou prisão dos povos, o antissemitismo virou Auschwitz, o patriotismo virou genocídio. Nossa época é a época da verdade, quanto a isso não há dúvida. No entanto, todos continuam mentindo, pela pura força do hábito, mas ninguém se deixa enganar mais; quando se ouve o grito: amor – todos sabem que chegou a hora do assassinio; ao ouvir a lei – é a hora do furto, do roubo. (KERTÉSZ, 1997, p. 95)

Esse vazio das ordens ideológicas na escrita, tanto atuais quanto sobre o que aconteceu, é fator preocupante demonstrado em sua obra. As monstruosidades cometidas, as ideologias estabelecidas e todas as perversões radicais o levam a tentar concatenar um sentido que foge a sua compreensão e o leva aos “anacronismos de sua existência” (KERTÉSZ, 1997, p. 97). Sua identidade estaria próxima da definição de um “cronista recolhido debaixo das ruínas da época” (p. 97). E essa vida anacrônica, de certa forma, o constituía e o definia presente e futuramente: “Viver anacronicamente, ou seja, nas dimensões grandiosas de uma só vida e de uma morte imprevisível, rápida, como alguém que recebeu um único e curto verão entre duas vidas, lânguidas vidas de larva”. (KERTÉSZ, 1997, p. 99)

Sobre a vida ou sobre a morte, Kertész se assegura mais de escrever sobre a segunda, talvez pelo quesito que as envolve: não se espera pela vida, ela acontece, já a espera pela morte é diária (1997). Portanto, como para muitos que passaram pelo período de cárcere em Auschwitz, Buchenwald ou qualquer outro KZ europeu, essa espera era indiferente e seguida de culpa e sua conclusão seria a do **privilegio da vida**, mas não por ser um sobrevivente, ou por ter passado por experiências de quase morte ou qualquer outra qualificação que o possa classificá-lo na condição de herói, e sim pelo preço que pagamos no final da vida: a morte.

Sua escrita em torno da vida e da morte nos demonstra sua relação com o tempo, tanto no sentido ontológico quanto perceptivo. É obviamente um fator de mudança pessoal após essas experiências, assim como a mudança é natural, para Kertész, em sua vida, ela é mais que presente, é inerente. Dessarte, todas as suas peças — escritas na época em que trabalhava como redator para o teatro — conjecturam suas relações temporais, tanto passadas quanto presentes.

As épocas passam por nós como as eras geológicas passam pela terra: a lava borbulhando do magma fervente, a era glacial, o dilúvio, a era da pedra, era do bronze, era do ferro... É um estranho jogo do tempo eu ter aparecido aqui de novo. Não tem nem um sentido mais profundo, nem significado oculto. Queria apenas trabalhar na minha peça protegido, sossegado, longe da loucura da cidade. No parque, vi um cervo devorando as roseiras e os botões novos. (KERTÉSZ, 1997, p. 114)

Há, portanto, duas importantes constantes sobre suas relações temporais: a questão do pertencimento (partindo da sua impossibilidade de possuir uma pátria) e sua relação com Deus — algumas vezes citada de forma breve. Ele é peremptório ao afirmar sua aceitação ao seu status de não pertencimento. Segundo ele, não poderia pertencer a Hungria, e isso não o desagradava mais, seria mais um alívio poder escrever sobre, ser um forasteiro do mundo.

Todavia, forasteiro do mundo na Hungria da década de 1990 significava ser Judeu Húngaro (p. 117) e, portanto, suas duas premissas fundamentais se uniam: impossibilidade de religião e apátrida. Kertész dedica-se por um longo espaço a fazer suas considerações políticas sobre a Hungria que, posteriormente, o levam a pensar num conceito caro a nós: **Lembrança**.

Vivi em Berlim durante os últimos dez anos, longe de assuntos políticos da Hungria. No entanto, se você quiser entender isso, você tem que olhar para o pintor Marcel Duchamp, que disse: “*Não há uma solução, porque não é um problema*”. Esta citação aplica-se à Hungria perfeitamente. Não há nada de novo neste país; estamos na mesma situação que nós estávamos durante os anos de János Kádár (1956-1988). A Hungria está hipnotizada por Orbán à forma como alguns foram pelo flautista de Hamelin. Não se esqueça de que os húngaros são os descendentes de tribos da Ásia que estavam vivendo no coração da Europa, no século IX. Na escola, os alunos húngaros aprendiam que seus ancestrais vieram das estepes do sul dos montes Urais para desenvolver a bacia dos Cárpatos. Todos os húngaros são, portanto, confrontados com este jogo de dupla pertença, essa contradição: as normas de uma sociedade cristã são diferentes das de uma sociedade baseada no clã. Se eu insisto nesta dupla polaridade, é porque ela reside no coração da situação de hoje. Depois de setenta anos de regime autoritário, de Miklós Horthy (1920-1944) para Kádár, poderia ter sido perdoado a pensar que os húngaros iriam lutar para defender a democracia, que era caro para obter... (KERTÉZ, 1997, p.117)

As tantas referências políticas à memória húngara e à alemã, constantemente feitas por Kertész, além de um traço marcante de sua obra, são um conceito pungente em seus escritos. Todavia, para o autor, a lembrança não está ligada aos conceitos de rememoração freudianos, mas sim às dimensões de **compreensão** e do **espírito de uma época**, ou seja, à expatriação:

As lembranças são como cachorros de rua, maltratados, eles se juntam a sua volta, olham para você com os olhos arregalados, uivam para a lua, bem que você queria espantá-los, mas eles não desistem, ficam lambendo sua mão avidamente, chegam atrás de você e lhe dão uma mordida... (KERTÉSZ, 1997, p. 121)

Esses *cachorros de rua*, utilizados como metáfora por Kertész, referem-se a uma assombração existencial que está presente no espírito da época em que vive, ou seja, de um medo de se distrair existencialmente, de ser determinado e sentido como estrangeiro. Isto é, distrair-se ao ponto de negar sua felicidade — essa vista como uma obrigação, no sentido que Camus a conferiu de existência, de uma obrigação de ser feliz para com algo ou alguém — ou até mesmo da necessidade de possuir uma existência inacreditável para que ela nunca seja esquecida. “Se sua existência não for inacreditável, então não é digna de ser notada” (KERTÉSZ, p. 126)

Esses dois medos que assolam Kertész estão conectados com suas lembranças, pois são exatamente nelas que eles se materializam. Quiçá o problema nem esteja no ato da lembrança esporádica e não requerida, mas sim na compreensão dela. As menções a Jung e Hannah Arendt expõem claramente isso. Quando Kertész lança a pergunta “Será que alguma vez vamos entender o que pensamos?”, ele dá vida à tese de Jung e, logo em seguida, chama Arendt para o debate:

Hannah Arendt alega que o único motivo de todos os seus escritos é compreender algo. Mas ela deixa para nós a obscuridade da palavra *compreender*. Compreender: na realidade isto significa conquistar algo (de outra maneira não seria tão importante). Será que existe um caminho para a compreensão que não implique em possuir aquilo que compreendo? Digamos, por exemplo: perder-se num conto e ficar preso nele, numa armadilha sem saída. (KERTÉSZ, 1997, p. 131)

Kertész alicerça-se em Arendt, pois a autora afirmava que o mais importante para si era compreender, referindo-se mesmo a uma “necessidade” de compreensão ou pertencimento. Arendt definiu esse tipo de compreensão especial que o pensamento político exige e que reclamou de si mesma, afirmando que só a imaginação torna possível ver as coisas segundo uma perspectiva própria, sem distorções ou preconceitos. De tal modo, a compreensão é interminável e, por isso, não pode chegar a resultados finais, constituindo “o modo distintivamente humano de viver”, porque cada pessoa singular necessita de se reconciliar com

um mundo no qual nasceu estrangeira. A compreensão, como define Arendt, “é criadora de sentido, de um sentido que produzimos no próprio processo de viver”<sup>67</sup>.

Portanto, a necessidade de compreender o mundo no presente, procurando uma reconciliação com o passado e projetando a promessa do futuro, coloca a faculdade de julgar no centro do inquérito sobre as condições de possibilidade da ação. Este é o horizonte ético-político das modalidades da compreensão e do juízo que se traduzem numa experiência muito particular da vida ativa, a experiência da política — como, por várias vezes, aborda Kertész. No pensamento de Arendt, compreensão e juízo integram o relato da vivência da pluralidade, a compreensão também está intimamente ligada ao senso comum, que é o sentido político por excelência e pressupõe a existência de um mundo partilhado onde, de fato, estão outros.

Hannah Arendt propunha, por conseguinte, pensar a política enquanto o desejo da revelação involuntária, a vontade das alegrias inerentes à ação, como as de aparecer no discurso e no agir em conjunto. Se a compreensão, esse modo particular de refletir a partir do qual reconhecemos como realidade, é o que nos permite ser contemporâneos do mundo que habitamos, é então pela exposição pública que nos tornamos atores nesse mesmo mundo. Agir é, portanto, correr **o risco da vida pública** e é o poder da promessa que nos torna capazes do comprometimento.

A coragem é, por conseguinte, a primeira virtude política, tanto num sentido aristotélico como homérico, segundo a filósofa. Distinguindo-se da informação adequada e do conhecimento científico e também do perdão, que é **uma ação singular que termina num ato singular**, a ação de compreender é definida por Arendt como sendo, na verdade, de um processo complexo, uma atividade incessante que nunca chegará a resultados unívocos, embora constitua uma fonte de sentido e unidade no tempo, essenciais para o reconhecimento da realidade e a reconciliação com o mundo. Essa relação política elucidada por Arendt está totalmente evidente nos escritos de Kertész. O autor é fiel à escritora alemã no que tange a esse aspecto, não somente por essa dimensão de vida política compreensiva, mas também por quando Arendt se explica sobre as alegações de não resistência judaica:

Deus criou o mundo e o homem criou Auschwitz. O que fazer com a recriminação de que os judeus não ofereceram resistência ao serem levados à força para Auschwitz? Cristo também não resistiu, quer ao ser torturado, quer ao ser crucificado. Tinha que acontecer e, uma vez que aconteceu, vai permanecer para sempre. Nesse sentido acho que nem a cruz nem Auschwitz são efêmeros. (KERTÉSZ, 1997, p. 138)

---

<sup>67</sup> ARENDT, H. **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, Penguin Books, New York, 2006, p. 136.

Arendt, contrariando o que muitos estudiosos e críticos de seu pensamento constituíram, não determinou que resistência fosse necessária e fosse evitada, mas sim que existiu algo entre ela e a cooperação. Em seu discurso nos EUA, após as repercussões de sua cobertura do julgamento de Eichmann, ela tentava esclarecer:

Eu nunca culpei o povo Judeu! A resistência era impossível. Mas, talvez houvesse algo entre resistência e cooperação. E somente neste sentido eu digo que talvez alguns líderes Judeus poderiam ter se comportado diferentemente. É profundamente importante fazer essas perguntas, porque o papel dos líderes judeus é a percepção mais acentuada dentro da totalidade do colapso moral que os nazistas causaram na respeitável sociedade europeia. Então somente na Alemanha, mas, em quase todos os países. Não somente entre aqueles que perseguiram, mas, também entre as vítimas. (CHICAGO PRESS, ARENDT DISCOURSE)<sup>68</sup>

Independente das críticas que Arendt recebera, ambos Kertész e Arendt conseguiram se encontrar na negação da efemeridade de Auschwitz ou do Holocausto como acontecimento do século XX. O ponto, para eles, não está em concatenar uma unicidade num evento que coincide com vários outros no que tange à categoria de catástrofe realizada pelo homem, e sim das explicações e tentativas de compreensões que envolvem o tema.

Várias outras testemunhas também já se colocaram a pensar sobre essa especificidade de Auschwitz ou do Holocausto como um todo. Ela não resulta do número de vítimas, mas da natureza do fenômeno:

Em nenhum outro lugar ou momento se assistiu a um fenômeno tão imprevisto e tão complexo: nunca tantas vidas humanas foram apagadas em tão pouco tempo, e com uma tão lúcida combinação de engenho tecnológico, de fanatismo e de crueldade. (Levi, 1986, p. 34)

Para Kertész, toda essa problemática está bem mais associada com o sistema que vivemos do que com a arquitetura em que foram elaboradas as atrocidades de Auschwitz:

Quanto mais tempo vivo, mais deficiente me parece esse radicalismo. Quanto mais tempo vivo, mais vejo que esse radicalismo é somente uma forma de vida e que muitas outras formas de vida são possíveis. Não obstante, considero quase provado que vivemos em um sistema de relações, um labirinto que foi definitivamente planejado. E, ainda que não sido planejado por alguém, para mim, no entanto, ele parece planejado (embora eu não conheça o plano, como, aliás, também não conheço a mim mesmo). Agora então podemos convocar nossas ideais preconcebidas: Deus, o absurdo, a catástrofe, a relatividade geral, ou como você quiser... Para o ser humano, o que digo, para mim, enquanto for vivo, porém, tudo isso aparece como um problema de valores, que implica valorizar ou subestimar minha vida, mais precisamente, na tarefa do que fazer com esse fogo-fátuo, a minha vida. (KERTÉSZ, 1997, p. 141)

O que resulta para Kertész de toda essa questão não é sua qualificação no patamar de única, especial ou algo que daria a ele um status de peculiaridade, mas sim o que advém com

---

<sup>68</sup> University of Chicago. **Hannah Arendt Center for Politics**, 1959.

as experiências: **a ausência de ligação entre a vida e a razão, ou seja, a ausência de sua determinação e seu pertencimento no mundo.**

Por acaso, a vida estaria nos educando para chegarmos à conclusão final de que não vale a pena continuar vivendo? Sim, assim parece. Nossa vida não tem sentido, mais isso também é apenas aparência, pois entre a vida e a razão não há ligação. A menos que nós mesmos sejamos essa ligação. Ou seja, somos uma ligação que relaciona a vida à razão e embora na prática sejamos fracassados em ambas as esferas, tanto na da vida como na da razão, isto em si só não representa nada se comparado à dimensão insólita que cada vida humana gera. Talvez estejamos alcançando um objetivo, enquanto – no meio dos nossos afazeres diários – não damos valor a essa realização, às vezes nem a percebemos, e desta maneira, enquanto estamos alcançando a finalidade da nossa vida, julgamos inútil essa própria vida. Mas, o que mais poderíamos fazer? Afinal de contas, a *vida* é feita sob medida; e, mesmo supondo que cheguemos a reconhecer que nossa existência é um engano, seria difícil considerarmos – pelo menos no que diz respeito à nossa própria pessoa – a morte como reparação digna de erro. (KERTÉSZ, 1997, p. 143-144)

A pergunta necessária seria: o que Kertész chamou de **ausência de ligação entre a razão e a vida**? Para Kertész, a história é incapaz de realizar esse trabalho, mesmo que ela seja encarada com uma atitude peculiar, como afirmou Rüsen(2008).

Em seus momentos de rememoração de suas experiências traumáticas, Kertész relembra um episódio vivenciado na capital alemã. O referido episódio, *Bücherverbrennung*<sup>69</sup>, que marcou o início de um momento de extremo antissemitismo declarado, hoje é lembrado em um memorial — *Das Denkmal zur Erinnerung an die Bücherverbrennung* — que se localiza na região central de Berlim em sua rua mais movimentada *Unter den Linden*, e que foi por algumas vezes visitado por Kertész numa ocasião em um documentário, em que seus próprios livros foram expostos dentro de um fogão simbólico, representação do fatídico dia. O que o autor se questiona é: **há um sentimento de vitória?** Sua resposta negativa nos leva a pensar que talvez não haja desculpa, perdão ou superação do que aconteceu a partir de 1933 na Alemanha Nazista para ele e tantos outros vitimados.

Superação que não pode ser estimada ou esperada pelo resto de sua vida, pois a tentativa de esquecimento é, ao mesmo tempo, uma tentativa de lembrança, tanto do que foi vivido quanto de sua identidade. Identidade que até certo ponto é uma condição que, por vezes, foi

---

<sup>69</sup> O *Bücherverbrennung* aconteceu entre os dias 10 de maio e 21 de junho de 1933 em toda a Alemanha, principalmente nas cidades universitárias, montanhas de livros foram queimados em praça pública. Hitler e seus aliados pretendiam uma "limpeza" da literatura. Tudo o que fosse crítico ou desviasse dos padrões impostos pelo regime nazista foi destruído. Centenas de milhares de livros foram queimados no auge de uma campanha iniciada pelo diretório nacional de estudantes. Foram queimados cerca de 20.000 livros, a maioria dos quais pertencentes às bibliotecas públicas, de autores oficialmente tidos como "pouco alemães" *undeutsch*: Albert Einstein, Stefan Zweig, Heinrich e Thomas Mann, Sigmund Freud, Erich Kästner, Erich Maria Remarque e Ricarda Huch foram algumas das proeminências literárias alemãs perseguidas na época. O poeta nazista Hanns Johst foi um dos que justificou a queima, logo depois da ascensão do nazismo ao poder, com a "necessidade de purificação radical da literatura alemã de elementos estranhos que possam alienar a cultura alemã". Joseph Goebbels – ministro de propaganda do *Reich* – pretendia destruir todos os fundamentos intelectuais da – por ele tão odiada – República de Weimar.

simplesmente **causa** do que lhe aconteceu. A pergunta sobre a condição e alocação do povo judeu é tema recorrente em vários testemunhos e teóricos que analisam esses escritos, por exemplo, a análise que Scliar fez da obra de Kafka nos fornece uma ótima perspectiva referente às colocações de Kertész:

Aparentemente não há nada de judaico na obra de Kafka. [...] Ele é um escritor das entrelinhas, do subjacente, do oculto. E quando se vai às entrelinhas, ao oculto, ao subjacente em Kafka, se vê que nele o judaísmo tem uma enorme importância. A literatura de Kafka traz a marca do judaísmo. Porque a condição judaica remete a uma questão fundamental dos tempos modernos: a identidade. [...] Finalmente, Kafka herdou de seus antepassados judeus a sensação de constante estranheza, de alienação, resultante de séculos de perambulação pelo mundo, de um país a outro, de uma região a outra. O judeu sempre foi um estranho, mirado com desconfiança e frequentemente transformado em bode expiatório. Ao estranho se atribui poderes, e um realmente ele tem: pode lançar seu olhar desapassionado sobre a realidade que encontra e perceber de imediato coisas que os nativos não veem. Quando este poder está a serviço de um enorme talento, como foi o caso de Kafka, tem-se um salto em termos de criação, particularmente em épocas decisivas da História. (SCLIAR, 1985, p. 74 e p. 79)

A descrição poderia facilmente se aplicar a Kertész, não só pelo fato de o mesmo ser um leitor assíduo de Kafka, mas também por possuir as mesmas sensações que Scliar descreve como pertencentes à Kafka: sensação de estranheza, ausência de pátria e perambulação pelo mundo. Sua obra, *Eu, um outro*, nunca fora, assim como Kafka, um escrito que se enquadrasse num estereótipo de obras judaicas. Todavia, em todas as passagens em que Kertész se refere a sua condição de judeu, essas determinações se encontram presentes:

Além de ser judeu, agora já também tenho que assumir a discriminação contra húngaros; com a primeira, não tenho problema nenhum, porque ela possui, por assim dizer, *estilo*; mas a segunda, considero-a injusta. Ela não fere minha condição de húngaro, mas a minha sofrida condição de judeu, pois não importa sob que pretexto uma discriminação me atinja, ela sempre vai me tocar na minha condição de judeu. Será que isso que se chama identidade? Será que apesar de tudo, sou mesmo judeu? (KERTÉSZ, 1997, p. 151).

Se essa estranheza perante **ser ou não definitivamente judeu** é presente em Kertész, a sua consequência também é. Isto é, o campo de concentração seria a punição que qualquer judeu carrega por pertencer a essa classe religiosa:

A eterna punição, a terrível punição que o povo judeu carrega, recebeu com essa guinada um conteúdo singular. Poder-se-ia traçar a linha a partir de Cristo até Auschwitz, mas, nesse tipo de mística, só podemos nos aprofundar por um momento; e, mesmo assim, só percebemos a profundidade insondável da história humana, o trabalho singular pulsando debaixo da vida disfarçada em realidade, a criatividade e a destruição, que não param por um momento sequer. Segundo essa concepção, Jesus não é o filho de Deus, mas do pai. E o conto de Kafka, *A sentença*, conhece algo desse relacionamento. (KERTÉSZ, 1997, p. 153)

Não somente pela referência constante à Kafka, mas essa punição que Kertész menciona está ligada, sim, a seu exílio no mundo, chegando ao ponto de afirmar a desistência de sua busca.

Eu sou um judeu diferente. Que tipo de judeu sou eu afinal? Nenhum. Há muito tempo não estou mais à procura de minha pátria, nem de minha identidade. Sou diferente deles, sou diferente dos outros, sou diferente de mim. Entre os ortodoxos não eram eles, mas era Appelfeld o verdadeiro acontecimento para mim, sua voz impassível, parecida com a de um guia turístico, às vezes inesperadamente embargada, e seus óculos também ficavam embaçados de vez em quando, de que tinha que tirá-los e limpá-los cuidadosamente. Estávamos prestando um exame de companheirismo e tornávamo-nos amigos, assim como fizemos com Íris Murdoch e John Bayley, esse velho casal fenomenal, saído de alguma peça de Beckett. (KERTÉSZ, 1997, p. 155)

Se a sua afirmação de não desistência por uma alocação no mundo era afirmativa, seria incongruente aos questionamentos presentes em seus escritos. Questiona-se frequentemente sobre a ausência de uma pátria, de uma classificação identitária, seja social ou religiosa, que o leva a sua condição existencial. “Existir e viver sem uma identidade é doloroso e incompreensível” (KERTÉSZ, 1997, p. 160).

O **quem sou eu**, pergunta necessária à sua constituição, circunscreve todo o seu escrito e sua posição sobre o viver.

K., o autor, diz o seguinte: “O que era meu ponto de partida? Nossa existência é um fato tão grave que não é apenas uma questão de não querer, mas, acredito, de não poder enfrentá-la. Admiro, ora com respeito, ora rindo, ora consternado, até confesso, às vezes com certa incompreensão, nossa ignorância, nossa debilidade, nossa fraqueza e nossa inconcebível coragem (ou impotência?) por ousarmos viver...” Depois de ter pensado um pouco, acrescentou: “Minha vida, minha assim chamada ‘carreira’ sempre só funcionou, ou seja, sempre só foi possível agilizá-la imaginando que eu era alguém diferente de quem sou (embora naturalmente saiba quem sou e, em vez do ‘embora’ poderia ter colocado um ‘porque’). Nunca pude identificar-me com a minha situação, com a minha vida real – e aqui de novo deve-se colocar um grande ponto de interrogação após a palavra ‘real’, uma vez que eu me imaginava alguém mais, minha imaginação e também minha criatividade eram ‘reais’, ‘mais reais’ do que o real, visto que, no fim, geraram uma realidade”. (KERTÉSZ, 1997, p. 165)

O “fato grave de nossa existência”, ao qual Kertész refere-se, está vinculado a essa dura existência permeada de memórias que não se deixam esquecer. O presente, ligado essencialmente ao passado, é preocupante e doloroso no sentido de que será julgado num futuro, seja mediante a morte, seja mediante a própria consciência. Mesmo que negue o fato de seus escritos serem testemunhos diletantes dos tempos de sua permanência em Auschwitz, ele é presente em sua vida.

E, talvez, esse não seja o maior problema que Kertész precise enfrentar, mas sim a dolorosa comprovação de suas memórias como um exilado. Por serem particulares, únicas e singulares, o escritor necessita comprová-las para que se tornem verdadeiras, não para seus leitores ou amigos, mas para si mesmo

A tarefa associativa de lembrar e esquecer para Kertész está relacionada à figuração de uma parte sua que não existe mais:

De repente, me dou conta de que esse mundo não existe mais, quando muito, tenho memórias dele. Essas memórias, no entanto, agora já são apenas minhas; em vão procuro comprová-las, confirmá-las e encontrar sua segunda dimensão: talvez nem seja verdade que eu vivi, talvez nada seja verdade. (KERTÉSZ, 1997, p. 172)

O *outro* que está ligado ao seu *eu*, que é reflexo do seu *eu*, assume o lugar de quem Kertész afirmou ter sido. Sua condição mundana está perdida, talvez ela tenha se transformado em uma nova, assim como seu ser, que precisa continuar vivo. Kertész durante toda a produção de *Eu, um outro* foi conduzido pela paixão de seu ofício: descrever a condição humana. E, por esse motivo, precisou perpassar por toda sua miséria que residia nessa condição de estrangeiro e exilado de sua própria pátria. Isso não significa uma escrita de lamúrias, ao contrário: uma escrita de felicidade. Afinal, só é possível ser feliz quem encara o mundo sem esquivar-se, mesmo quando a realidade alcança o insuportável, como no caso dos KZ nazistas.

Kertész demonstra através de uma lucidez gritante o que ele entende por felicidade, não o sentimento pasteurizado que se vende por aí quase como obrigação, mas algo que se obtém quando se está disposto a fazer parte de mundo, aberto a tudo o que ele tem de belo e triste.

É preciso ter uma visão muito aguçada e uma mente muito flexível para poder perceber alguma espécie de legitimidade em sua vida; e se a tudo isso for associada uma espécie de teimosia tácita, na qual a sagacidade e a cegueira se misturam em proporções iguais, resultando no fenômeno singular do talento, nesse caso a pessoa vai descobrir essa legitimidade. Por acaso, a vida estaria nos educando para chegarmos à conclusão final de que não vale a pena continuar vivendo? Sim, assim parece. Nossa vida não tem sentido, mas isso também é apenas aparência, pois entre a vida e a razão não há ligação. A menos que nós mesmos sejamos essa ligação. Ou seja, somos uma ligação que relaciona a vida à razão e embora na prática sejamos fracassados em ambas as esferas, tanto na da vida como na da razão, isto em si só não representa nada se comparado à dimensão insólita que cada vida humana gera. Talvez estejamos alcançando um objetivo, enquanto – no meio dos nossos afazeres diários – não damos valor a essa realização, às vezes nem a percebemos, e desta maneira, enquanto estamos alcançando a finalidade da nossa vida, julgamos inútil essa própria vida. Mas o que poderíamos fazer? Afinal de contas, a “vida” é feita sob medida; e, mesmo supondo que cheguemos a reconhecer que a nossa existência é um engano, seria difícil considerarmos – pelo menos no que diz respeito à nossa própria pessoa – a morte como reparação digna do erro. (KERTÉSZ, 1997, p. 172)

### 3.2 Formas de elaboração do passado: Pahor e a incomunicabilidade da experiência

Se o exílio, sentir-se estrangeiro em sua própria pátria, foi a saída que Kertész encontrou para narrar sua experiência, para Pahor havia um lapso de comunicação da experiência, tendo em vista que ela pertencia aos mortos, está resguardada a eles. Isto é, para qualquer analista interessado no tema da memória, museus e monumentos, encontrar-se-iam na mesma caracterização que Pahor, do ponto de vista de sua natureza, ambos, de algum modo, retiram vida da experiência.

Em sua obra, *Necrópoles*, Pahor concebe que os acontecimentos ali decorridos são sempre com aspectos poderosos: o homem livre, dono de si mesmo, capaz sempre e de qualquer maneira, dos maiores atos de bondade e de solidariedade. As imagens que passam diante dos olhos da memória do autor durante uma visita ao campo de *Natzweiler-Struthof* com um grupo de turistas, só parcialmente consciente da imane tragédia que ali se consumou, são de horror e extermínio, mas também de piedade e amor, de esperança que esses sentimentos prevaleçam em todos os homens.

Pahor é pontual na diferença que orienta a narrativa: a necrópole é a cidade dos mortos. Aos mortos, não há o que comunicar, ao contrário, a experiência está resguardada com eles. É nesse aspecto que a estratégia de incomunicabilidade da experiência se abriga na relação entre normalidade, conformidade, mal e racionalidade técnica. De tal forma que Pahor se pergunta constantemente por que meios o nazismo leva suas vítimas a se tornarem os sustentáculos de uma política alicerçada em uma moral e ética invertidas (2008).

Em seu relato, Pahor confere à musealização do campo uma determinação negativada, quando ele o revisita; enquanto a momumentalização da experiência é positivada. Por que os visitantes podiam andar por aqueles lugares, naquela atmosfera alentadora e pacífica, era o que Pahor se perguntava, confirmando a injustiça da situação. O forno — usado para cremar judeus — adaptado no espaço de museu, não exigia mais sequer imaginação dos visitantes. Já os monumentos são descritos distintamente, eles dão conta da presença dos mortos entre os vivos: assim é com a chaminé do campo e a lápide do túmulo.

O monumento, para Pahor (2008), portanto, não está em um espaço higienizado, pacífico. O que nos leva inicialmente a pensar: de que forma os monumentos são necessários, na mesma proporção em que os museus, provocando ressentimento? Para Koselleck<sup>70</sup> (1998), frequentemente monumentos também aludem estritamente dimensão linguística (ou, pelo menos, direta e tradicional), retornando para o mesmo bem no fundamento histórico da memória e do desenvolvimento de experiências. Nesse sentido, eles também nos permitem compreender a experiência histórica e, também como o programa sua história conceitual, a tentativa de decifrar a essência do limite do tempo, que durou apenas cem anos, na estrutura interna do patrimônio conceitual Europeu e que considerou que recriação radical que transformou experiência conceitual (*Erfahrungsbegriffe*) em espera conceitual (*Erwartungsbegriffe*).

---

<sup>70</sup> Koselleck, Reinhart. “**Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte**. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper”, *Neue politische Literatur*, 51, 1998.

Ainda na pista de Koselleck (1998), na qual ele nos lembra que a função de fundar e sustentar identidades — tradicionalmente atribuída aos monumentos — dissipa-se inevitavelmente, todas as identificações políticas e sociais que instrumentalizam a morte desaparecem com o tempo, pois a instabilidade é de fato a marca dos “signos arquitetônicos”. A única continuidade, a rigor, o único desenvolvimento histórico é dado pela transmissão de certos significados através de certos signos arquitetônicos; mais exatamente, pelos diversos significados que, nas épocas sucessivas, foram atribuídos a esses signos.

O aniquilamento de seres humanos e a total destruição de seus corpos durante a guerra aérea, e mais ainda nos campos de concentração, acarretou o repúdio do antigo repertório formal dos monumentos aos mortos e dos monumentos à vitória. A morte em massa de civis e o extermínio por motivos étnicos — o que é irremediavelmente destituído de sentido — concederam às vítimas, quando muito, uma comemoração negativa.

Na verdade, grande parte das atribuições de sentido sobre monumentos estão relacionadas com as inscrições que os acompanham e determinam qual seria o domínio linguístico e conceitual dentro da história dos conceitos. Contudo, se essas exceções importantes são excluídas, a principal mensagem dos monumentos é dirigida naturalmente à sensibilidade visual que acontece antes ou depois do idioma e que, em qualquer caso, não é como seus cânones ou seus limites semânticos. Apenas extralinguisticamente que Koselleck é escolhido como objeto de reflexão sobre a semântica monumentos.

Nos monumentos, está sempre cristalizada, de modo indelével, uma marca de tempo, que não é só o passado com que o monumento particular está ligado: a sua mensagem sempre transcende o presente em que fora construído e estende-se para o futuro, que se destina especificamente essa mensagem. Cada monumento, indissoluvelmente ligado ao contexto histórico específico em que foi concebido e criado, transcende a si mesmo na medida em que procura transmitir uma mensagem para as sucessivas gerações (KOSELLECK, 1998, p. 80). Nesse sentido, o monumento estabelece uma espécie de continuidade pedagógica entre o passado e o futuro.

Deste ponto de vista, se as sensibilidades dos monumentos visíveis não são apenas estéticas, mas também político-ideológicas, e, portanto, impossíveis de entender se ignorada esta última. Existe um valor político e ideológico no monumento que aborda as gerações futuras na tentativa de transmitir a sua mensagem específica, estando, pois, ligado à dimensão política primordialmente.

De acordo com Koselleck, a partir da segunda metade do século XX, diminui-se o significado transcendente da morte e os fatos evocados nos monumentos. Esse significado de

memoriais pós-guerra está fundamentado num ponto de vista futurístico e político-ideológico. O objetivo real é transmitir mensagens de alto teor ideológico e político do presente e do futuro, dando sentido à morte daqueles mortos, aparentemente absurdo e sem sentido, referindo-se ao futuro que floresceu e que sem eles seria impossível. Para esse efeito, é claramente visível o dispositivo de tomar os eventos particulares — incluindo o trágico — como momentos necessários e positivos, uma vez que são voltados para a redenção final que assumira no futuro.

Distante de esgotar as teorias entre monumento e documento, o objetivo aqui é alicerçar a obra de Pahor como uma tentativa de repensar a experiência na impossibilidade de conceber ao monumento — que aqui ele denomina como o campo — como um espaço higienizado, normal e pacífico. “Um homem vivo na cidade dos mortos” (2008) seria a perfeita definição para o sentimento que Pahor constrói ao visitar o campo de *Natzweiler-Struthof* com um grupo de turistas.

Pahor afirma ser claramente a favor da **intangibilidade da danação** — mescla da descrição do horror com uma complexa e detalhada descrição de tudo que naquele campo havia visto com a relatividade das situações e os limites da inteligência e compreensão humana. Na tentativa de responder a si mesmo às (im) possibilidades de carregar o ônus de sobrevivente sem sucumbir a ele, Pahor possui um estilo peculiar de perceber e relatar as coisas em sua totalidade:

É tolice querer transferir dois namorados para o mundo de antigamente. Como não faria sentido perguntar a quem poderia passar pela cabeça, naquele tempo, que algum dia casais apaixonados passariam por aqui. Nós estávamos mergulhados numa totalidade apocalíptica, na dimensão do nada; aqueles dois, por sua vez, navegavam na imensidão do amor, que também é infinito, e que, de forma igualmente incompreensível, reina sobre as coisas, as rejeita ou as exalta. (PAHOR, 2008, p. 9)

É a partir de conjecturações como essa que Pahor repensa sua condição de sobrevivente, como um privilegiado, pois foi capaz de viver a morte e poder escrever sobre, porém carregado de culpa resultante da ironia de ter sobrevivido e pela realidade que presencia naquela visita: **a realidade da morte que não o impede mais de viver após sobreviver, eis sua incomunicabilidade**. Essas condições específicas, anunciadas por eles, são **de todos os males o menor**, pois, para o italiano, muitos que possuem essa mesma característica de sobrevivente sofreram e ainda sofrem a influência do mal que lhes acometeram, como, por exemplo, seu melhor amigo e companheiro de campo anunciado somente por André.

Além disso, uma cruel ironia política do destino para Pahor, que se assemelha e desenha uma continuidade em nossa análise, é sua relação com Trieste — sua pátria. Seu sentimento de desnacionalizado, atenuado principalmente depois da ocupação fascista, é extremamente recorrente em seus escritos e, segundo ele, “a nacionalidade é um valor em si na medida em

que não nos é dado pela natureza: é algo que nós mesmos sentimos e, às vezes, escolhemos ser”. (PAHOR, 2008, p. 15). De tal modo, *Necrópole* se torna especial não somente por ser um relato autobiográfico de suas experiências como sobrevivente, mas também por suas relações políticas e análises da condição humana durante uma rememoração que é vivenciada *na pele* durante sua visita ao campo anos após sua libertação e que se tornam tão difíceis de serem comunicadas.

Essa **rememoração na pele** inicia todo o testemunho de Pahor, no qual relata o caminho feito até o campo de Natzweiler-Struthof comparando sempre o presente e o passado. Aliás, comparação essa que é particularidade de seu relato, na medida em que estabelece todos os detalhes de sua jornada e as sensações que são contrastadas do antes e durante a sua visita.

A satisfação que o experimento deriva da percepção de poder gozar de uma preferência, de um privilégio que tem a ver com o fato de eu pertencer a casta dos rejeitados. Essa distinção, no entanto, também é, ao mesmo tempo, o prolongamento de segregação e do silêncio de então: apesar de aquela nossa multidão viver como um rebanho humano, cada um de nós só entrava em contato com a sua própria solidão íntima, com um atônico langor. De forma que agora não consigo medir exatamente a distância que me separa daqueles degraus que, à luz do sol, me parecem até familiares e comuns demais; não consigo perceber o imanente suspiro do nada que os cerca. São apenas meros degraus, assim como eram meras mãos descarnadas as que transportavam e assentavam as pedras de que são feitos. (PAHOR, 2008, p. 32)

O sentimento de pertencimento a um grupo, que não estaria ali entre os visitantes, instiga em Pahor a necessidade de imaginar que tipo de imagem os que visitam teriam vendo as fotografias desta casta excluída (judeus), mesmo que a fotografia seja, por sua vez, incapaz de representar a sensação íntima do ser humano. A retratação até lhe parece possível, mas a imaginação e determinação tácita através da fotografia não se fazem possíveis. Para ele, somente um filme, talvez uma câmera, pudesse retratar fielmente o que eram aquelas cabeças raspadas, corpos lisos e ossudos, pois o horror vai muito além dos olhos de qualquer um.

Mas essa representação é necessária? Para Pahor, não. Por dois motivos tácitos: o primeiro, da apresentação do horror como algo inconcebível para a mente humana ou talvez a elevação desse horror a uma categoria ínfima, na qual a densa mistura humana apresentada ali não se encaixaria mais em padrões humanos; e, segundo, a representação culminaria na revivência do passado — que acontece automaticamente quando o autor sugere essa possibilidade:

Isso mesmo, e ainda assim, por mais que a coisa possa parecer grotesca, se agora posso reviver aquele passado é justamente à quarentena que devo isso, e ao meu mindinho esquerdo. Quando, pouco antes de a quarentena ser instaurada, o bisturi do cirurgião belga Bogaerts incidiu com um triplo corte a palma da minha mão a fim de extirpar um foco de infecção, o sangue aguado que esguichou para fora deu uma prova bastante melancólica a respeito da sobrevivente resistência do corpo no qual circulava; e se esse era o motivo pelo qual meu ferimento não sarava (o que era certamente um mau sinal) foi justamente àquela atadura branca a salvar-me dos olhos inquiridores que procuravam indivíduos aptos ao trabalho. (PAHOR, 2008, p. 40)

A revivência não se dá somente a partir da dor e de suas cicatrizes físicas, mas também dos problemas que teve dentro do campo no que concernem à sua nacionalidade, tanto no que diz respeito a sua colocação como italiano como seus benefícios por falar alemão, problema fundamental na determinação de impossibilidade linguística sobre o KZ. Apesar de episódios cuja revivência é dolorosa, a lembrança dos momentos de quarentena leva Pahor a ressuscitar suas cicatrizes e relembrar a fé na sobrevivência que o manteve alerta a tudo que passou. Seu trabalho de *Krankenrevier*<sup>71</sup> possuía a qualificação de **desalentador** devido ao seu imenso contato com o forno crematório, que o fez por várias vezes se questionar **o que era o humano ou a humanidade**.

Porque a primeira condição aqui, para se ter uma mínima possibilidade de sobrevivência, é a de rejeitar implacavelmente qualquer imagem que não pertença ao reino do mal; tanto é que, no fim, mesmo os que se salvaram da morte ficam tão profundamente entranhados nela que, ainda depois de muitos anos, e já aproveitando mais amplos horizontes continuam envolvidos em seu negro véu. Por isso, até a conversa com Gabriele não se afastava do assunto do forno e de quanto tempo poderíamos continuar sentados naquela posição, preciosa porque ali, pelo menos, o corpo podia ter alguma paz, sem dispersar calorias. [...] Por isso parecia-me descabido, depois de tantos anos de vida em comum nas mesmas ruas e nas mesmas costas, que meu concidadão representante da elite italiana falasse pela primeira vez com um toque de humanidade logo aqui, onde tudo que é humano estava sendo negado; era a igualdade dos nossos corpos condenados que tirava do caminho os empecilhos e eu ficava com nojo só de pensar que o promotor de lançamento dessa nova irmandade fosse apenas o medo do forno. (PAHOR, 2008, p. 50-51)

Suas dúvidas sobre a humanidade são mais do que explicáveis, ainda mais quando o autor se autoquestiona durante sua visita ao passado que, apesar de permanecer semelhante ao que lembrava, o afeta sobremaneira e provoca imagens que lhe atormentam inegavelmente.

---

<sup>71</sup> Na linguagem dos campos de concentração essa era a designação utilizada para o trabalho de enfermeiro no barracão dos prisioneiros que já se encontravam doentes na chegada ao campo.

Logo, a pergunta que poderia surgir seria: para que reviver o horror? É possível comentá-lo, transpô-lo ou comunicá-lo? Para Pahor, essa talvez fosse a melhor forma de convencer a si mesmo que ele ainda vive.

Mesmo agora, assim como então, não tenho a impressão de estar diante de um bosque. Sou injusto, sei disso, mas não posso deixar de considerar aquelas árvores, objetos mumificados, como ruínas encontradas numa escavação que foram arrumadas e cercadas. Percebo que, durante todo o tempo da minha permanência aqui, nunca identifiquei o bosque como uma parte da natureza livre. Lembro claramente que o aniquilei, que o destróci na minha mente, na tarde em que foram trazidos ao campo e amontoados nas celas desse barracão mais ou menos uns cem alsacianos. (PAHOR, 2008, p. 55)

Entretanto, reviver o horror para Pahor não seria a pior das situações, mas sim a tranquilidade que se estabeleceu nos campos quando esses viraram museu. Mesmo tendo em mente a clara dimensão de diferenciação de concepção entre ele e os visitantes, o sentimento de incômodo é algo que decorre durante todo o seu testemunho.

A comitiva com o guia está chegando perto, e, portanto, mudo-me para outro lugar. O sol de julho continua soltando os seus raios, a brita chia sob minhas sandálias e cria na minha mente a imagem de um ameno caminho no parque, num domingo. Obviamente, afasto logo de mim essa imagem, mas continuo a perceber como uma injustiça o fato de os visitantes formarem uma ideia desse lugar numa atmosfera tão agradavelmente alentadora e pacífica, quase onírica. Deveriam andar por essa clareira acossada pela alta muralha de árvores sombrias nos dias em que os patamares estão mergulhados na escuridão, varridos pelo dilúvio e por ventos desenfreados. [...] Por isso, agora, os que ficam mais impressionados com aquela armadilha de ferro são os visitantes. Lá estão eles, diante da máquina exterminadora que não requer qualquer esforço de imaginação. Todo mundo pode ver, sem ser forçado a compor dentro de si uma imagem condizente com as explicações do guia; todo mundo poderia até passar a mão no ferro, pode tentar abrir uma das duas espessas placas que constituem os batentes da portinhola. Justamente por isso o guia agora avisa: *Cuidado para não se sujar, pois o forno foi lubrificado*. E, com efeito, brilha de graxa como um artefato aposentado e, de tão reluzente e bem cuidado, quase parece orgulhoso da sua longa e precisa atividade. (PAHOR, 2008, p. 59; 66-67)

Essas relações com o passado e o presente, mediante o forno do crematório, são atordoantes para Pahor, porquanto seu olhar se detém naqueles que ali estiveram, nas pessoas que ali foram atiradas. Os visitantes, por mais comovidos e perplexos que estejam, nunca sentirão o sentimento verdadeiro, conforme afirma Pahor. Para ele, essa exclusividade não é motivo de vanglória, mas de expressão da necessidade de afastamento. O melhor a ser feito seria se levar pela multidão, diante da impossibilidade de manter unidas suas lembranças e conseguir reajustá-las numa determinação memorial, pois, a partir desse momento, ele enquanto sobrevivente também seria parte do monumento.

A lembrança o leva não somente à revivência, mas também à análise da condição humana, postura comum também a Kertész e Frankl. Porém, sua determinação está na direção de um empalhamento mediante a museificação do KZ. A diferença se dá no ponto de

comparação: enquanto Kertész retoma suas lembranças a desde viagens à Alemanha a partir de seu sentimento exilário, Pahor as conclama à mudez diante dos crematórios.

A diferenciação de cenários proporciona também uma descrição distinta, Pahor possui um **furor temporário** durante sua escrita pelos que não conseguiam sentir o mesmo que ele:

Ao mesmo tempo, aquela idiotice conseguira acalmar-me, confirmando-me até que ponto a consciência humana pode ser lerda a despertar. Quero dizer que, de certa forma, sentia-me satisfeito (embora isso não me desse alívio) por constatar que o nosso mundo, o mundo do campo de concentração, permanecia incomunicável. Ele dissera: *O forno* e ela: *coitadinhos!* Perguntas e respostas tão lacônicas poderiam parecer lapidárias, densas de sentido oculto, mas aquela mulher teria feito o mesmo comentário se tivesse visto um bichano atropelado por um carro. [...] Estou sendo injusto porque não levo em conta que, para todas essas pessoas, o mal não é tão costumeiro e familiar como é para mim. Não tem uma lembrança visual dele. Mas, quem sabe, talvez até eu me sinta inquieto, neste momento, justamente porque as minhas imagens estão voltando à tona de forma indefinida demais. Talvez fosse melhor eu ir embora que se movesse no fundo da minha alma como algas num mar agitado. (PAHOR, 2008, p. 74)

Esse **furor temporário**, ao qual nomeei, está relacionado ao conceito do mal que o autor estabelece durante toda sua obra. O mal, em sua visão, é sentido, influenciável e constatado. Nesse caso, em específico, o mal foi vivenciado e agora é presente em sua vida, por conseguinte, costumeiro; diferentemente dos outros visitantes, que não têm familiaridade ou minimamente um conhecimento aprofundado e somente se podem deter ao horror ali representado através das fotos ou representações visuais do passado.

“O tempo mudou este lugar, mas, assim como com precisão, o tempo nunca poderia mudar esse lugar” (PAHOR, 2008). Ele caminha entre os turistas, porém, ao mesmo tempo, é separado por um abismo de palavras, fotos e determinações. Em meio a esses véus conflitantes da realidade e às lacunas intransponíveis, Boris Pahor estabelece essa dimensão do Mal. Isto é, aqui, ele é mais uma vez um ex-prisioneiro meditando sobre como está acostumado a lidar com os corpos dos mortos, mas odeia quando um cadáver entra em contato com ele por conta própria.

Então, quando retorna ao presente, tenta imaginar o que os turistas podem ver nessa paisagem e, porque essa imagem por vezes é comprometida por expressões como *coitadinhos*, o que lhe afeta de forma profunda devido ao mal que lhe feriu uma vez e, mediante expressões como essas, que nem de longe conseguem determinar o que era ser judeu dentro do KZ, Pahor condena ferrenhamente essas reações.

Alguns se levantaram na ponta dos pés para ver as cinzas e os fragmentos nos vasos; e eu continuava sem entender como alguém poderia, diante de um forno tão enorme, perguntar: *O que é?* Ao mesmo tempo, aquela idiotice conseguira acalmar-me, confirmando-me até que ponto a consciência humana pode ser lerda ao despertar. Quero dizer que, de certa forma, sentia-me satisfeito (embora isso não me desse alívio) por constatar que o nosso mundo, o mundo do campo de concentração, permanecia incomunicável. (PAHOR, 2008, p. 74)

Esse contato direto com a morte, vivenciado no campo e agora lembrado em sua visita, acomete Pahor de uma perda da dimensão temporal. A relação com o tempo, que por várias vezes é aleatória e difusa em seu testemunho, agrega a ele uma perda de valores, seja esse valor da vida, das bases fundamentais da sociedade ou mesmo de uma dimensão futura. O que ele acredita ser sua tarefa é dimensionar sua percepção sobre a importância, mesmo que dolorosa, de toda essa estrutura monumental que foi recriada nos campos e a forma como ela é descrita tanto pelos guias turísticos quanto por aqueles que, sem nenhuma vivência de KZ, se fazem turistas.

Hoje percebo uma porção de coisas pela primeira vez. Bem devagar, dirijo-me para o galpão com a chaminé, que agora parece vazio. Gostaria que não houvesse testemunhas. Começo a dar-me conta, de maneira fragmentária, da importância dos monumentos (mesmo quando se trata somente de lajes tumulares) para dar continuidade à presença dos mortos no mundo dos vivos. Mais que um ato misericordioso, aquele pedaço de pedra que colocamos sobre o túmulo representa uma tentativa para nos livrar do esquecimento, da pobreza, da nossa capacidade de guardar as lembranças, da instabilidade da nossa fluida consciência. Pensar numa pitada de poeira não pode, certamente, dar vida às imagens significativas. Mesmo assim, embora em certas horas eu me sinta ligado às tradições dos meus antepassados, no fundo do meu ser parece-me pertencer muito mais ao fogo e às cinzas daqui. (PAHOR, 2008, p. 138)

O monumento, os túmulos, os santuários, as romarias, etc., além da imagem de finitude que expressam, levam-no a pensar naqueles que se dedicam à relembração — Pahor os chama de “os mais nobres”. A crença no homem é permeada de desconfiança, pois nada assegura que, com a existência de *boas almas*, o mal estaria erradicado. Não muito distante do que propunha Arendt ao lidar com a *Condição Humana*, Pahor está certo da necessidade de refletir sobre os corações piedosos, os quais acompanham em silêncio os acontecimentos. Para o autor, esses seriam aqueles que aceitam inconscientemente a regra devido a sua condição humana de piedade ou por simplesmente possuírem o caráter de humanidade — como, por exemplo, quando Hannah Arendt, anos atrás, em seu livro, afirmava:

Estamos tão habituados à antiga contraposição entre razão e paixão, espírito e vida, que nos espantamos em certa medida com a representação de um pensamento apaixonado, no qual pensar e viver se unificam. Este pensamento que se alça enquanto paixão a partir do simples fato de ter-nascido-em-um-mundo e então “procura seguir com o pensamento o sentido que vige em tudo o que é” comporta tão pouco uma meta derradeira — o conhecimento ou o saber — quanto a própria vida. O fim da vida é a morte, mas o homem não vive por causa da morte. Ele vive porque é uma essência vital; e ele não pensa por causa de um resultado qualquer, mas porque é uma essência pensante, isto é, meditativa. (ARENDT, 1958, p. 53)

No mesmo sentido, Pahor afirma:

É assim mesmo que nós somos, é nosso jeito. Mesmo continuando a pensar naqueles que agonizam no caminhão sem nem mesmo saber que estão sentados em cima de cadáveres com os quais já se assemelham em tudo, ainda experimentamos alguma satisfação quando conseguimos levar a cabo a tarefa que nos foi confiada. A exigência da ordem, a vontade de não deixar pontas soltas, pode ser tão poderosa quanto qualquer outra inclinação humana. Ou então seja porque o homem, apesar da própria natureza, aceita inconscientemente as regras de um ambiente onde até a morte se sujeita a um horário e uma ordem do dia. O apego que eu sentia pela minha sala, de qualquer maneira, não dependia somente do trabalho que nela desempenhava. Várias vezes já me haviam aconselhado a não dormir junto dos meus doentes; eu, no entanto, continuarei obstinadamente a ficar com eles. (PAHOR, 2008, p. 149)

A aceitação inconsciente das regras e a subestimação não são vistas como uma negação do eu ou como uma ausência de intelectualidade, mas sim como uma característica humana de extrema normalidade. Normalidade que até mesmo Pahor descreve como presente em si desde criança, configurando a relação da humanidade com o mal:

O mal que aqui superava qualquer dimensão imaginável já estava presente em mim havia muito tempo, como a sombra de um monstro à espreita. E agora chego muitas vezes a pensar que, devido justamente a essa minha união com o terror, no meu íntimo eu já não passava, naquela época, de uma insensível máquina de filmar, só capaz de registrar, sem participar. Eu sei que não é uma metáfora adequada, pois se tratava de indiferença, mas de um sistema de defesa que não deixava penetrar os sentimentos até o âmago no qual se concentra o instinto de sobrevivência. (PAHOR, 2008, p. 181)

Essas asseverações sobre a condição humana, a que se pretende Pahor, são parte de sua própria concatenação de sentido durante sua visita. A constante relação do presente com o passado, diante das memórias que vêm surgindo a cada monumento ou celebração vista, torna-o suscetível a adequar o horror ao seu cotidiano ali exposto. Ouvir os relatos de sobreviventes, vivenciar diariamente uma identidade própria de sobrevivente com um trabalho baseado na rememoração de suas experiências lhe concede algumas cicatrizes que permanecem por um longo período: o trauma e o sentimento de angústia contínuos.

Para muitos sobreviventes, é uma forma de transmitir aos demais sua incapacidade de convivência, de entender aquilo que está a sua volta após o trauma, como também um meio para transmitir uma mensagem ao seu grupo. Todavia, tanto em Kertész como em Pahor, há uma especificidade clara: não há o silêncio, a abnegação do trauma ou qualquer outra característica que seria *óbvia* após a experiência concentracionária.

Divergentemente, em ambos, o que é perceptível como resultado traumático é a entrega ao trabalho, mediante uma escrita de cunho crítico, político e social, e a perda de uma intimidade que talvez fosse própria de sua personalidade, mas melhor desenvolvidas perante as condições de guerra.

Devo reconhecer que a responsabilidade deste isolamento se deveu principalmente à minha alergia a estabelecer sólidos vínculos com qualquer um. O meu relacionamento com os outros pode ser muito cordial, mas nunca evolui a ponto de tornar-se completa intimidade. Parte do meu caráter fechado decorre provavelmente, dos elementos cársicos que trago em mim; herdei boa parte deles da minha mãe, mas o selo final foi-lhe dado pelos anos caóticos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial. O trauma mais grave aconteceu quando os professores eslovenos foram escorraçados das escolas de Trieste. (PAHOR, 2008, p. 211)

Boris Pahor também estava envolvido na vida cultural e política eslovena como escritor e editor de revistas, como a revista *Zaliv* (*The Bay*). Foi determinado, por sua visão crítica sobre a realidade eslovena e independência de pensamento que logo o colocou em desacordo com os círculos de esquerda que prevaleciam na minoria eslovena naquele tempo, bem como com o novo regime comunista na Eslovênia e na Iugoslávia. Embora ele assumisse uma postura de esquerda em suas opiniões políticas, nunca concordou com o engajamento dos eslovenos em partidos de esquerda italianos; como um nacionalista sérvio, em vez disso, esforçou-se pelo engajamento político independente.

Essa ponta marcante de seus escritos é muito bem estabelecida em uma entrevista que o autor concede anos depois da divulgação de sua obra e reafirma exatamente essa relação identitária, política e conflituosa envolvendo Trieste e a Guerra:

Depois de todos esses anos, a busca por "apenas" uma história deveria ser uma questão de honra para um país como a Itália, mas politicamente falando ainda não existe uma verdadeira vontade de esclarecer o que aconteceu. Por que não eram italianos criminosos de guerra depois da guerra? Esta é apenas uma pequena parte de uma história que ainda não é ensinada nas escolas, apesar de todos os bons livros sobre o assunto que foram publicados nos últimos anos. O imperialismo italiano tornou-se mais evidente durante a era fascista (1941-1943) e a ocupação da Iugoslávia, mas foi nas obras já no século XIX, quando o movimento nacionalista italiano queria "resgatar" a cidade de Trieste, que era então parte do Império Habsburgo, sem levar em conta que toda a paisagem circundante foi povoada por eslovenos. Essas pessoas estavam acostumadas a ir para a cidade diariamente: os agricultores vendem os seus produtos, estivadores, mulheres que servem nas casas burguesas ou às vezes trabalham como prostitutas. Historicamente falando, eslovenos eram um povo da Europa Central, mas, após o colapso do Império Habsburgo, em 1918, eles encontraram-se espalhados por diversos países. A fim de salvar a si mesma, a Eslovênia passou a ser da Iugoslávia, apesar das centenas de milhares de pessoas que vivem em territórios agora governados por Itália. Eslovênia, em seguida, tornou-se, aos olhos do mundo, uma entidade Balcã. Tito e seu Partido Comunista, o único partido legal após a instituição da *segunda Iugoslávia*, apagou a realidade de uma luta pela libertação pluralista abrangendo todo o espectro de ideias políticas. A federação unindo diferentes repúblicas teria sido um feito notável, se as coisas tivessem realmente funcionado dessa maneira. Em vez disso, temos um reino com um rei: Tito. Eslovênia não podia deixar de ser o perdedor em tal situação. Culturalmente falando, escritores eslovenos tiveram apenas uma maneira de ganhar reconhecimento, mesmo na Europa Ocidental: ser reconhecida pela primeira vez em Belgrado. Pessoalmente, eu estava decidido a criticar o regime, e, juntamente com a minha esposa, escrevemos em um jornal entre 1966 e 2000; por causa de alguns artigos publicados nesta revista, *Zaliv (The Gulf)*, a ditadura perseguiu-me em 1975 e fomos proibidos de pisar na Iugoslávia. (PAHOR, 2011) (tradução nossa)<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> *After all these years the quest for a "just" history should be a matter of honor for a nation like Italy, but politically speaking there is still no real will to clarify what happened . . . Why weren't Italian war criminals indicted after the war? . . . This is only one small part of a history that is still not taught in schools, despite all the good books on the subject that have been published in recent years. Italian imperialism became most apparent during the Fascist era and the 1941–43 occupation of Yugoslavia, but it was in the works as early as the nineteenth century, when the Italian nationalist movement wanted to "redeem" the city of Trieste, which was then part of the Habsburg Empire, without taking into account that all the surrounding countryside was populated by Slovenians. These people were accustomed to go into the city daily: farmers selling their produce, dockworkers, women serving in bourgeois houses or sometimes working as prostitutes. Historically speaking, Slovenians were a Central European people, but after the collapse of the Habsburg Empire in 1918 they found themselves scattered across many different countries. In order to save itself, Slovenia joined Yugoslavia, despite the hundreds of thousands living in territories now ruled by Italy. Slovenia then became, in the eyes of the world, a Balkan entity . . . Tito and his Communist Party, the only legal party after the institution of the "second Yugoslavia," erased the reality of a pluralist struggle for liberation encompassing the entire spectrum of political ideas. A federation uniting different republics would have been a remarkable achievement, if things had actually worked out that way. Instead, we got a kingdom with a king: Tito. Slovenia couldn't help but be the loser in such a situation. Culturally speaking, Slovenian writers had only one way to gain recognition, even in Western Europe: to be recognized first in Belgrade. Personally, I had decided to criticize the regime, and together with my wife ran a journal between 1966 and 2000; because of some articles published in this journal, Zaliv ("The Gulf"), the dictatorship eventually—in 1975—prohibited me from stepping foot in Yugoslavia. (An Interview with Boris Pahor, Context N°23. Dalkey archive.)*

O reconhecimento de Pahor como importante literato em seu país se deu tardiamente, para que ele ainda configurasse a ideia de sua identidade fixada em seu país e determinasse uma nova alusão sobre a bondade ou espírito de bondade humana mediante uma organização societária, haja vista que, para ele, a corrupção e o sadismo se expressam livremente ao contrário da bondade humana.

A visita longa e detalhadamente descrita por Pahor ao KZ nos fornece uma imensa amálgama de relações a serem estabelecidas, principalmente no que diz respeito à constante repetição em sua memória. De forma diversa a Kertész, por exemplo, Pahor é capaz de se delongar minimamente ao funcionamento de cada engenhoca que revê no campo, descrições que somente agora são permitidas de serem narradas, mas, somente num nível memorialístico, a sua compreensão é travada. A narração abarrotada de minudências violentas e tecnicamente planejadas ocasiona um sentimento de angústia no autor que é automaticamente transferido ao leitor, que enxerga sua obra somente de um ponto de vista literário. Aqui, o trabalho do historiador se faz necessário, ao perceber que angústia está muito mais além do que uma descrição rememorativa, mas se associa a uma reflexão de íntima preocupação com o futuro da humanidade e com a possibilidade de repetição de eventos catastróficos como o que fora vivenciado por ele.

É indispensável também a conversão de si no instante do efeito estético criado pela representação da violência e do mal, numa experiência passível de ser revivida. Assim, a forma encontrada como resultado de uma visita ao KZ seria a elaboração retórica de um discurso que intenta superar a fugacidade e incomunicabilidade da experiência, naquele momento estética, naquele momento reencenada pela trama material formada pelas palavras, substituindo assim a experiência do texto pela experiência do real empírico que funde a configuração filosófica com a configuração textual imposta por uma reflexividade inerente à concretização de atos de racionalidade e sensibilidade alheia. Para essa afirmação, apoio-me em dois conceitos de Musil (1981): *Gefühlserkenntniss* e a *Denkerschütterungen*<sup>73</sup>.

Segundo Musil, esses dois conceitos conseguem determinar a possibilidade do Eu construir sua materialidade discursiva experimentável a ponto de resolver uma crise da linguagem. Ou seja, o *Gefühlserkenntniss* e a *Denkerschütterungen* são sentimentos<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> **Gefühlserkenntniss**: conhecimento dos sentimentos e a **Denkerschütterungen**: emoções do pensamento. Musil, Robert. *Gefühlserkenntnisse und Denkerschütterungen*. Nachlaß zu Lebzeiten. Bielefeld: Aisthesis 1998.

<sup>74</sup> *was man als die metaphysische Anmaßung der Moderne“ umschrieben hat? Die Wahrnehmung ist intellektualistisch, theoretisch, kognitiv orientiert und will unter der Oberfläche nach etwas Ursprünglicherem graben. Eher geringschätzig und anmaßend ist dabei die Position des Außenseiters, die scheinbar unumstrittene*

presentes no autor que intenta, a partir do uso recorrente de metáforas e comparações, responder ao imperativo de inventar um significado para cada palavra vazia ao mesmo tempo em que ela é usada. Uma vez que a linguagem perde seu referente, um referente que não deve ser confundido com o real, pois é textual e estético, há um excesso na tentativa de preencher o vazio do discurso semântico sobre aquela revivência de trauma.

Para iluminar pragmaticamente o seu conceito, Musil cita em sua obra um trecho da carta que Felipe, Lord Chandos, o filho mais jovem do Conde de Bath, escreveu para Francis Bacon, mais tarde Lord Verulam e Visconde de Santo Alban, desculpando-se por ter desistido inteiramente de sua atividade literária:

Em poucas palavras, meu caso é o seguinte: perdi inteiramente a capacidade de pensar ou dizer algo coerente a respeito de alguma coisa. De início, foi-se tornando gradualmente impossível discutir um tema mais elevado ou mais geral e assim tomar na boca as palavras que qualquer um pronuncia sem qualquer hesitação. Experimentei então um mal-estar inexplicável só em pronunciar as palavras “espírito”, “alma” ou “corpo”. Considerei dentro de mim impossível emitir algum juízo sobre acontecimentos da corte, ocorrências no parlamento ou qualquer outra coisa. E não por sentir algum tipo de consideração ou deferência, afinal você bem conhece a minha desmedida insolência. É que as palavras abstratas, que a língua precisa usar para trazer à luz algum tipo de juízo, desmanchavam-se na minha boca como cogumelos apodrecidos. (HOFMANNSTHAL, 2010, p. 26)

Esse vazio semântico presente no discurso é o que estabelecemos como característica perene na estratégia de Pahor em sua *Necrópoles* para narrar sua visita ao KZ com turistas, tomado de angústia e incomunicabilidade de caracterização:

Foi uma sábia ideia construir uma necrópole nacional num campo de concentração ainda cercado de arame farpado, como se fosse uma rede capaz de protegê-lo da labilidade da memória humana. Mas ainda que a admiração pela maturidade e o piedoso orgulho de um povo, no entanto, sinto novamente despertar em mim a indignação pela maneira como – é a história de ontem – nós, eslovenos, descuidamos daqueles que voltaram dessas colônias de extermínio e, pior ainda, dos não tiveram tal sorte [...]. Entraremos (acredito) numa longa época em que a humanidade se espalhará e procurará novamente o verde, os bosques, os rios; então, na paz e no silêncio, avaliará com calma todos os erros do passado. Isso não quer dizer que recusaremos como um todo a evolução conseguida; mas nos daremos conta que as enormes aglomerações das cidades não representam absolutamente uma solução para a nossa maneira de viver; e aí recomeçaremos a travar o conhecimento com a nossa pátria terrestre desde que, antes, nos nossos devaneios neuróticos, não a aniquilemos com a energia que liga os átomos. Pois é, a incógnita é essa. O homem é tão extravagante e curioso que talvez sinta vontade de transformar o nosso planeta num belo fogo de artifício. E, vejam bem, deveriam bastar-lhe as paisagens que podemos evocar com a fantasia observando as fotos de Hiroshima. Quando voltei para cá pela primeira vez, dois anos atrás, não pensava nessas coisas, durante o passeio solitário na estrada fui tomado por uma angústia inesperada. (PAHOR, 2008, p. 245; 247)

Pahor escrevia, então para os mortos e para seu próprio temor e angústia. Ele não se importava com a política interna dos campos como museu, algo como organização ou algo mesmo de resistência que ele não conseguia pensar para ele. O que importava era perceber o quão ultrajante era quando um prisioneiro alegava valores como **responsabilidade** em um lugar que era a negação de todos os valores: “quando os prisioneiros roubavam pão um do outro, eles eram disparados aleatoriamente pelos nazistas, os mortos eram enrolados e especialmente levados para o forno para serem queimados e assim fornecer calor para o banheiro” (PAHOR, 2008). Segundo Pahor descreve: “você pode salvá-los da loucura. Com toda a violência, a maioria dos presos reprimiu suas memórias do passado histórico, como o cônjuge, filhos e amigos, porque necrópole é um lugar onde a vida e o amor não são concebíveis”. Necrópoles, para Pahor, é o lugar onde a maldade humana derrotou a dor humana (PAHOR, 2008, p. 248): “uma observação casual que se pode ter somente depois de se pensar muito tempo a respeito e viver a sua própria necrópole”.

Para o escritor, é necessário formular sua postura ética: **o mal é equiparado com anestesia, analgesia, sensação de incapacidade**. Por outro lado, provavelmente a capacidade de dor, a empatia, a capacidade de empatia com os outros se constituiria como *condição dos mocinhos*. Esse pensamento o leva a ser esmagado pelo peso do que precisa articular. O que antes parecia mais como um monólogo é a tentativa de se comunicar com ausente-presente:

Não somos nós todos inferiores ao clamor da questão oprimidos em nós? Nós não éramos todos igualmente vulneráveis? Eu estava na escada, no valor de nosso quartel e pareceu-me como se minhas perguntas brilhassem em letras de néon brilhantes... Por que eles não se movem, por que eles não gritam? Eu sei... eu murmurei, de repente, é até o pão secretário que eu escondi contra o cigarro que você está tão distante e frio agora. Bem, eu não estou procurando por circunstâncias atenuantes. A consciência de baixa e fraqueza me encheu logo no momento em que o gosto do prazer ganhou a mão superior; não, você me expulsou por causa disso Comissário do Pão? Parece assim que você apenas antes de ir? .... Você pensa que todos nós, temos trabalhado como enfermeira na casa de registro do doente, vivia no pão nossos mortos... Eu suspeito que você pensa. O mal não era que nós comemos lá, mas que esperávamos do pão... Nós nos comportamos como fez quando pela primeira vez há muito tempo, ficamos nus na noite fria e escura. Nós, então, ansiosos pelos raios quentes do chuveiro. Nós não perguntamos com qual combustível a água foi aquecida, só queremos que o calor seja necessário e que poderíamos esquecer por um tempo... Mas você está certo. Estamos acostumados. O homem se acostuma a tudo. Estamos embotados. Por isso, é justo que você não goste de mim por causa do pão roubado. E eu fiquei nos terraços sozinho com a minha consciência, sem encontrar outra solução para superar o silêncio bens do que para me tocar e devagar e com cuidado descer as escadas. (PAHOR, 2008, p. 243)

Pahor, em suas descrições finais, demonstra certa agitação, o suficiente para que ele se coloque na área de fronteira do indizível. Um sobrevivente sente algo parecido com culpa pela sua sobrevivência; o fato de em que medida os nazistas degradaram suas vítimas, desumanizando-as, aqui é visto mais como os seus próprios fracassos do que a sua própria

**fraqueza** ou como a sua própria **infâmia**. O que percebemos na escrita detalhista de Pahor é que as vítimas estão aflitas por escrúpulos e a própria execração. Pahor tenta superar a tristeza e angústia que sente, pois: “a maldade humana derrotou a dor humana”.

A dor aqui articulada ganha reivindicações quando comparada com o mal. Assim, essa dor decorre da palavra que traz Pahor sobre a volta à memória dos presos, por exemplo, o brincalhão, amigo autodepreciativo Tomaz, um dos poucos que ganhou poder em sua descrição e o acompanhou até *Dachau* e *Miaden* contrabandeando uma foto de sua mimica por todos os controles até sua morte. Ou mesmo a imagem do homossexual morrendo e afirmando que gostava de ter visto todas as meninas perderem sua beleza. Em um curto espaço de sua descrição, portanto, Pahor apresenta retratos de vida dos judeus, dos doentes e dos moribundos.

A riqueza de observações sutis e descrições confirmam que Pahor as reivindicou de si mesmo. Apesar das várias contradições na sua autopercepção, seu testemunho se mantém aberto. A abertura surge, aliás, a partir da variedade de reflexões por ele estabelecidas, e da dificuldade que ele possuiu para tampar seus buracos semânticos ao narrar sua caminhada. Esse se recusou a entrar no plano de expressão metafórica e, após sua libertação, também se recusou por um longo tempo a descrições pormenorizadas, pois somente poderia imaginar campo de concentração até certo ponto: **como o próprio inferno**. Kertész apresenta a percepção dos campos de concentração como **normais e naturais e lógicos**, contrariamente a Pahor que, mediante a incompreensibilidade de fotos que revê na sua visita ao campo, utiliza-se de metáforas para estabelecer sua escrita.

A diversidade de método de escrita entre Kertész, Pahor e Frankl são essenciais para determinar seus testemunhos como luminosos e diversificados. No caso de Pahor, sua narrativa sugere claramente que a linguagem tem limites, nos levando a perceber alguns atos carentes em sua escrita em relação a sua própria rememoração. Os altos e baixos de seu discurso, a simultaneidade de desigualdades e a justaposição de declarações contraditórias dão ao seu testemunho um valor distintivo sem uma determinação clara. Entretanto, em algumas entrevistas, assegurou que seu livro não é irreconciliável, pois era um defensor da vida feliz e alegre, e, portanto, sente-se ligado a todos aqueles que tentaram ser artefatos da história para seus súditos.

O terrível sentimento de **não estar mais no mundo** tem lugar no KZ. Por isso, Pahor pretende ser compreendido em sua própria sobrevivência, no mesmo sentido que Camus utilizou em *Sísifo* e para isso, por várias vezes, tentou uma ideia, impensável segundo ele: transformar-se por uma noite num turista qualquer desejoso de novas sensações e emoções. É impossível então a possibilidade de um sobrevivente se tornar ordinário? Pahor respondia:

Imaginei até como poderia passar a noite no bonito hotel não muito longe da câmara de gás. Antes de dormir, pensei, entraria em contato com as sombras dos nossos mortos que viriam andando pela subida. Mas só levei um momento para perceber quão monstruosa e desprovida de sentido era a ideia: transformar-me por uma noite num turista qualquer, desejoso de experimentar novas emoções. Evitei, portanto, a emboscada sentimental. Fui ajudado pelo aparecimento de um pelotão de ciclistas nas ruas de *Schimerck*. Não sei se era o Tour de France ou alguma competição mais modesta, em nível regional. As pessoas apinhadas ao longo das calçadas aguardavam os corredores como se fosse o messias; em vez disso, um pequeno carro empoeirado, dentro do qual fiquei olhando atentamente diante de mim para não perder de vista o ponto em que a fatal estrada de montanha se separava da rodovia principal. (PAHOR, 2008, p. 254)

Sobre suas possibilidades, reflete nas concepções que o autor possui sobre **o homem pós-guerra** que, para ele, tantas vezes foi antecipado por Nietzsche (1985). Por exemplo: é um homem condicionado pelo mal que lhe afetou e se vê refém de um medo insano. Esse homem não está restrito somente àqueles que sofreram nos campos de batalha, concentração ou extermínio, está também naqueles que cometeram atos de violência e horror. Recheado dessas análises, o testemunho de Pahor, já numa fase maturada, desliga-se dos detalhes de sua lembrança e passa agora para o plano de refletir sobre seu futuro, sua identidade e suas perspectivas, a partir de sua condição **não-ordinária**.

E aqui talvez esteja o embrião da explicação correta a respeito do insano êxtase ao qual se entregaram os alemães. Um medo primordial. Para a elite, medo de perder o momento histórico no qual expressar as próprias qualidades. Para a multidão, medo da elite, um medo que logo se transforma em adoração da autoridade, da ordem impecável, da disciplina absoluta. Até o irracionalismo e Rosenberg podem ser explicados pelo medo: o medo do capital alemão não conseguir criar um espaço próprio, depois da derrota da Primeira Guerra, na luta pelas zonas de influência e pelos domínios coloniais. Portanto, André, você está errado quando, no prefácio, pergunta ao leitor se não seria o caso de aniquilar a estirpe que gerou Nietzsche, Himmler e Hitler, além dos milhões de executores das suas ideias e das suas ordens. Está errado porque, sem se dar conta, sofre a influência do mal que o contagiou. Não se porta como médico, em sua ira sacrossanta. É necessário modificar o ambiente, e não simplesmente acabar com o assassino que foi estragado pelo ambiente. É por isso que o homem do pós-guerra ficou decepcionado, nem tanto com aqueles que não destruíram o povo alemão (ideia monstruosa), quanto com aqueles que, para realizar seus planos de conquista, tornam possível a perpetuação das antigas perversões; com aqueles que confiam a pessoas infectas a criação de uma nova sociedade europeia, com quem permite a realização de processos de opereta que mais parecem uma gozação pública – juridicamente enfeitada – que escarnece dez milhões de europeus reduzidos a cinzas. (PAHOR, 2008, p. 260)

Pahor, também aproveita dessa sua estratégia para em *Necrópoles* abrir-se a uma crítica ao processo histórico que levou ao totalitarismo nazista, à sociedade totalitária como um todo

e ao que germinou dela. Mesmo de forma tímida, sua análise sobre a necessidade de amor à pátria, a liberdade do espírito e a indignação da ordem comungaram como critérios essenciais para a disseminação da ideologia nacional-socialista. Sua escrita humanista contraria a todas as formas totalitárias de poder, seja na Itália, Alemanha ou qualquer país europeu. E é detalhada de forma clara apenas no encerrar de seu livro, quando suas lembranças finais são dedicadas ao seu amigo de campo e por toda a vida, André.

Também médico, André trabalhou juntamente com Pahor na área da *Krankerevier* e possuía uma visão diferente do amigo: visão altruísta, mas cercada de receio e ressentimento dos tempos do campo. Não obstante, é na companhia de seu amigo, também sobrevivente aos horrores do campo, que Pahor se dedica a pensar mais especificamente na máquina totalitária, suas estruturas e determinações políticas. André, em maior escala que Pahor, é extremamente político. Pahor tem como característica base de seu testemunho o fator humanista, de análise das condições humanas e sociais permeadas de lembranças intensas, carregadas de dificuldades, porém detalhadas. O acréscimo que o diálogo entre os dois amigos acrescenta à última parte do testemunho é fundamental para perceber essa locação de Pahor na dificuldade de elaboração de um discurso que se quer acontecer, mas, se encontra no limiar do experiencial.

Sua narrativa, que beira a determinação de incomunicabilidade da vivência em um KZ, arvorece em suas lembranças detalhistas de uma vida que é revivida e sofrida por vontade própria e que o coloca no patamar de adverso dos outros que também se dedicaram à escrita de suas memórias sobre esse período.

### **3.3 Formas de elaboração do passado em Frankl: transcendência da experiência**

Como o ser humano, em situações-limite, negocia consigo mesmo, a ponto de se acostumar às situações mais degradantes, afastando, a todo custo, a possibilidade de se deparar com a própria finitude? Essa é a pergunta que tanto Frankl e Pahor fizeram a si mesmos, encontrando, ambos, respostas diferentes, porém utilizando um mesmo ponto de partida — a imaginação. Se para Pahor o judeu que foi para o forno pôde ser comparado a um gatinho atropelado no espaço do museu, ao ponto de escapar da boca de uma visitante “*coitadinho!*”, para Frankl, o homem poderia realmente imaginar algo sobre o forno, tentando se conduzir a algo e criar formas de reencontro ou cura.

Frankl é claro na transmissão de sua experiência, porque além de comunicá-la incide nela uma função científica: ele elabora uma episteme, com viés psicológico para trabalhar as experiências pessoais a partir da criação de sentido. Viktor consegue traduzir a experiência por que passou e a apreensão oriunda dela; ela não lhe é incomunicável. Ao contrário de Pahor, ele

concede uma utilidade a seu testemunho: seu testemunho ensina, tem a pretensão de compreender — elaborando um método de tratamento — como o internado, em condições anormais, adota reações normais; como se acostuma a um ambiente hostil para viver.

Em Frankl, também está presente a relação entre a normalidade e a racionalidade técnica, porém com o viés da transcendência. Isto é, o caráter científico não se esgota em uma análise objetiva. Há uma transcendência assumida que evoca temas do espírito feridos no KZ. Em vista disso, Frankl associa sua análise à busca pela liberdade de ser, ou seja, reconstruir-se após o campo, voltar a participar do mundo e encontrar-se nele.

Se, para Eric Hobsbawm<sup>75</sup>, a atitude de compreensão da era nazista e do que ocorrera durante o *III Reich* não significava perdoar todo o mal cometido por eles, para o médico judeu e austríaco Frankl, a perspectiva de compreensão e julgamento andavam juntas, na medida em que aquele que se propunha a tal atividade possuiria um senso de dever, obrigação ou missão. Foi sob essas perspectivas que Frankl fundamentou a **Logoterapia**, conhecida como a Terceira Escola de Psicoterapia Vienense, tendo como principal método o estudo do sentido da existência humana e a busca desse sentido pelo homem (FRANKL, 1991).

Igualmente, a pergunta que circunda a estratégia de transcendência da experiência de Frankl é: haveria medo de sobreviver cultivando a imaginação do horror e tornando sempre a estranheza como algo normal? Para Frankl, a resposta é negativa na medida em que ele desenvolve esse suplantar da experiência traumática e enceta a busca do sentido. Para corroborar sua resposta, é preciso entender sua obra como um testemunho canônico, assim como Kertész e Pahor, tomando em conta sua nova episteme.

De acordo com Frankl: “há apenas um problema realmente sério e é julgar se vale ou não a pena viver” (FRANKL, 1991, p. 4). A Logoterapia ajudaria a humanizar e personalizar o homem, tendo como funcionalidade conceder ajuda para que o paciente possa atingir sua plenitude a partir de uma concepção adequada de homem como pessoa e de homem participante de uma comunidade de pessoas. De um ponto de vista prático, isto é, em conformidade como uma característica da sua essência, o homem arriscaria a vida sem nunca saber quem ele é, por que existe e qual é a sua missão existencial. Tudo o que exige a terapia da fala é uma forma autêntica de vida.

A logoterapia auxiliaria as pessoas a encontrarem seu papel de protagonistas de sua própria história, de sua felicidade, suas conquistas e seu papel como construtores de si mesmos, ou seja, para que o próprio pudesse ser chamado de *arquiteto de seu destino* (1991). Para Frankl,

---

<sup>75</sup> Hobsbawm, Eric J., 1917. **Era dos Extremos : o breve século XX : 1914-1991** / Eric Hobshawm ; tradução Marcos Santarrita, Companhia das Letras, 1991.

o homem só se torna tal na medida em que ele descobre o sentido da vida, por que e para que existem. Sendo assim, a proposta logoterapêutica inicial era desenvolver a atitude de procura de situações de fracasso e de êxito, para visualizar o futuro não como uma utopia ou como algo que obtém rapidamente sucesso, mas como uma possibilidade de esperança, assumindo o compromisso de encontrar missão na vida e ser capaz de resolver questões filosóficas, tais como: o que esperar da minha vida? Por ser finito, não é minha responsabilidade que a vida não acontece para mim, mas para estar em todas as situações (com diferentes graus de consciência e responsabilidade) no final da vida? Segundo Frankl (1991, p. 4): “não é suficiente questionar o sentido da vida, você tem que responder à própria vida”.

Por ser um homem devoto à ciência, à neurologia e à psiquiatria, não foram somente os seus estudos que lhe revelaram esse sentido, mas também a experiência no campo de concentração. Milhões de pessoas passaram pela mesma experiência, todavia, segundo o psiquiatra (1991), sua decisão de não sair carregado de amargura e rancor o ajudou a avançar na **busca pelo sentido**. Frankl entrou no campo firmemente determinado a conservar a integridade da sua alma, a não deixar que seu espírito fosse abatido pelos carrascos do seu corpo.

Dessa forma, ele observou que, de todos os prisioneiros, os que melhor conservaram o autodomínio e a sanidade foram aqueles que tinham um forte senso de dever, de missão ou de obrigação. A obrigação poderia ser para com uma fé religiosa, uma causa política, social ou cultural, de forma que as humilhações e os tormentos se tornavam etapas no caminho para a vitória. Qualquer que fosse a missão a ser cumprida, ela transfigurava a situação, infundindo um sentido ao *nonsense* do presente. Assim, para Frankl, sua logoterapia ajudava a esclarecer o porquê do sofrimento e da morte e ajudava a ter razões de trabalho compartilhado, luta e amor. Ou seja, ela se caracterizava como uma redescoberta da atitude perante a vida distinguida pela proeminência de esperança, proporcionando um horizonte de sentido e novas ferramentas para o cuidado com a existência que permanecia em situações aparentemente sem esperança.

### Segundo Frankl:

Um pensamento me transpassou: pela primeira vez em minha vida enxerguei a verdade tal como fora cantada por tantos poetas, proclamada como verdade derradeira por tantos pensadores. Então captei o sentido do maior segredo que a poesia humana e o pensamento humano têm a transmitir: a salvação do homem é através do amor e no amor. Compreendi como um homem a quem nada foi deixado neste mundo pode ainda conhecer a bem-aventurança, ainda que seja por um breve momento, na contemplação da sua bem-amada. Numa condição de profunda desolação, quando um homem não pode mais se expressar em ação positiva, quando a única realização pode consistir em suportar seus sofrimentos da maneira correta – de uma maneira honrada –, em tal condição o homem pode, através da contemplação amorosa da imagem que ele traz da sua bem-amada, encontrar a plenitude. Pela primeira vez em minha vida, eu era capaz de compreender as palavras “os anjos estão imersos na perpétua contemplação de uma glória infinita”. (FRANKL, 1991, p. 7)

Frankl transformou essa descoberta num conceito científico, o de doenças noogênicas<sup>76</sup>. Noogênica quer dizer **proveniente do espírito**. Além das causas somáticas e psíquicas do sofrimento humano, era preciso reconhecer um sofrimento de origem propriamente espiritual, nascido da experiência do absurdo, da perda do sentido da vida. “O homem pode suportar tudo, menos a falta de sentido” (FRANKL, 1991). Mas o sentido não teria o menor poder curativo se fosse apenas uma esperança inventada, a mente não poderia encontrar dentro de si a solução de seus males, pela simples razão de que seu mal consiste em estar fechada dentro de si, sem abertura para o que lhe é superior. Em vez de criar um sentido, a mente teria de se submeter a ele, uma vez que fosse encontrado.

O sentido não tem de ser moldado pela mente, mas a mente pelo sentido. O sentido da vida, enfatizava Frankl (1991), é uma realidade ontológica, não uma criação cultural. Frankl não dava nenhuma prova filosófica dessa afirmativa, mas o caminho da cura logoterapêutica fornecia a cada paciente uma evidência inequívoca da objetividade do sentido da vida. O sentido da vida simplesmente existe: trata-se apenas de encontrá-lo.

Desse modo, ao invés de dissolver a individualidade humana nos seus elementos, a Logoterapia buscava consolidar e fixar o paciente, de imediato, no ponto central do seu ser. Eis porque, segundo Frankl (1991), é inútil buscar provas teóricas do sentido da vida: ele não é uma máxima uniforme, válido para todos, mas sim a obrigação imanente que cada um tem de transcender. Assim, discutir o sentido da vida sem realizá-lo seria negá-lo.

O fundador da Logoterapia está preocupado com a natureza e a cura das neuroses, por isso, ao escrever seu relato, não há uma simples necessidade de escrita autobiográfica da dor,

---

<sup>76</sup> O conceito de neurose noogênica vai além de uma patologia psicofísica, pois o homem é essencialmente espiritual. Esse núcleo espiritual, em torno do qual se agrupam o psíquico e o físico, é o responsável pela consciência moral, pelo amor e pela arte. O homem moderno, ao se afastar de sua religiosidade aumentou o vazio existencial, pois não encontra o porquê de suas ações, o que pode gerar uma ausência de sentido, característica da neurose noogênica. Assim, o homem adoeceria em sua espiritualidade. GONZALES, J. **Breve dicionário de teologia**. 2009, Hagnos.

dos sofrimentos e das experiências traumatizantes que um sobrevivente ao holocausto poderia relatar. Ao escrever, Frankl analisa tanto seu comportamento quanto a psiquê humana daqueles que o rodeiam, cria conceitos psicológicos e como ele mesmo, por várias vezes, explicita em seu livro: realizou um trabalho psicológico dentro do campo. O *médico de Auschwitz*, como fora muitas vezes chamado, estava atento à incapacidade de encontrar significado e sentido de responsabilidade em sua existência, de forma que ao delimitar como é percebida a vida, o sofrimento e o significado das coisas dentro do KZ, Frankl aceita o parentesco de sua recém-fundada teoria logoterapêutica com as teorias freudianas, ou seja, como pensar na enorme capacidade humana de transcender e orientar-se.

Em 1984, ao escrever o primeiro prefácio à sua obra, Frankl deixava claro que sua intenção inicial era transmitir ao leitor que a vida tem um sentido potencial sob quaisquer circunstâncias, mesmo as mais miseráveis — fazendo uma referência direta à vida dos prisioneiros do KZ. A partir desse intento, ele anuncia suas duas principais teorias: *Tese do otimismo trágico* e a *Logoterapia*. Assim, estabelece os dois principais pontos que o levaram a desenvolvê-las: 1) De que modo se refletia na cabeça de um prisioneiro a vida no KZ?; e 2) Como se constrói uma perspectiva externa e interna do KZ? Esses dois pontos são a largada para que Frankl construa sua narrativa, iniciada pela descrição de suas memórias, seguidas de análises psicanalíticas.

O que ele denominou de *O relato do prisioneiro número 119104* é a descrição de algumas de suas memórias no campo seguida de análises psicanalíticas que levam à construção de sua Logoterapia. Denominamos de ato descritivo a narrativa de suas experiências nos campos onde ficou em cárcere e atuou como médico: Frankl apresenta os fatos na medida em que eles desencadeavam uma experiência psicológica na própria pessoa — a esse ato ele designou como um **estudo psicológico voltado para a experiência pessoal**.

Afinal de contas, já foi publicado um número mais que suficiente de relatos contando os fatos nos campos de concentração. Aqui, todavia, apresentaremos os fatos apenas na medida em que eles desencadeavam uma experiência na própria pessoa; é para a experiência pessoal em si que se voltara o estudo psicológico que se segue. Esse tem uma dupla intenção, procurando atingir tanto o leitor que você conhece como o que não conhece por experiência própria o campo de concentração e a vida que ali se passa. Para o leitor que o conhece, procuraremos explicar suas experiências com os métodos científicos disponíveis no momento. Para os outros leitores, procuraremos tornar compreensível aquilo que já foi sentido e faltava ser explicado. O objetivo, então, é fazer o não iniciado também compreender a experiência do prisioneiro e suas atitudes, e compreender também aquele número tão reduzido de ex-prisioneiros que sobreviveram, aceitando sua atitude singular diante da vida – e que constituiu uma novidade do ponto de vista psicológico. (FRANKL, 1991, p. 4)

Tenta-se, então, atingir os dois públicos mencionados (os que conheciam e os que não conheciam) para tornar compreensível aquilo que foi sentido, mas faltava ser explicado, devido

à dificuldade de compreensão perante a atitude dos sobreviventes. Nesse intento é que o autor desenvolve sua primeira análise: **a psicologia do encarceramento** ou também conhecida como **doença do arame farpado**. Segundo o autor, foi por meio da Segunda Guerra Mundial que o mundo conheceu a guerra dos nervos daqueles que passaram pelos campos de concentração e, ainda segundo ele (1991), constituíram sua vida mediante três fases (que divide seu livro):

1. **A fase de recepção no KZ.**
2. **A fase da dita vida no KZ.**
3. **A fase de soltura (libertação do KZ).**

A cada fase, nomeada, topicalizada e descrita detalhadamente, o autor sugere várias análises psicanalíticas de situações normais e anormais. A intenção primordial de Frankl vai para além do puro detalhamento: ele utiliza uma sequência de vários tópicos para organizar sistematicamente suas análises e então concluir, com a conceitualização fundamental da Logoterapia, a tese do otimismo trágico.

Um de seus conceitos, que demarca sua estratégia de chegar a uma transcendência da experiência traumática, é **Ilusão de indulto**, ou seja, achar que na hora da morte poder-se-á escapar, sentimento recorrente aos prisioneiros devido à impressão que alguns possuíam dos Soldados da SS: “eles apresentavam faces humanas, e por assim ser, talvez teriam alguma comiseração ou piedade de forma que seria, talvez, provável uma possível sobrevivência de todo aquele horror” (1991).

Abrem-se violentamente as portas do vagão e ele é invadido por um pequeno bando de prisioneiros trajando a roupa típica de reclusos, cabeça raspada, porém muito bem alimentados. Falam todas as línguas europeias possíveis e irradiam todos uma jovialidade que neste momento e situação só pode mesmo ser grotesca. Como a pessoa que está prestes a se afogar e se agarra a uma palha, assim o meu arraigado otimismo, que desde então sempre me acomete justamente nas piores situações, se agarra a esse fato: nem é tão má a aparência dessa gente, eles estão visivelmente bem humorados e até rindo; quem diz que não chegarei também à situação relativamente boa e feliz desses prisioneiros? A psiquiatria conhece o quadro clínico da assim chamada ilusão de indulto: a pessoa condenada à morte, precisamente na hora de sua execução, começa a acreditar que ainda receberá o indulto justamente naquele último instante. Assim nós nos agarrávamos a esperanças e acreditávamos até o último instante que não seria nem poderia ser tão ruim. "Olha só o rosto rechonchudo e rosado desses prisioneiros!". (FRANKL, 1991, p. 6)

Essa técnica psicológica e automática aderida por muitos prisioneiros constatava somente uma coisa: só restam aos prisioneiros sua própria existência. A vida estabelecia-se nua e crua, ausente de qualquer bem material, recordações pessoais ou quaisquer caprichos que o mundo lá fora pudesse fornecer. Porém, ainda de uma forma otimista, Frankl conjectura sua ideia baseada numa máxima de Dostoiévski: *O ser humano se habitua a tudo*. De que essa

máxima seja verdade, o próprio autor não duvida, contudo a pergunta que se segue (e que o próprio leitor faria) seria: de que forma nos habituamos a tudo?

Frankl é extremamente categórico, mas humanista, por conseguir perceber que “numa situação anormal, uma reação anormal é extremamente normal” (FRANKL, 1991, p. 8). Isto é, o medo da morte em Auschwitz é diferente de todo e qualquer medo da morte que um ser humano em condições normais apresentaria. No KZ de Auschwitz, as câmaras de gás são algo que poupa o sobrevivente de cometer suicídio, sendo, portanto, um mal substituído por outro.

Gatthold Ephraim Lessing foi quem disse uma vez: *Quem não perde a cabeça com certas coisas é porque não tem cabeça para perder*. Ora, numa situação anormal, uma reação anormal simplesmente é a conduta normal. Também como psiquiatras esperamos que uma pessoa, quanto mais normal for, reaja de modo mais anormal ao fato de ter caído numa situação anormal, como seja, de ter sido internada num manicômio. Também um prisioneiro, ao ser internado num campo de concentração, demonstra um estado de espírito anormal, embora não deixe de ser uma reação psicológica natural e, conforme ainda se mostrará, típica naquelas circunstâncias. (FRANKL, 1991, p. 11)

O que o autor chama de **reações psicológicas normais** está conectado com o manejo diário do prisioneiro com sentimentos que normalmente são incongruentes para um ser humano em situações normais. Por exemplo, o sentimento de *apatia*. Para o médico, numa análise extremamente psicológica, tomando também em conta sua experiência pessoal, o sentimento de insensibilidade e apatia mediante cenas e sentimentos totalmente incomuns só é percebido por aquele que tem uma formação profissional para lidar com esses sentimentos, como é o caso dele. Frankl queria esclarecer o que é a **normalidade da anormalidade**, isto é, como os prisioneiros simplesmente não se assustavam, desesperavam ou enlouqueciam com cenas ou situações que se enquadram na categoria de abismal.

Corriqueiramente, no KZ, um prisioneiro lidava com sentimentos como: saudade, nojo, horror e compadecimento. Entretanto, após um certo período de vivência cotidiana do horror, o prisioneiro se encarrega de uma carga de insensibilidade emocional,<sup>77</sup> de ausência de comunicatividade, de desleixo interior e indiferença. Para o autor, esses seriam os piores cenários que os campos causariam tanto psicológica quanto historicamente nos seres humanos que passaram pelos KZ.

O tipo de reação que acabamos de caracterizar começa a se alterar depois de poucos dias. Após o primeiro estágio de choque, o prisioneiro passa para o segundo estágio, a fase de relativa apatia. A pessoa aos poucos vai morrendo interiormente. Afora as diversas reações emotivas acima descritas, o prisioneiro recém-internado ainda experimenta, durante o primeiro período de sua estada no campo, outras sensações extremamente torturantes, que passam a mortificá-lo. Surge, sobretudo, indizível saudade de seus familiares. Uma saudade tão ardente que só resta uma sensação: a de se consumir. Além disso há o nojo. O nojo de toda a fealdade que o cerca, interior e exterior. Como a maioria dos seus companheiros, o prisioneiro está "vestido" em farrapos tais, que a seu lado um espantalho teria ares de elegância. Entre as barracas, no campo de concentração, há somente um lodaçal. E quanto mais se trabalha em sua eliminação, tanto mais se entra em contato com a lama. É justamente o recém-internado que costuma ser destacado para grupos de trabalho nos quais terá que se ocupar com a limpeza de latrinas, eliminação de excrementos, etc. Quando estes são transportados sobre terreno acidentado, geralmente não escapamos de levar uns respingos do líquido abjeto; qualquer gesto que revele uma tentativa de limpar o rosto, com certeza provocará uma bordoadada do Capo, que se irrita com a excessiva sensibilidade do trabalhador. A mortificação dos sentimentos normais continua avançando. O recluso observador, em pleno segundo estágio de suas reações psíquicas, não mais tenta ignorar a cena. Indiferente e já insensível, pode ficar observando sem se perturbar. (FRANKL, 1991, p. 14)

Assim, Frankl quer mostrar que, para o prisioneiro, o que lhe restava era a dor da ausência: uma dor psicológica de ser incapaz de reagir ou de se revoltar pela injustiça cometida e, perante todas essas ausências, o que restava ao prisioneiro era aderir a apatia como uma forma de proteção da própria mente, da própria psiquê: “reduzir a percepção da realidade para salvar sua vida ou mesmo sobreviver” (FRANKL, 1991, p. 16).

Compreende-se perfeitamente que naquela situação psicológica sem saída e sob a pressão da necessidade de se concentrar na preservação imediata da vida, toda a vida anímica parece baixar a um nível primitivo. Por isso, colegas de orientação psicanalítica entre os companheiros costumavam falar de uma "regressão" da pessoa no campo de concentração, de um retraimento a uma forma mais primitiva da vida anímica. Essa primitividade dos desejos e anseios se revela nos sonhos típicos dos reclusos. (FRANKL, 1991, p. 17)

---

<sup>77</sup> Podemos aqui estabelecer uma comparação que se encaixa perfeitamente nas linhas de estudo de Frankl: Walter Benjamin já havia trabalhado com a questão da apatia no cenário dos soldados que retornam mudos e apáticos da guerra. Apesar de o filósofo ter trabalhado com a questão da narrativa – Frankl se detém na questão sentimental – ambos estão conectados com as dimensões apáticas de prisioneiros ou soldados de guerra. Essa ligação é fundamental para pensarmos na explicação histórica que circunda ambos os cenários: *Não era perceptível ao fim da guerra que os homens que voltavam dos campos de batalha haviam ficado mais silenciosos, não mais ricos e sim mais pobres em experiência comunicável. Se aceitarmos a noção de que a narrativa deriva da necessidade humana básica de explicar a realidade, não é surpreendente que houvesse menos entusiasmo a seu respeito em 1919. Como alguém poderia esperar poder explicar qualquer coisa no mundo onde a tecnologia humana movida pela cobiça humana havia mudado tudo, exceto as nuvens no céu?* (BENJAMIN, 1995)

Na dimensão de sonhos, desejos e vontades, o que restava aos prisioneiros, segundo Frankl, era sua obsessão por comida, a que ele denominou: *Onanismo estomacal*. Ou seja, os prisioneiros possuíam um prazer, quase comparado ao sexual, ao pensar em comida ou relembrar refeições anteriores, restando-lhes apenas os sonhos com jantares ou refeições básicas. De forma que, dentro do campo, os assuntos que se estabeleciam como recorrentes eram: comida, política e religião. Era preciso se manter humano, argumentava Frankl, discutir questões desse tipo os fazia sentirem-se mais humanos e menos objetos ou resto de homens. E, quando nada mais restava, usavam da lembrança para sobreviver. Lembranças de atividades primárias a um ser humano: andar de trem, caminhar por um vale, por exemplo. A essa contínua necessidade de lembrança que fornecia esperança para sobreviver, Frankl nomeou como *intimização*.

A vida no campo de concentração pode ser transferida para o íntimo naquela pessoa que está disposta para tal. O efeito desta intimização está na fuga do vazio e da desolação, da seca espiritual da existência atual, para o refúgio no passado. Absorta em si mesma, a fantasia da pessoa sempre volta a reviver experiências passadas. Mas o que ocupa o pensamento não são as grandes experiências, e, sim, muitas vezes, um fato corriqueiro, as coisas mais insignificantes de sua vida anterior. Na lembrança nostálgica, elas se apresentam sublimes ao prisioneiro. Distanciada da vida real, voltada para o passado, a vida interior recebe um cunho peculiar. O mundo e a vida lá fora estão muito distantes. O espírito tem saudade deles: a gente anda de bonde, chega em casa, abre a porta da frente, o telefone toca; a gente caminha para atender e acende a luz do quarto – são detalhes aparentemente irrisórios como estes que o prisioneiro gosta de lembrar. A doce recordação destes pormenores o comove até as lágrimas! Esta tendência para a intimização, ao manifestar-se em certos prisioneiros, possibilita a mais viva percepção da arte ou da natureza. A intensidade desta experiência faz esquecer por completo o mundo que o cerca e todo o horror da situação. (FRANKL, 1991, p. 25)

A questão artística também fora trabalhada por Frankl, devido a seus benefícios para a psiquê. Segundo o autor, existiam privilégios para aqueles que possuíam algum tipo de talento como cantar ou representar. Todavia, a única felicidade que se conhecia era a que os prisioneiros proporcionavam aos SS: a felicidade para um prisioneiro era ser poupado. Assim como Kertész também abordou em seu relato, era difícil conceber algum tipo de felicidade no momento em que um prisioneiro é somente uma partícula de uma enorme massa de seres humanos sem condições humanas. Submergir, portanto, era algo extremamente poupável e, talvez, aqueles que possuíam algum talento artístico se safariam psicologicamente dessa condição de submersão interna.

Outra necessidade sentida e notada por Frankl era a ânsia por solidão: “um lugar de recolhimento, de introspecção, em que se pudesse ficar sozinho e isolado de toda a loucura ali existente” (1991).

Naturalmente existem ocasiões em que é necessário e também possível distanciar-se da massa. É fato notório que a companhia ininterrupta de tantos parceiros de sofrimento, a toda hora, em todos os atos triviais do cotidiano, cria muitas vezes uma ânsia irresistível de escapar dessa permanente comunhão compulsória, ao menos por algum tempo. A gente é tomado pelo desejo profundo de ficar sozinho consigo mesmo e com os próprios pensamentos, pela saudade de um lugar de recolhimento e solidão. (FRANKL, 1991, p. 30)

Essa necessidade se relaciona com aquilo que o autor já enfatizara: a perda da sensação de ser um homem. Frankl é categórico em afirmar que, apesar de tentar explicar àqueles que não têm conhecimento, é impossível para aqueles que não viveram no campo fazer alguma ideia da radical insignificância a que se reduz o valor da vida do indivíduo ali internado. Essa perda de sensação de humanidade é um dos pontos fundamentais que conduzem Frankl a sua busca pelo sentido. Na medida em que todo e qualquer valor de humanidade foi excluído, é necessário uma tentativa de dotar a vida de sentido. É por essa premissa que Frankl descreve uma primeira tentativa de busca de sentido e humanização, baseada na dimensão de que no campo era necessário tomar decisões súbitas e imediatas.

O sentimento predominante de ser mero brinquedo, e o princípio de não assumir o papel do destino, mas de deixar ao destino o seu livre curso, tudo isso, e ainda a profunda apatia que se apodera da pessoa no campo de concentração, são fatores que explicam porque ela evita qualquer tipo de iniciativa e teme tomar decisões. A vida no campo de concentração apresenta situações que exigem decisões súbitas e imediatas, e que muitas vezes representam decisões sobre o ser ou não ser. O prisioneiro então prefere que o destino o livre da obrigação de decidir-se. Esta fuga ante a decisão pode ser muita bem observada quando o prisioneiro precisa decidir se foge ou não. Naqueles minutos (e a cada vez somente podem ser poucos os minutos nos quais precisa tomar a decisão) ele passa por horrível tortura interior: Será que tento fugir, ou não? Devo assumir o risco, ou não? Eu mesmo também experimentei este purgatório de tensão interior ao surgir uma oportunidade de fuga poucos dias antes de aproximar-se a frente de combate. (FRANKL, 1991, p. 34)

A pretensa tentativa de fuga, descrita pelo autor, liga-se ao ideal de liberdade que é pensado e sentido por ele. A partir da denominação alemã *Geistig*<sup>78</sup>, Frankl se perguntava onde ficava a liberdade humana para um prisioneiro? Será que os internos dignificavam seu sofrimento? Pois, em caso contrário, o próprio sofrimento não teria nenhum sentido e nem mesmo a vida teria algum sentido (FRANKL, 1991). A partir dessa conjectura, de que forma uma pessoa que se vê rodeada de arames farpados, convivendo com a morte, assume seu destino inevitável? Para o médico, somente sucumbe ao KZ aquele que entrega os pontos de seu *Geistig*. Era necessário, diariamente, uma análise da existência provisória do ser, de forma que essa se incumbisse de sentido. Existência provisória, pois ali ninguém sabia se iria sobreviver ou morrer, mas a entrega dos pontos era uma decisão definitiva e contrária à determinação própria de liberdade — essa contrariedade foi conceitualizada por Frankl como uma *existência retrospectiva*.

Da maneira com que uma pessoa assume o seu destino inevitável, assumindo com esse destino todo o sofrimento que se lhe impõe, nisso se revela, mesmo nas mais difíceis situações, mesmo no último minuto de sua vida, uma abundância de possibilidades de dar sentido à existência. Depende se a pessoa permanece corajosa e valorosa, digna e desinteressada, ou se na luta levada ao extremo pela auto-preservação ela esquece sua humanidade e acaba tornando-se por completo aquele animal gregário, conforme nos sugeriu a psicologia do prisioneiro do campo de concentração. Dependendo da atitude que tomar, a pessoa realiza ou não os valores que lhe são oferecidos pela situação sofrida e pelo seu pesado destino. Ela então será "digna do tormento", ou não. Ninguém pense que essas reflexões estejam distantes da realidade da vida e do mundo. Sem dúvida, poucas e raras são as pessoas capazes e à altura dessa elevada proposta. Pois poucos foram os que no campo de concentração mantiveram a sua plena liberdade interior e puderam alçar-se à realização daqueles valores possibilitada pelo sofrimento. [...] A observação psicológica dos reclusos, no campo de concentração, revelou em primeiro lugar que somente sucumbe às influências do ambiente no campo, em sua evolução de caráter, aquele que entregou os pontos espiritual e humanamente. Mas somente entregava os pontos aquele que não tinha mais em que se segurar interiormente! Em que deveria e poderia consistir esse apoio interior? Eis a nossa questão. Os relatos e descrições de casos vividos por ex-prisioneiros como Gordam em que o mais deprimente era o fato de o recluso geralmente nunca saber quanto tempo ele ainda teria que passar no campo de concentração. Ele não conhece o prazo para a libertação! Este, se entrava em cogitação (o que não acontecia no nosso campo), era tão indeterminado que na prática a duração do confinamento não só era impossível de se conhecer, mas podia ser considerada ilimitada. Um conhecido pesquisador na área da psicologia apontou certa vez para o fato de que a forma de existência no campo de concentração poderia ser caracterizada como uma "existência provisória". De nossa parte precisamos complementar essa caracterização dizendo que a existência do prisioneiro em campo de concentração pode ser definida como "provisória sem prazo". (FRANKL, 1991, p. 31, 33)

---

<sup>78</sup> Segundo uma tradução simplificada, *Geistig* é tudo aquilo relacionado ao espiritual. Frankl utiliza a nomenclatura alemã para tratar do conceito de liberdade mental ou espiritual.

O que Frankl descrevia era especificamente uma tentativa de reconstrução interior, uma não desistência e reconhecimento da existência de um sentido vital — que seria exatamente sua tese logoterapêutica.

Assim fica evidente que toda tentativa psicoterapêutica ou mesmo psiquiátrica de combater os fenômenos psicopatológicos suscitados no prisioneiro pela vida no campo de concentração necessariamente terá que procurar a reconstrução interior da pessoa lá e a despeito de lá, procurando fazê-la orientar-se para o futuro, para um alvo no futuro. Instintivamente um ou outro recluso o fez por si. A maioria dispunha de algo que os sustentava, e geralmente se tratava de um pedaço de futuro. Não deixa de ser uma peculiaridade do ser humano que ele somente pode existir propriamente com uma perspectiva futura, de certa forma subespécie *aeternitatis* – perspectiva da eternidade. (FRANKL, 1991, p. 40)

Essa perspectiva futura a que ele suscita está ligada ao seu problema para uma resolução logoterapêutica: *O que a vida espera de nós?* Na iminência de não haver uma resposta para essa pergunta, o que precisamos ponderar é sua determinação teórica, ou seja, até onde existe uma relação do relato histórico com a psicanálise e em que momento é perceptível estabelecer essa questão no relato? Para isso, precisamos pensar que a psicanálise foi construída à medida que os homens construíram uma perspectiva de si e do mundo a que pertencem. Essa preocupação do homem com as chamadas atividades subjetivas é tão antiga quanto as primeiras formas do pensamento racional, ou seja, quando o homem pensa acerca do mundo, dos outros homens e de si mesmo, elabora ideias psicológicas, ideias que se referem a processos individuais e subjetivos, como, por exemplo, as percepções e as emoções. Nesse sentido, a psicanálise, trabalhada por Frankl, é considerada e elevada aqui numa dimensão histórico-social.

Essa dimensão histórico-social é exatamente o que ele desenvolveu em sua obra em conjunto com o viés psicanalítico: análises da subjetividade humana, segundo uma condição histórica inevitável. Essas teorias sobre o comportamento social constituem significantes instrumentos de controle social na medida em que o comportamento de um indivíduo é predizível, tornando-o vulnerável. Essa dimensão comparativa é perceptível quando Frankl convida Espinoza para o debate em seu tópico: *Espinoza como educador*. A metáfora da educação é utilizada no sentido de uma tentativa de reconstrução interior a partir da visão voltada para o futuro.

O termo *educar* provém do latim *educare*, que possui como sentido básico *criar e alimentar*, não apenas crianças como também animais. *Educare* está associado ao vocábulo *educere*, composto de *ex* e *duco*. *Educere* envolve os significados de *fazer sair, colocar para fora* e, por extensão, *pôr no mundo*. Assim, do ponto de vista da filosofia de Espinoza<sup>79</sup>, o mais

---

<sup>79</sup> Vigorelli, Amedeo (2000). Baruch Spinoza. In: Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori. **Diálogos. II – La filosofia moderna**. editado por F. Cioffi, F. Gallo, G. Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette [S.l.: s.n.]

importante a ser extraído de cada um (e por ele posto no mundo) seria nada menos que o pensamento e ação própria. Em outras palavras, o ato educativo por excelência é aquele que permite que cada um expresse sua própria potência de pensar e agir, com visão voltada para o futuro.

Baseado nessa premissa, Frankl pensa na dimensão de reconstrução interior a partir da crença no futuro, isto é: “o sofrimento é uma incubência cujo sentido não quer excluir” (FRANKL, 1991):

Uma vez que se nos revelara o sentido do sofrimento, também nos negávamos então a ficar desfazendo ou minimizando o volume de sofrimento que havia no campo de concentração, seja "reprimindo-o" ou iludindo-nos a respeito do mesmo com otimismo barato ou artificial. Para nós também o sofrimento passara a ser uma incubência cujo sentido não mais queríamos excluir. Para nós ele tinha revelado o seu caráter de conquista, aquele caráter de conquista que levou Rilke a exclamar: *Wieviel ist aufzuleiden!* (**Quanto sofrimento há por resgatar!**). Rilke falava de resgatar o sofrimento como outros diriam cumprir uma tarefa. Havia muito sofrimento esperando ser resgatado por nós. Por isso, era também necessário olhar de frente a situação, a avalanche de sofrimento, apesar do perigo de alguém "amolecer" e, quem sabe, em segredo deixar as lágrimas correr livremente. Não precisaria envergonhar-se dessas lágrimas. Eram o penhor de ele ter a maior das coragens – a coragem de sofrer. Mas pouquíssimos sabiam disso, e só envergonhados admitiam ter-se extravasado em lágrimas de novo. Certa vez perguntei a um companheiro como fizera desaparecer os seus edemas de fome, ao que ele confessou: *Curei-os chorando...* (FRANKL, 1991, p. 45) (Grifo nosso)

A pergunta pelo sentido da vida e, conseqüentemente, do que a vida espera de nós, uniria duas categorias ambíguas: **sofrimento e destino**. Dessa maneira, todo o uso da teoria de Espinoza ou Rilke sobre as experiências de prisioneiros ou as do próprio Frankl estariam conectadas com uma questão central: **O porquê da existência**. Segundo Frankl (1991), o processo educativo que ele tenta seguir está vinculado a uma tentativa de psicoterapia coletiva no KZ, que é, de certa forma, restrita. Ela se dava na medida da experiência e do estado de espírito. Essa restrição era percebida nos exemplos utilizados para desenvolver uma psicologia, por exemplo: os soldados.

Frankl desenvolveu, a título de exemplo, uma análise a qual nomeou como *psicologia da guarda*: análise sobre a conduta dos SS mediante seus atos de tortura com outros seres humanos:

Como é possível que pessoas de carne e osso cheguem a infligir tamanho sofrimento a outros seres humanos? Quando alguém ouve estes relatos, realmente dando-lhes crédito, e dando-se conta de que semelhantes coisas de fato são possíveis, então se pergunta como algo assim é possível psicologicamente. Para responder a esta pergunta, mesmo sem querer entrar a fundo na questão, é preciso lembrar que existem entre os guardas de um campo de concentração sádicos por excelência, no sentido estritamente clínico. Em segundo lugar, se escolhiam sádicos justamente quando se compunham pelotões de guarda excepcionalmente rigorosos. Já falamos da seleção negativa de carrascos e cúmplices feita entre a massa dos prisioneiros para ocupar a posição de Capo, o que explica porque justamente os elementos brutais e os indivíduos egoístas conseguiam sobreviver. Além dessa seleção negativa, havia ainda no campo uma seleção positiva das pessoas sádicas. (FRANKL, 1991, p. 46)

Assim como Pahor, porém centrado na ideia de transcender, Frankl tentou encarar os atos violentos cometidos pelos SS como um problema de caráter psíquico, ou seja, enquadrando-os na categoria de sadismo. Essa tentativa de compreensão/superação não se liga a um perdão, novamente elucidando a máxima de Hobsbawm, mas sim a uma total ausência de significado desses atos que leva à necessidade de encontrar uma explicação plausível. Isto é, há de se encarar a humanidade até mesmo dos perpetradores do KZ, pois muito deles já estavam habituados às agressões e práticas sádicas, sendo incapazes de possuir reações humanizadas para com outros da mesma categoria: homens.

Assim exposto, Frankl desmembra sua conclusão sobre a *psicologia da guarda*:

De tudo isso podemos aprender que existem sobre a terra duas raças humanas e realmente apenas essas duas: a "raça" das pessoas direitas e a das pessoas torpes. Ambas as "raças" estão amplamente difundidas. Insinuam-se e infiltram-se em todos os grupos; não há grupo constituído exclusivamente de pessoas direitas nem unicamente de pessoas torpes. Neste sentido não existe grupo de "raça pura", e assim também havia uns e outros sujeitos decentes no corpo da guarda. A vida no campo de concentração ensinava sem dúvida o rompimento de um abismo nas profundezas extremas do ser humano. Não deveria surpreender-nos o fato de que essas profundezas punham a descoberto simplesmente a natureza humana, o ser humano como ele é – uma liga do bem e do mal! A ruptura que perpassa toda a existência humana e distingue bem e mal alcança mesmo as mais extremas profundezas e se revela até no fundo desse abismo aberto pelo campo de concentração. Ficamos conhecendo o ser humano como talvez nenhuma geração humana antes de nós. O que é, então, um ser humano? É o ser que sempre decide o que ele é. É o ser que inventou as câmaras de gás; mas é também aquele ser que entrou nas câmaras de gás, ereto, com uma oração nos lábios. (FRANKL, 1991, p. 50)

Frankl não concebia somente uma análise generalizada ao longo de sua obra. Suas pormenorizadas avaliações e estudos são particulares em diversas áreas, mas estão reunidas numa grande perspectiva: **como um ser humano pode dizer sim à vida, a partir da tentativa de constituir sentido a ela mediante uma situação de extrema ilogicidade?** Todas as suas avaliações dirigem-se para uma conclusão necessária de ser pensada: como se comporta e o que

resta de um prisioneiro liberto? Como lidar com a liberdade? O sentimento de liberdade é desaprendido no campo? Ou simplesmente aquele ser que se acostumou a ser somente parte de uma massa se despersonaliza e desaprende princípios básicos, como individualidade e liberdade?

Para o autor, a terceira fase é fundamental e complexa, pois a experiência da libertação não é impessoal ou irrelevante, mas sim formadora (FRANKL, 1991).

A passos lentos os companheiros se arrastam em direção ao portão do campo. Mal e mal as pernas os sustentam. Olham timidamente em volta, cada qual encara o outro com uma pergunta nos olhos. Dão os primeiros passos temerosos para fora do campo de concentração. Desta feita não se ouve nenhuma voz de comando, ninguém tenta esquivar-se de um soco ou pontapé. Ah não, desta vez os guardas oferecem cigarros. A gente não os reconhece de saída, pois entrementes se apressaram em vestir-se à paisana. Vamos andando devagar, seguindo pela estrada de acesso. Minhas pernas já começam a doer ameaçando falhar em sua função. Vamos nos arrastando, queremos ver pela primeira vez os arredores do campo de concentração, ou melhor, vê-los pela primeira vez como pessoa livre. Apreciamos a natureza e entramos para a liberdade. "Para a liberdade", vou dizendo, e o repito várias vezes em pensamento; mas simplesmente não se consegue apreendê-lo. Em tantos anos de sonhos e de saudades, o termo liberdade ficara muito gasto. Seu conceito perdera os contornos. Confrontado com a realidade, ele se confunde. A nova realidade ainda não consegue penetrar direito no consciente. Simplesmente não se consegue apreendê-la ainda. Chega-se a um campo. Nele se vêem flores. Toma-se conhecimento de tudo isso, mas não se chega a "tomar sentimento". A primeira centelha de alegria salta ao se perceber um galo de vistosa cauda multicolor. Mas fica nisto, nesta centelha de alegria, e ainda não se participa do mundo. A gente se senta debaixo de um castanheiro sobre um pequeno banco; só Deus sabe a expressão do rosto naquela hora. Em todo caso: o mundo continua sem causar impressão. À noitinha, quando voltam a se reunir os companheiros em seu velho barracão, um chega para o outro e lhe pergunta às escondidas: "Diga-me uma coisa: você chegou a ficar contente hoje?" O outro responde: "Para ser franco, não!" E fica envergonhado, porque não sabe que com todos é assim. Literalmente desaprendemos o sentimento de alegria. Será necessário aprender de novo a alegrar-se. Sob o ponto de vista psicológico, pode-se chamar de verdadeira despersonalização aquilo que os companheiros libertos experimentaram. Tudo parece irreal e improvável. Tudo parece apenas um sonho. Ainda não se consegue acreditá-lo. Foram demais, muito demais as vezes em que o sonho nos iludiu nesses últimos anos. Quantas vezes sonhamos que viria este dia em que nos poderíamos movimentar livremente? Quantas vezes sonhamos estar chegando em casa para abraçar a esposa, saudar os amigos, sentar com eles à mesa e começar a contar tudo aquilo que se passou durante estes anos? Quantas vezes antecipamos em sonhos esse dia de reencontros – e agora, realmente teria chegado este momento? Sempre havia três silvos estridentes ferindo o ouvido, dando o comando de *levantar*, arrancando a gente do sonho, da liberdade, e como mero sonho se revelava pela enésima vez. E agora deveríamos acreditar, de uma hora para a outra? Agora essa liberdade seria realidade verdadeira? (FRANKL, 1991, p. 64)

Mediante a libertação, segundo Frankl, o prisioneiro não possuía nenhuma atitude anímica ou qualquer felicidade. A liberdade era como se fosse um sonho bom e a experiência cotidiana do campo um pesadelo, sendo, portanto, incapacitados de aproveitarem o momento de liberdade: ele não existia, era uma fantasia. Vários prisioneiros, mesmo depois da chegada das forças aliadas, continuavam a viver sob o regime do campo, agindo conforme antes. Foi

necessário trabalhar com essas pessoas o encontro de sua realidade, do retorno a uma realidade tida como normal.

Todos os prisioneiros, inclusive Frankl, afirmaram que a felicidade de libertação era fantasiosa, pois não compensava o sofrimento vivido. Destarte, Frankl se intuiu a perguntar-se: até que ponto poderia se constituir sentido ao sofrimento vivido? Tanto para um logoterapeuta quanto para um paciente enfrentar um tratamento pós-libertação não era tarefa simples. Ao contrário: estabelecem-se árduos passos para uma possível cura. O pesadelo e o sonho (cárcere e liberdade) talvez permaneceriam para sempre no inconsciente daquele que experienciou o campo e caberia a ele, apenas, tentar concatenar sentido a sua nova vida para que ela existisse e não fosse tomada por atos como suicídio, por exemplo.

A despersonalização, conceito que Frankl engendrou sobre a experiência de libertação, permaneceu anexado ao princípio básico da Logoterapia. Aqueles que não encontraram algum sentido, ou se recusaram a tal tarefa, despersonalizaram-se e abstiveram-se de qualquer atitude anímica. Não havia nenhuma dúvida, para Frankl ou qualquer um que tivesse a mínima dimensão do que se passara naquele período, que a vida no KZ ensejava um rompimento de um abismo nas profundezas extremas do ser humano. A pergunta necessária e que precisava ser feita — e encarada por Frankl — era: **como construir sentido após essa experiência? Era possível dizer sim à vida? Ou o suicídio era a única saída para o esquecimento de tais lembranças?**

A fim de conceber uma resposta a tantas perguntas existenciais, Frankl encerrava sua obra com a explicação de suas duas teorias para tratamento psíquico pós-KZ: *Logoterapia* e *A tese do otimismo trágico*. Ambas possuíam um só objetivo: construir sentido à vida ou encontrá-lo, mesmo em situações impensáveis. No caso da *Tese do otimismo trágico*, a questão principal era ligada a três sentimentos: a dor, a culpa e a morte. Isto é, uma pessoa era capaz de permacer otimista apesar dessa tríade trágica? Para Frankl, sim, na medida em que se perguntava: **Como dizer sim à vida apesar de tudo isso?**

O dizer sim era não conceber a estranheza como algo normal ou cultivar a imaginação, mas reencontrar o nexos vital e possibilitar a transcendência do trauma para só assim curar a alma. Essa resposta, todavia, Frankl só estabeleceria em uma palestra na região de Regensburg, na Alemanha ainda dividida, em 1984.

## CONCLUSÃO

Se tentei fugir do imperativo político e cultural “lembrar para não esquecer” impregnado à boa parte das literaturas, testemunhos e formas de lembranças do Holocausto, foi para desenvolver, expandir e repensar as relações entre memória, história e escrita. As estratégias narrativas de Kertész, Pahor e Frankl juntamente com suas obras não podem ser incluídas na soma de lembranças duradoras para o futuro que existem por todo o mundo no que diz respeito ao evento do Holocausto, pois são *sui generis* e agregam à escrita do testemunho uma relevância diferenciada.

A partir da citação da intelectual alemã Aleida Assmann, ao ser questionada sobre a memória e lembrança do Holocausto por meio da escrita testemunhal, “a maioria das coisas são esquecidas, lembrar é exceção” (ASSMANN, 2011), foi que consegui consolidar instantes fundamentais desta pesquisa no que diz respeito ao desenvolvimento da escrita testemunhal e à minha delimitação de estratégias de escritas de testemunhos que lidam com a dualidade da representação necessária e (im) possibilidade de permear um episódio sobre um conteúdo que abarca uma violência inaudita.

O que chamei de instantes fundamentais refere-se ao que foi detalhado aqui a partir dos estudos testemunhais, mas também as suas relações: como uma representação e elaboração do passado de forma testemunhal nos leva a pensar a Alemanha ontem, hoje e amanhã. Quais as afinidades entre a política, lembrança e literatura? E de que forma a escrita testemunhal consegue lidar com esses imperativos memoriais? E as estratégias usadas pelos sobreviventes ao escrever seus romances — que foram de forma direta intitulados testemunhos — conseguem abarcar toda essa carga cultural e política ligada à lembrança? A cultura à memória dos mortos, trazida por Pahor, por exemplo, faz parte da memória cultural? Em que medida a Logoterapia de Frankl nos reconcilia com a experiência traumática? E Kertész conseguiu alguma vez se sentir pertencente a algum lugar ou identidade?

Os inúmeros questionamentos que se desenvolveram das análises dessas três obras continuarão a se formar e não se findarão na última página desta tese. Primeiramente porque dentro dessas obras existem dois tipos de memórias: a **coletiva** e a **comunicativa** (ASSMANN, 2016). Comunicativa no que diz respeito às defesas das lembranças cotidianas através da escrita produzida pelos sobreviventes, e cultural, pois as lembranças objetivadas e institucionalizadas foram armazenadas e serão reincorporadas por outras gerações, como ocorre automaticamente no processo de museificação.

Não quero centrar essa tese em um estudo memorialístico, pois não é. Mas como incubida no estudo testemunhal, literário e histórico, a memória é parte fundamental a ser pensada, e os desdobramentos de Assmann nos auxiliaram nas análises das estratégias de Kertész, Pahor e Frankl. Ademais, inerente à teoria testemunhal contida em seus escritos, a posteridade de suas obras nos traz análises interessantes que podem ser desenvolvidas futuramente.

Quando as obras aqui trabalhadas foram escolhidas, estudadas, questionadas e incorporadas de estratégias escritas, comecei a desenhar certos panoramas que até então eram obscuros ou impensáveis. Boris Pahor, por exemplo, com toda sua explanação sobre uma museificação da memória, da grande problemática da apatia de turistas perante um cenário tão icônico como um KZ e sua confusão sentimental para comunicar tudo o que se passava ali, trouxe-me posteriormente uma conexão com o cenário alemão atual: o comportamento de turistas e jovens (alemães ou não) perante o Memorial ao Judeus mortos durante o Holocausto<sup>80</sup>.

O memorial, localizado no coração de Berlin entre o Portão de Bradenburgo e a praça 18 de março, recebe diariamente cerca de dois mil visitantes, que em sua maioria são escolas, grupos de viagens ou grupos turísticos organizados pela própria instituição, e que, por sua vez, trazem consigo certa apatia sobre tudo que é ali mostrado, ou uma incapacidade de discussão, representação ou realocação da importância da memória do Holocausto para o presente.

O memorial, composto por uma parte externa com cerca de 2.711 blocos de concretos, planejados pelo arquiteto norte-americano Peter Eisemann, possui também uma parte interna e subterrânea, onde aloca um centro de informações. Esse centro tem entrada gratuita e fornece audioguias em quase todas as línguas europeias, contendo cerca de uma hora e meia de informações que permeiam os principais marcos históricos do extermínio de judeus durante o período de 1933-1945.

Se Pahor, em vez de ter escrito seu testemunho baseado em sua visita a um campo de concentração, mas no memorial ao Holocausto, poderia afirmar com certo grau de certeza que padeceria do mesmo mal: *a incomunicabilidade da experiência*. A atmosfera escura, sem muita circulação de ar e cercada de imagens de extermínio presente no memorial nem sempre silencia ou estarrece os visitantes, pelo contrário, provoca repulsa e muitas vezes desinteresse por ser uma “história tão repetida”.

A impassibilidade perante a tal história está ali, claramente representada. É obvio que há um distanciamento geracional presente e que deve ser levado em conta, porém o sentido e

---

<sup>80</sup> Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas.

necessidade de esclarecimento precisam ser presentes para que tal memória não se torne banal ou ordinária. O vazio semântico presente ali é o que incomodou Pahor em sua visita ao campo e incomodaria qualquer historiador no lugar de observador de tal situação, pois o objetivo daquele lugar é transmitir mensagens de alto teor ideológico e político do presente e do futuro, dando sentido à morte daqueles mortos, aparentemente absurda e sem sentido, referindo-se ao futuro que floresceu, o qual, sem eles, seria impossível.

Assim, existiria um valor político e ideológico no monumento ou museu, que abordaria as gerações futuras na tentativa de transmitir a sua mensagem específica, estando, pois, ligados à dimensão política primordialmente, que infelizmente é carente na atualidade e provoca, naquele que é possuidor de certa concepção histórica, certo ressentimento ou uma dificuldade de determinação. E a testemunha quando se propõe à escrita sofre “uma afronta, uma paixão individual ou coletiva, de qualquer modo um evento extraordinário, algo fora dos limites [...] que irrompeu na ordem plausível das coisas em direção ao impossível, ao maravilhoso ou vexatório para a memória humana” (KOLLERITZ, F. 2004 p. 78)

Assim também se perguntou Kertész sobre o que aconteceu com aqueles que experienciaram e se conectaram com a história. Para ele, é visível o desvelamento da condição humana, próximo a uma perda de sentido próprio. Para ele, não haveria um questionamento sobre o “quem sou eu”, sobre “como tal história me afetaria”. O que há é uma ausência de pertencimento por parte de Kertész, uma resignação ao mundo e, diretamente à estratégia nomeada, um exílio consciente. Assim, ele intenta a transcrição dos momentos de sua vida que vão além desse problema e leva-os à compreensão dos cenários políticos e sociais da época em que escreve, nos lugares onde se estabeleceu e seus próprios problemas de pertença dentre a sociedade pós-nazismo e comunismo.

O que ele reforça é a necessidade de compreender o mundo no presente, procurando uma reconciliação com o passado e projetando a promessa do futuro; seria esse, portanto, o horizonte ético-político das modalidades da compreensão e do juízo que se traduzem numa experiência muito particular da vida ativa, a experiência da política.

Assim como para Arendt, Kertész também acreditava que a manifestação humana se dá através do discurso e da ação e, por sua vez, nessa atitude, eles se conheceram e reconheceram. A questão que perpassou vários momentos da obra de Kertész foi: como se reconhecer como ser humano quando se depara com discursos sobre o extermínio judaico nos campos de concentração nazista? Ora, foram homens que o fizeram, que se enquadram na mesma condição que ele, que nós. É aqui que Kertész de certa forma busca compreender interpretativamente a

relação social, entretanto não consegue se desvincular da necessidade de pertencimento, e por isso se inclui num estado de exílio.

O pensamento que possivelmente circundava a cabeça de Kertész quando ele se decreta como exilado é a associação do mal à ausência de pensamento, à ausência de diálogo consigo mesmo, permitindo que o indivíduo não questione o comportamento humano, não problematize seus atos, e, por consequência, não espere que as regras da sociedade contenham os indivíduos.

Assim, intuía Kertész, com alicerce nas ideias de Arendt, que esse mundo pós-Holocausto é caracterizado por uma crescente racionalização, a qual, ao mesmo tempo em que representa uma libertação em relação à tradição e uma maximização da eficiência e das possibilidades de organização e produção, pode acarretar os fenômenos da perda de sentido e da liberdade, levando a uma burocratização da existência, em que cada indivíduo age racionalmente, cumpre as regras, mas talvez não consiga justificar para si mesmo as razões de sua conduta.

Nesse âmbito, o sentimento exilatório é fulcral e presente em sua escrita, que de forma poética se estende durante uma literatura problematizada, permeada de cruzamentos com o existencialismo de Camus. Para Camus, “o erro de uma certa literatura é acreditar que a vida é trágica porque é miserável”, uma vez que “pode ser emocionante e magnífica, e esta é sua tragédia” (1977). Nesse sentido, a obra de Kertész refletia sua consciência disso e fez o possível para acreditar na escrita.

Sua estratégia exilatória, todavia, lhe trouxe uma concepção aprimorada e panorâmica para conseguir lidar com sua experiência. A título de exemplificação dessa premissa estão todas suas obras posteriores a *Eu, um outro*, nas quais Kertész, de forma explícita, tenta demonstrar como as lições históricas aprendidas com o Holocausto não são pertencentes à cultura alemã ou à Segunda Guerra Mundial, mas ao homem ocidental que carrega a presença de vários estilhaços, como o antissemitismo e políticas extremistas de cunho nacionalista. Em *A língua exilada*, por exemplo, marcado por um humor amargo da Europa Central, Kertész relembra os intelectuais que, como Sándor Márai<sup>81</sup>, embora perdessem a língua e os leitores, escolheram o exílio à vida sob a opressão soviética. Em sua última obra publicada em 2007, *Fateless*, Kertész também aloca sua escrita da dimensão exilatória e nos conduz à pergunta primeira em *Eu, um outro*: **O que ainda sou depois de Auschwitz?** No entanto, sem conseguir determinar uma resposta certa, seus escritos nos levam a uma dimensão histórica que vai na direção contrária

---

<sup>81</sup> Marái foi poeta e dramaturgo húngaro correspondente em Paris do *Frankfurt Zeitung*, jornal alemão. Morou e viveu em Berlim durante a Segunda Guerra Mundial, porém se autoexilou em Budapeste em 1948 contra os ideais do regime comunista durante a Guerra Fria.

dos testemunhos clássicos que são repletos de mensagens esperançosas e motivadoras; num mundo pós-Holocausto, seria necessário mais do que esperança, seria preciso sabedoria histórica e vida para uma mínima compreensão identitária.

Após efetivamente concluída, esta tese abriu a possibilidade de novas pesquisas, que se fossem continuadas, impossibilitaria qualquer conclusão. Se eu tentasse ir mais a fundo ao questionamento de Kertész, precisaria de mais alguns anos para abarcar toda sua literatura e desdobramentos que ela possibilita. A maior ambição aqui pretendida — concatenar novas estratégias de escritas de testemunhos que fogem a um padrão literário — já ocupou o espaço desse trabalho e precisa também de algumas ressalvas no que diz respeito à constante atualização necessária do tema.

A hipótese de que estes três sobreviventes elaboraram estratégias de escritas que permearam suas obras só foi possível de corroboração na medida em que o contexto sócio-político, a literatura, memória e história presentes formassem um contínuo necessário e fossem parte fundamental de cada ponto de análise. A teoria histórica nesse momento precisou se valer dos caracteres da literatura testemunhal de forma a ser perceptível a moldura linguística de cada testemunho.

Na medida em que consegui me valer de uma elaboração conceitual de testemunho, diferenciar o que já existira analiticamente sobre eles — que ao mesmo tempo se fez extremamente necessário —, aprimorar a heurística de seleção das fontes e determinar o conceito base da tese — escrita não ordinária —, a clareza veio à tona e se fez possível determinar a estrutura que aqui se apresentou. Foi nesse sentido que percebi que mais do que somente uma formulação teórica sobre a literatura testemunhal, era também necessário um trabalho de adequação conceitual sobre cada caminho que a fonte me fornecia, seja ela a museificação, a literatura de Camus ou a psicanálise de Frankl.

Portanto, mesmo ainda havendo várias inquietações e questionamentos, essa tese se fez sobre um terreno instável e, dessa forma, possui uma enormidade de indagações a serem pensadas e analisadas. Kertész, Frankl e Pahor não são únicos, foram escolhidos, analisados, pensados e alocados em hipóteses. O que se desdobra a mais de seus ou de outros escritos testemunhais do Holocausto não cabem no mero espaço de uma única tese.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **O que significa elaborar o passado**. In: ADORNO, Theodor. Educação e emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 45.

ALVIN Rosenfeld: **Ein Mund voll Schweigen**. Literarische Reaktionen auf den Holocaust. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.

Amorim, M. (2004). O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas Ciências Humanas. São Paulo: Musa.

ANDREA REITER: **“Auf daß sie entsteigen der Dunkelheit.”** Die literarische Bewältigung von KZ-Erfahrung. Löcker, Wien 1995.

ANGAMBEN, Giorgio. **Política del exílio**. Archipiélago, n. 26/27, p. 41-52, 1996. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81500814> Angélica D’Avila Melo). São Paulo: Arx, 2002.

ANISSIMOV, Myriam. **Primo Levi: tragedy of an optimist**. Woodstock/Nova York: Overlook Hardcover, 1999.

Annette Wieviorka. **The Era of the Witness**. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

ARENDT, Hannah. **Eichman em Jerusalém: uma reportagem sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem**. In: Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 300-336.

ARIES, P. **História da morte no ocidente**. 1977.

ASSMANN, A. **Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention**. (= Beck’sche Reihe: bsr Band 6098.) C. H. Beck, München 2013

ASSMANN, A. **Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses**. C. H. Beck, München 1999

ASSMANN, A. **Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust**. (mit Geoffrey Hartman) Konstanz University Press, Konstanz 2012

BARENGHI, M. **A memória da ofensa**. Novos estudos 73. Novembro, 2005.

BAUMAN, Zygmunt, **O Amor Líquido: sobre a fragilidade das relações humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECKER, E.A **negação da morte. Uma abordagem psicológica sobre a finitude humana**. 2010.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005, p. 13.

BÖLL, Friedhelm. **O fardo de falar sobre a perseguição nazista na Alemanha**. Brasília, 2007. n.27.

CALDERA, Alejandro Serrano. **Filosofia e Crise: Pela filosofia latino-americana**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984, p. 14. Campinas, SP; Editora da UNICAMP, 1992.

**Civilising Process**, Dublin: University College Dublin Press. Companhia da Letras. SP 1994.

Cláudio Pereira ELMIR. “**Desafios metodológicos da literatura de testemunho para o trabalho do historiador**. ” In: Ana Lúcia Liberato TETTAMANZY, Conceitos. In: VIEIRA, Nelson & GRIN, Mônica (Org.).

Culturas do passado-presente: In: Ferreira, Marieta de Moraes (org.) História oral: desafios para o século XXI. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio, org. **História, memória, literatura**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003. Inclusão e ambivalência. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004. p. 181-196. Janeiro: Jorge Zahar Editor.

DE MORAES FERREIRA, Tania Maria Fernandes e Verena Alberti. **Experiência cultural judaica no Brasil: recepção**, Rio de Janeiro: discussão. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

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

DERRIDA, Jaques. **Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade**. São Paulo: Escuta, 2001.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

Dominick LACAPRA. **Escribir la historia, escribir el trauma**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 110-11.

DOSSE, F. **Le moment Ricoeur de l'opération historiographique**. Vingtième Siècle, Paris, n. 69, jan. 2001, p. 137-152.

DULONG, R.: **Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle**. Editions de l'EHESS, Paris, 1998. Editora da UNICAMP, 2007. Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC - Fundação Getulio Vargas.

ELIAS, N. **A solidão dos moribundos. Seguido de envelhecer e morrer**. 2001.

Elias, N. **Involvement and Detachment**. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 8]. 2008.

Elias, N. **The Loneliness of the Dying and Humana Conditio**. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 6]. 2010.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (1992) **A busca da excitação**. Lisboa: Difel.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (1995) **Deporte y ocio en el proceso de civilización**. México: Fondo de Cultura Económico.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (1994c)

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**, (1994b). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Enzo TRAVERSO. “**La singularidad de Auschwitz. Um debate sobre el uso público de la história**”. In: Pasajes, n.17, 2005, p. 114.

Exílio. Refazendo identidades (Publicado em: Rollemberg, Denise. “**Exílio. Refazendo identidades**. ” Revista da Associação Brasileira de História Oral, Rio de Janeiro, v. 2, p. 39-73, 1999).

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.

FRANCO, Marina. **Algunas reflexiones en torno al acto de exilio em el pasado reciente argentino**. In: BOHOLAVSKY, Ernesto; FRANCO, Marina; et. al (comp.) **Problemas de História Reciente del Cono Sur**. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento – Prometeo Libros, 2010, 2 v, p. 303-322.

Freud, S. (1976a). **Conferência XXI. O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais**. In S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund

Freud (J. Salomão, trad., Vol. XVI, pp. 375-395). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).

FRIEDLÄNDER, S. **Alemanha nazista e os judeus. Os anos de extermínio, 1939-1945.** 2007.

FRIEDLÄNDER, S. **Proibing the limits of Representation. Nazism and “final solution”.** 1992.

GAGNEBIN, J. -M. **La mémoire, l’histoire, l’oubli.** (Conferência apresentada na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP). Campinas, 2008.

Getúlio Vargas, 2000.

HARTOG, F. **Evidência da História. O que os historiadores veem.** 2011.

HATLEY, James. **Suffering witness.** New York: State University of New York, 2000.  
Henriques. – São Paulo: Paz e Terra, 2004.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos – Breve século XX 1914/1991.**

HOFMANNSTHAL, H. v. **“Uma carta”.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. IV, n. 8 (jan-jun/2010), pp. 23-34.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialectic of enlightenment: philosophical fragments.** Org. Gunzelin Schmid Noerr. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HUYSEN, Andreas. **Os direitos humanos internacionais e a política da memória: limites e desafios.**

JASPERS, Karl. **El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania.** 1ª ed. Tradução de: Román Gutiérrez Cuatango. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998a.

JENSEN, Silvina. **Exílio e Historia Reciente. Avances y perspectivas de um campo em construcción.** Aletheia, vol. 1, n. 2, maio 2011. Disponível em: <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-2/no2-en-pdf/Jensen-%20OK.pdf>

Jocelito ZALLA e Luís Fernando Telles D’AJELLO (orgs.). **Sobre as poéticas do saber: pesquisas e reflexões em oralidade.** São Paulo: Letra e Voz, 2010, p. 156.

Kertész, I. (2002). **Kaddish, por uma criança não nascida.** (P. Schiller, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1990).

Kertész, I. (2003). **Sem destino** (P. Schiller, trad.). São Paulo: Planeta. (Trabalho original publicado em 1975).

Kertész, I. (2004). **Liquidação** (P. Schiller, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 2001).

Kertész, I. (2007). **Eu, um outro** (R. Abi-Sâmara, Trad.). São Paulo: Planeta. (Trabalho original publicado em 1979).

Koselleck, Reinhart. **“Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte**. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper”, Neue politische Literatur, 51, 1998.

Koselleck, Reinhart. **“Daumier und der Tod”**, en G. Boehm, K. Stierle y G. Winter (eds.), Modernität und Tradition. Festschrift für Max Imdahl, München, Fink, 1985, pp. 163-178.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006 [original: 1979].

Koselleck, Reinhart. **“Der Einfluß der beiden Weltkriege auf das soziale Bewußtsein” (1992), en Zeitschichten**. Studien zur Historik, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000.

KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. 2008.

Lacadée, P. (2011). **O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência**. (C. R. Guardado e V. A. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Contracapa.

LACAPRA, Dominick. **Escribir la historia, escribir el trauma**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 105.

LANDSBERG, P. **Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios**. 2009.

LANZMANN, C. **Vozes e faces do holocausto**. 1985.

LE GOFF, J.: **"Documento / monumento"** italiana Enciclopédia Einaudi t.1 pp. 38-48. Continua em francês em História e Memória. Ed Gallimard, Paris, 1988.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução. Bernardo Leitão. 2 ed.

LESSA FILHO, Ricardo. **Entre imagens e sobrevivências: notas sobre Noite e neblina e Shoah**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFPE. Recife, 2016.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi DelRe. Rio de Janeiro.

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

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes.** Tradução Luiz Sérgio Lina G. Ferreira. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

Levi, T. S. (2008). **A dádiva de Imre Kertész.** O Globo, 23/8/2008.

LOEWALD, Hans; **“Perspectives on memory”**, In: Collected Papers and monographs, Hagerstown: University Publishing Group, 2000.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance.** São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

LYOTARD, J-F. (1983). **Le differend.** Paris: Minuit.

MANUEL KÖPPEN und Klaus R. Scherpe (Hrsg.): **Bilder des Holocaust. Literatur, Film, Bildende Kunst.** Böhlau, Köln 1997.

MARC CAPLAN: Khurbn, in: Dan Diner (Hrsg.): **Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur** (EJGK). Band 3, Metzler, Stuttgart/Weimar 2012.

MARGALIT, Avishai, **The ethics of memory**, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002.

MARIA PAULA NASCIMENTO ARAÚJO – Myriam Sepúlveda dos Santos. **História, memória e esquecimento: implicações políticas.** Revista Crítica de Ciências. Memória, literatura. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz: Atualidade Política.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p. 172.

MENDES, Luiz Alberto. **Memórias de um sobrevivente.** São Paulo: Companhia das Letras, MENDES, A. Memórias de um sobrevivente. Estudos de literatura brasileira contemporânea.

MICHAEL HOFMANN: **Literaturgeschichte der Shoah: Theorie und Beispiele.** Aschendorff, Münster 2003.

MICHAEL. **Barbárie e modernidade no século XX.** In: [www.sociologos.org/textos/artigo](http://www.sociologos.org/textos/artigo). Acessado em 05 de maio de 2015.

Modernismo, artes visuais, políticas da memória. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 195-213.

MORAES (org.) **História oral: desafios para o século XXI**. Organizado por Marieta. Revista Anos 90, Porto Alegre, v.15, n. 28, p. 221-252, dez. 2008.

MUSIL, Robert. **Gefühlserkenntnisse und Denkerschütterungen**. Nachlaß zu Lebzeiten. Bielefeld: Aisthesis 1998.

NETROVSKY, A.; SELIGMANN, M. **Catástrofe e Representação**. São Paulo Escuta: 2000.

NICHANIAN, Marc. **“A morte da testemunha: por uma poética do ‘resto’** (reliquat0. In: Márcio SELIGMANN-SILVA, Jaime GINZBURG e, Francisco Foot HARDMAN (orgs.). **Escritas da violência**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. (Volume I: o testemunho),

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NORTON Cru J. **Testemunhas**. Edições do Spark, Paris, 1929. Reproduzido em fac-símile por Ed Nancy University em 1991.

OLINTO, H; SCHOLLHAMMER, K. **Literatura e Realidade**. 2011.

PERIUS, Oneide. **Esclarecimento e Dialética Negativa**: Sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno. Passo Fundo: Ifibe, 2008.

PETRA KIEDAISCH (Hrsg.): **Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter**. Reclam, Stuttgart 1993.

PLATO Alexandre Von. Painel Traumas da Alemanha. In Ferreira, Marieta de RAMA, Ángel. **La riesgosa navegación del escritor exiliado**. In: RAMA, Ángel. **La riesgosa navegación del escritor exiliado**. Montevideo: Arca, 1998. p. 235-250.

Pontalis, J.-B., & Mango, E.G. (2012/2013). **Freud com os escritores** (A. Telles, Trad.). São Paulo: Três Estrelas.

RANCIERE, Jacques. **A partilha do sensível**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

RANCIERE, Jacques. **Heidegger, filósofo judeu?** In: Folha de São Paulo, Caderno Mais, p.3, 4 de setembro de 2005.

RANCIERE, Jacques. **Políticas da escrita**. São Paulo: Ed. 34, 1995.

RAWET, Samuel. **Contos e novelas reunidos**. Org. André Seffrin. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz / CPDOC – Fundação Rocco, 1988.

RONINGER, Luis. **Exílio massivo, inclusão e exclusão política no século XX**. Dados-Revista de Ciências Sociais, v. 53, n. 1, p. 91-123, 2010.

RÜSEN, Jörn. **Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. história da historiografia**. n. 02. mar. 2009.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**. Brasília: Editora da UnB, 2001.

SAID, E. **Estilo tardio**. Tradução: Samuel Titan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SAID, E. **Fora do lugar: memórias**. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAM DRESDEN: **Literatur und Holocaust**. Jüdischer Verlag, Frankfurt 1997.

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, E. **Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993**. Tradução: Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SAID, Edward. **Exílio intelectual: expatriados e marginais**. In: SAID, Edward. Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 55-70.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio**. In: Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.46-60.

Salinas Forte, L.R. (2012). Retrato calado. São Paulo: Cosac Naify.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SASCHA FEUCHERT (Hrsg.): **Holocaust-Literatur: Auschwitz**. Reclam, Stuttgart 2000.

SELIGMANN-SILVA, M. **Escritas da violência**. 2012.

SELIGMANN-Silva, M. **História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes**. 2003.

SELIGMANN-SILVA, M. **Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção**, in: Revista Letras, n. 16, janeiro/junho (UFSM - Centro de Artes e Letras - Mestrado em Letras, dossiê: literatura, violência e direitos humanos), 1998.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **A história como trauma**. In: \_\_\_\_\_. & NETROVISKI, Arthur (Org.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Novos escritos dos cárceres: uma análise de caso**. Luiz Alberto, SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O testemunho: entre a ficção e o real**. In: \_\_\_\_, org. **História**.

SELIGMANN-SILVA. **Estética e política, memória e esquecimento: novos desafios na era do Mal de Arquivo**. In: BIRMAN, Daniela et al. (org). **Remate de Males**. Campinas: jul.-dez. 2009.

SILVA, Helenice Rodrigues. **Narrar, transmitir, representar: o testemunho de Sociais**, 79, dezembro 2007: 95-111.

STEPHAN BRAESE, Holger Gehle, Doron Kiesel u. a. (Hrsg.): **Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust**.

TODOROV, Tzvetan. **Memória do mal, tentação do bem**. (tradução de Joana um sobrevivente francês (Judeu e resistente) dos campos de concentração).

VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da modernidade. Escritos de filosofia**. V. VII, São Paulo: Loyola, 2002.

Vernant, J-P. (1985). **La mort dans les yeux – Figures de l’Autre dans la Grèce-Ancienne**. Paris: Hachette.

Verónica TOZZI. **“Posguerra, realismo figural y nostalgia. La experiencia de Malvinas”**. In: Signos Filosóficos, v.X, n.19, 2008, p. 122.

Verónica TOZZI. **“The epistemic and moral role of testimony”**. In: History and Theory, 51, 2012, p. 2.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os assassinos da memória**. Campinas: Papirus, 1988, p. 150.

VOLPI, Franco. **O Niilismo**. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

WARDI, Ch. "**Impedimentos para o recebimento e uso de testemunhos sobre o Holocausto**" Recepção e utiliza depoimentos (F. ch Gaudard & M. Suarez, eds) Edições universitários do Sul, Toulouse, 2007.

WILLIAMS B. Verdade e veracidade. **Teste de genealogia**. Paris, 2006. (Trad. Verdade e veracidade. Um Ensaio em genealogia. Princeton University Press, 2002.

Winnicott, D.W. (1999) **Playing and reality** (7th. ed). New York: Routledge. (Trabalho original publicado em 1971).

WOOD, A. **Holocausto (Shoah Foundation)**. 2012.

YERUSHALMI, Yossef Haym. Zakhor: **História Judaica e Memória Judaica**. Tradução. Rio de Janeiro: Imago, 1992