



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Letícia Tury Guimarães Nascimento

O quê cala no Testemunho?: Um estudo entre narrativas e identidades

Rio de Janeiro

2020

Letícia Tury Guimarães Nascimento

O quê cala no Testemunho?: Um estudo entre narrativas e identidades

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N244 Nascimento, Letícia Tury Guimarães.
O quê cala no Testemunho?: Um estudo *entre* narrativas e identidades / Letícia Tury Guimarães Nascimento. – 2020.
92 f.

Orientador: Fabiano de Lemos Britto.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Narrativa (Retórica) – Teses. 3. Identidade (Conceito filosófico) – Teses. I. Britto, Fabiano de Lemos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Letícia Tury Guimarães Nascimento

O quê cala no Testemunho?: Um estudo *entre* narrativas e identidades

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Aprovada em 03 de fevereiro de 2020.

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Carlos Coelho Cardozo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^a. Dra. Luciana Molina Queiroz
Universidade Federal do Espírito Santo

Rio de Janeiro
2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES, que proporcionou minha bolsa de mestrado durante os dois anos decorridos do curso, e ao PPGFIL – UERJ, principalmente, à Luiz e Daniel, por sempre estarem dispostos a atender qualquer demanda e pela simpatia com que tratam os estudantes, isso faz toda a diferença na jornada acadêmica.

Agradeço à banca de pré-defesa, Paula Lacerda, minha orientadora na graduação e que me apresentou ao tema das narrativas e pelas ótimas colocações que me levaram a melhorar este texto; Carlos Coelho e Fabiano Lemos pela escuta atenta e por me apresentar a infinidade de caminhos que a academia pode oferecer. Dedico um agradecimento mais que especial ao meu orientador, Fabiano, não só por me acolher no momento mais catastrófico desses dois anos, mas também por me mostrar que o fracasso da academia é o verdadeiro sucesso que posso encontrar dentro de mim mesma. O trabalho acadêmico também diz algo sobre o “nós”, ou sobre o “si mesmo” que se inscreve no pensamento. Se o mestrado é finito, o pensamento é infinito, e por isso, o fracasso é certo. Obrigada por me receber e por me apresentar a esse feliz fracasso.

Agradeço aos meus pais Denise Tury e Telmo Nascimento, que sempre colocaram minha educação em primeiro lugar e por sempre me apoiarem em todas as decisões que tomei. À minha irmã, Natália Tury, que me inspira a ser um bom exemplo e de quem me orgulho muito por também apresentar um potencial brilhante para o trabalho acadêmico.

Agradeço aos meus avós Liodênio Nascimento (em memória) e Maria Therezinha Nascimento (em memória) por serem tão presentes na minha infância e mostrarem a simplicidade da vida e das relações humanas. Aos meus avós Cléa Guimarães e Jacy Guimarães, por acompanharem desde a infância todas as conquistas e comemorarem junto comigo todas as minhas vitórias (e derrotas). Agradeço especialmente, ao meu avô Jacy, por todas as conversas sobre meu trabalho, e pela escuta atenciosa que me dedicou nos últimos meses.

Agradeço aos amigos Gabriela Garcia e Luiz Fernando Moraes por me apoiarem incondicionalmente na época da seleção de mestrado. Aos colegas de academia, Diana Rangel, Helber Rodrigues, Lana Faya, Jonathan Gomes Henrique (Fidel) e Artur Henriques, que compartilham das mesmas dores e amores. Agradeço especialmente ao meu amigo Erik Cunha, que muito antes de eu imaginar estudar o tema da Shoá compartilhou comigo momentos cruciais para este trabalho. Obrigada pela sua amizade, ajuda e boa vontade, você não sabe a importância que teve nesse processo.

Aos demais amigos de sempre, que, mesmo algumas vezes distantes, nunca deixaram de estar ao meu lado: Charlotte Andrade, Guilherme de Brito, Isabel Nascimento, Tainã Mariano, Hugo Justino e Carolina Soares.

Agradeço, especialmente e infinitamente à Lucas Bento Pugliesi, meu companheiro, por estar comigo em todos os momentos, desde discussões exaustivas (e muitas vezes divertidas) do texto até às revisões. Quando tudo parece difícil, você sempre está ao meu lado para me manter em solo firme. Obrigada por me mostrar que é o mestrado produz o mestre, e não o contrário. Sem o seu apoio não seria possível terminar o “pedaço de infinito” que é este texto.

RESUMO

TURY, L. *O quê cala no Testemunho?: Um estudo entre narrativas e identidades*. 2020. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

O presente texto tem como objetivo investigar as narrativas como discurso atrelado à subjetividade. Compreenderemos as narrativas a partir de pressupostos filosóficos ontológicos, que também podem ser lidas como um problema identitário provocado por “trauma”, “catástrofe”, quando a identidade é, de algum modo, abalada. Entendendo “narrativa” também como “testemunho” e “relato”, a proposta foi analisar um conjunto de textos, (*História Trágico marítima, É isto um homem?, Maus: A história de um sobrevivente*), para investigar a relação existente entre narrativa e identidade.

Palavras-chave: Testemunho. Narrativa. Identidade. Discurso.

ABSTRACT

TURY, L. *What silencies in a testimony? A study between narratives and identity*. 2020. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This text aims to investigate written narratives as discourses associated with the subjectivity. We comprehend these narratives simultaneously through a philosophical-ontological prism, and as effects of identitarian problems aggravated by events like “trauma” and “catastrophe”, that is, situations in which the personal identity is, somewhat, unsettled. Understanding these written “narratives” as “testimonies” and “reports”, our proposal is to analyze *a corpora* (*História Trágico Marítima; É isto um homem?; Maus: A história de um sobrevivente*) to investigate the relationship between written narrative and the concept of identity.

Keywords: Testimony. Narrative. Identity. Discourse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA PARA O MUNDO.....	8
1 PROLEGÔMENOS: <i>HISTÓRIA TRÁGICO-MARÍTIMA</i> – UMA BREVE HISTÓRIA DA CATÁSTROFE MODERNA.....	12
1.1 A Catástrofe a partir do século XVIII.....	19
1.2 A Equivalência catastrófica.....	20
1.3 A Catástrofe do presente.....	23
2 NARRAR E TESTEMUNHAR: O ESPAÇO ENTRE.....	25
2.1 O Mulçumano e a impossibilidade de testemunhar.....	31
2.1.1 <u>Narrar e Testemunhar</u>	33
2.1.2 <u>Testemunhar: narrar para a justiça</u>	36
2.1.3 <u>A vergonha dos algozes</u>	41
2.2 Analisando Primo Levi: O cenário e o tempo do prisioneiro.....	44
2.3 Art Spiegelman e Primo Levi.....	53
3 ESCUTA.....	56
3.1 As paredes falam.....	59
3.2 Museu e reparação.....	66
3.3 Testemunho e identidade.....	70
CONCLUSÃO: A FUNÇÃO DISCURSIVA DA CULPA.....	77
REFERÊNCIAS.....	85
ANEXO A - Réplica da Câmara de Gás.....	87
ANEXO B - Jardim do Exílio.....	89
ANEXO C - Folhas caídas.....	90
ANEXO D - Parque da Memória	91
ANEXO E - Estátua de Pablo Miguez.....	92

INTRODUÇÃO: A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA PARA O MUNDO

Pensar o mundo a partir da filosofia se tornou um desafio diante da ascensão da ciência. Não digo aqui que a ciência deve ser desconsiderada, isso seria não só um erro, como uma irresponsabilidade. Mas cabe perguntar se a ciência é capaz de lidar com todos os problemas que o mundo apresenta. Arrisco a dizer que não, pois existem problemas que não se inscrevem na ordem da ciência, da experiência ou da evidência, e são esses os problemas a serem debatidos pela filosofia.

Embora minha formação acadêmica seja filosófica, meu objeto de pesquisa, desde a graduação, partiu de uma análise da antropologia social. Com bolsa fornecida pela FAPERJ entre os anos de 2015 e 2017 participei da pesquisa *Reparação Econômica, Justiça Social e Direitos Humanos: dinâmicas sócio-políticas em torno de indenizações, violências e sofrimentos*, que visava investigar os processos de indenização financeira acerca de casos de violação dos direitos humanos como instrumentos de reparação. Desde os anos 90, as práticas jurídicas que começam a ser instauradas no Brasil se baseiam em processos de reparação que recomendam como solução a abrangência da reparação financeira, pedido de desculpas do Estado e medidas que impeçam a repetição do dano.

Diante desse contexto das políticas de reparação e a partir de trabalho de campo, que envolviam diversos atores do campo dos direitos humanos e de estudos teóricos, deparei-me com algumas questões que a antropologia não interessaria investigar. Uma dessas questões diz respeito à linguagem dos testemunhos a qual as vítimas de violação precisam aderir, como apresentado em estudo realizado por Rebecca Saunders (2008), a respeito da Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul que mostra que Comissão teve como objetivo possibilitar a restauração do tecido social e restituir às vítimas sua dignidade.

As conclusões da pesquisa dizem respeito a tomada das narrativas como via de acesso para a observação dos sujeitos na política contemporânea, assim como sua principal forma de construção. Elas devem ser encaradas como formas socialmente inscritas de habitar o mundo, ao mesmo tempo em que reivindicam uma posição de reconhecimento e legitimidade. As narrativas acerca do sofrimento têm o poder de produzir escuta e solidariedade porque alcançam o espaço simbólico em que é compreendido como uma construção da experiência humana, além de ter (aparentemente) uma função central na recuperação das vítimas.

Uma maneira de colocar o problema é associar a linguagem dos direitos humanos aos discursos das “vítimas”, isto é, quando uma “vítima” toma para si essa categoria identitária, ela

também se apropria de uma certa linguagem testemunhal. Diante dessa relação entre “vítima” e discurso, pode-se perguntar: *a identidade é produzida a partir do discurso ou o discurso é constituído a partir da identidade?*

A partir das conclusões da graduação, surgiu meu interesse pelo objeto de estudo referente ao mestrado. Tendo percebido o discurso enquanto testemunho, propus-me analisar o estatuto do testemunho, ou seja, o que torna um discurso ou uma narrativa um testemunho e quais seus desdobramentos na identidade das “vítimas”. Diante deste objeto, percebi-me diante, não de um problema puramente antropológico, mas, principalmente, filosófico. Através do processo de amadurecimento intelectual que o mestrado proporciona, me deparei com questões filosóficas que não necessariamente são derivadas de livros e autores clássicos, mas da “realidade” do mundo. Percebendo que os problemas das políticas públicas aplicadas às violações de direitos humanos partiam sempre das narrativas, meu esforço durante os anos do mestrado foi perceber qual a função, não só política, mas também subjetiva da narrativa, isto é, como a narrativa *afeta* os indivíduos. Para tanto, é preciso saber dos pressupostos utilizados para analisar um objeto tão complexo, invisível e, muitas vezes, indizível como é a narrativa.

Começar a análise de qualquer narrativa não é começar pela facticidade, porque o nível da narrativa é constituído de subjetividade. (Parto do pressuposto de que o sujeito é aquele que se insere e, ao mesmo tempo, inscreve a narrativa. Não há um ponto de partida, um meio ou um ponto final na relação “sujeito-discurso”). Não há facticidade, porque não existe aparelho epistêmico que ateste a *evidência* do discurso. Pontuo a importância de deixar clara a relação deste trabalho com a facticidade para facilitar alguns aspectos da leitura. É necessário entender que o objeto deste estudo, que não é nem o testemunho, nem a identidade, mas, em última instância o discurso. Em diversos momentos do texto me refiro ao discurso como “narrativa”, “testemunho” ou “relato”. Alguém poderia perguntar então, porque “testemunho” e “identidade” aparecem como pontos centrais da pergunta que rege este trabalho. A resposta teria de ser: O que me interessa é perceber o discurso ontologicamente. Isto significa pensar o discurso a partir do problema do ser, que também se apresenta como um problema identitário aparente, normalmente, depois do “trauma”, da catástrofe, onde a identidade é, de alguma maneira, abalada. A partir dessa identidade abalada se constrói o que entendemos hoje por “testemunho”. “Testemunho” e “identidade”, são, portanto, o “rosto”, ou a “aparência” do trabalho, que tem como interior o discurso.

Diante da falta de facticidade do discurso, é preciso lidar com algumas lacunas aparentes no problema. Quais as consequências de não começar pela análise factual de um objeto de estudo? É fácil compreender as razões pelas quais trabalhos acadêmicos lidam com “questões

de fato”. Mas seria a filosofia capaz de lidar com questões “evidentes” e “factuais” do mundo? Sob qual aspecto a filosofia é encarregada de compreender o mundo e seus desdobramentos? Esta é a pergunta clássica que todo estudante de filosofia se faz quando se depara com qualquer objeto do pensamento. Importante dizer que, diante do cenário filosófico, uma pesquisa nem sempre está colocada em um cenário onde a *evidência* é certa e necessária. Uma pesquisa pode ter a função de sempre colocar novas perguntas no intuito de oferecer outras diretrizes para problemas que já pareciam superados ou para problemas que ainda não foram resolvidos. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho, é contribuir para o constante esforço filosófico de compreender a função do discurso não só nos sujeitos, mas também no mundo, seja essa contribuição “evidente” ou não.

Dizer que as narrativas não são factíveis é, necessariamente, registrá-las na categoria de “ficção”, que pode ser definida como aquilo que se inscreve fora da evidência. Quando falamos em testemunho, ou narrativa, a primeira cena que podemos pensar é a cena no divã. Segundo Seligmann-Silva, em certo sentido, podemos ver um paciente diante de seu analista como uma cena testemunhal. (SELIGMANN-SILVA, 2008) Vale aqui dizer que não importa *o que* é dito, mas *que* ou *como* é dito. Ao analista pouco importa se o conteúdo enunciado é verdadeiro, o que interessa a ele é *que* a enunciação é feita ou *como* ela se apresenta. Desse modo, não há problema se o discurso é ficcional. Pois a verdade, ou a legitimidade, não está no conteúdo da enunciação, mas no *ato* de fala. Desse modo, entendemos que há no discurso testemunhal uma ficção, mas que não compromete sua legitimidade. Tomemos como exemplo um enunciado: “sou mentiroso”. Há aqui um paradoxo. Se resolvermos acreditar que o sujeito que enuncia a frase fala a verdade, a consequência imediata é negar sua afirmação, isto é, acreditar não que o sujeito é mentiroso, mas que é honesto. Contudo, se o sujeito fala a verdade, então isso significa que ele é mentiroso, e se ele mente, precisamos negar sua afirmação e assim infinitamente. Percebe-se que, a partir do “paradoxo do mentiroso”, pouco importa a verdade do conteúdo, mas o que nos faz legitimar ou não seu discurso é próprio ato de fala, de identificar-se como mentiroso. É a partir desse pressuposto que leio os testemunhos estudados nesta pesquisa, levando em conta o caráter ficcional do discurso, que não se inscreve na evidência. Interessante perceber como a frase “sou mentiroso” exerce influência na identidade do sujeito que enuncia. É sob este aspecto que entendo o testemunho como ontológico: de que modo o enunciado do discurso *atua* e atualiza o *ser*.

Colocados os pressupostos do texto, é importante apresentar seu andamento. Divido o texto em três capítulos, ou em três cenas. O primeiro capítulo procura dar conta da *História Trágico-Marítima*, narrativas de naufrágios escritas nos séculos XVI e XVII, com o objetivo

de contar aos que ficaram em terra todos os males enfrentados pelos sobreviventes diante de tempestades e naufrágios, provocados pela providência divina como castigo. O objetivo do capítulo é contar uma breve história da catástrofe moderna, como o conceito foi entendido ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, para compreender a mentalidade dos indivíduos sobreviventes de catástrofes, principalmente, a partir da providência divina.

O segundo capítulo apresenta a narrativa de Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, que escreveu seu primeiro livro intitulado *É isto um homem?* no intuito de contar os horrores dos campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, sendo considerado um dos mais importantes trabalhos de memória do século XX. O livro, publicado, em 1947, com tiragem de 2000 livros, vendeu 1500 cópias, e foi republicado, posteriormente, em uma versão expandida. 16 anos após a publicação de *É isto um homem?*, Levi lançou *A Trégua*, publicação que alavancou a reputação do escritor, que passou a contribuir com artigos para o jornal *La Stampa*. O capítulo tem o objetivo de analisar o testemunho de Levi a partir de suas próprias definições, no intuito de compreender as categorias testemunhais e como elas se articulam entre si, além de definir as diferenças entre “narrativa” e “testemunho”.

O terceiro capítulo é dedicado à escuta, que aparece neste trabalho como uma categoria de testemunho, capaz de produzir testemunhos ressonantes, não necessariamente discursivos. A escuta pode se apresentar de diversas formas: através da escuta sonora, visualmente, a partir de trabalhos de arte, museus, e projetos de memória dedicados a testemunhas e vítimas, mas, principalmente, como condição do testemunho, já que, sem interlocutor, não há testemunha.

Vale dizer, que não propositalmente, o texto foi pensado em espiral. Por obra do acaso, o primeiro capítulo a ser escrito foi o segundo e o último, o primeiro. Pensando o texto não linearmente, acredito que suas pontas do fio espiral se encontram em algum momento do “tempo do texto”. É importante deixar claro a metodologia de escrita para que o leitor entenda que o ponto de partida nem sempre é o ponto onde o trabalho se inicia. Levando em conta que o mestrado é apenas mais uma etapa do amadurecimento intelectual de qualquer pesquisador é importante perceber as limitações que o texto apresenta, e que não necessariamente são negativas, mas servem para *mostrar* que, sendo o discurso ficcional, ele nem sempre se fecha em sim mesmo, e que a renovação do pensamento filosófica é necessária a qualquer objeto de estudo, em qualquer tempo.

1 PROLEGÔMENOS: *HISTÓRIA TRÁGICO-MARÍTIMA* – UMA BREVE HISTÓRIA DA CATÁSTROFE MODERNA

Ao analisar a *História Trágico Marítima*, compilado de “narrativas de naufrágio” escritas entre os séculos XVI e XVII, organizado por Bernardo Gomes de Brito, Angélica Madeira descreve um gênero literário muito específico: os relatos de naufrágio. Muitos desses relatos podem ser “possuidores de propriedades estéticas”, e “também podem ser vistos como verdadeiros ‘artefatos culturais’ que, além de codificar imagens e formas narrativas da tradição ocidental, põem em cena imagens arcaicas do medo, do pavor e da morte”, (MADEIRA, 2005, p. 56) abrindo muitas frentes de pesquisa.

Diante dessas “muitas frentes de pesquisa”, meu intuito aqui é propor uma leitura das narrativas de catástrofe. É importante dizer que a situação-limite do naufrágio é o ponto onde a narrativa se insere: de onde ela parte e para onde ela se encaminha de volta. A catástrofe (naufrágio) é o “lugar” onde a narrativa se inscreve. (MADEIRA, 2005)

Sobre o contexto dos relatos de viagem, vale dizer que começaram a ser escritos na Idade Média, em forma de narrativas de peregrinação a lugares santos. A partir do século XV, parcela dos relatos de viagem passaram a ser relatos de naufrágios, em todos os países envolvidos no comércio marítimo. O sucesso e a expansão das narrativas se deveram ao fato de ¼ da população estar diretamente envolvida nos negócios da navegação. Se o gosto por histórias trágicas já estava arraigado no imaginário social, o encontro com os acontecimentos reais potencializou uma “percepção catastrófica do tempo”. (MADEIRA, 2005, p. 28) O intuito dessa “literatura”¹ era exaltar e construir uma identidade para os países navegadores. Mas foi somente no século XVII que os relatos de viagem adquiriram o *status* de gênero de discurso.

De acordo com a autora é possível perceber certa regularidade entre os relatos de naufrágio que nos permite “tratá-los como um conjunto esteticamente elaborado”, (MADEIRA, 2005, p. 30) que apresenta uma sequência de três passos: a partida, o naufrágio e a sobrevivência. Há também “índices de subjetividade, variações de lugares de fala, o que dota de maior complexidade a voz do narrador. As narrativas mesclam convenções dos discursos histórico, ficcional e etnográfico, contudo sem se deixar classificar inteiramente por essas categorias.” (MADEIRA, 2005, p. 30)

¹ Uso aspas no termo “literatura”, para que o leitor tenha em mente que o conceito de “literatura” no sentido que usamos hoje, assim como “gênero literário” só começou a ser discutido no século XIX, com a ascensão do romantismo. Embora o termo tenha surgido no século II, até o século XIX, ele significava apenas “texto escrito” Desse modo, o uso do termo se refere apenas a um conjunto de textos.

Uma das hipóteses de Angélica Madeira é de que os relatos do século XVI funcionam como embrião de gêneros narrativos modernos que só se afirmaram como discursos autênticos no século XVIII: a narrativa histórico moderna, o discurso etnográfico e ficcional. Madeira afirma que o interesse de Bernardo Gomes de Brito pelas narrativas de naufrágio indica certa afinidade entre o imaginário e a atmosfera séria dos relatos, e a relação com sua própria época, barroca.

No intuito de entender como uma sociedade insulada se comporta, Madeira se propõe a analisar a nau como uma microssociedade, que possui forças de correlação. É possível notar que as regras mudam com o naufrágio e que formas assumem os códigos sociais. “O que acontece quando uma coletividade deve enfrentar uma situação limite?” (MADEIRA, 2005, p. 64) A situação-limite é o elemento que caracteriza o imaginário, “que atinge um ponto irreversível – telúrico, político ou biográfico -, um ápice crítico, momento de ruptura no qual a autonomia e a vontade dos sujeitos são desafiadas.” (MADEIRA, 2005, p. 57) É justamente a situação-limite a responsável por desencadear um acontecimento e suas representações - entendidas aqui como os relatos de naufrágios (ou as próprias narrativas).

Um desastre natural, uma tempestade em alto mar, por exemplo, não dependem da ação humana para que ocorram, basta que haja a acumulação de vapores, a sua condensação em nuvens e a precipitação em forma de chuva. No entanto, isso só se torna um “acontecimento” – e, portanto, adquire relevância para os estudos sobre a cultura – quando por entre as ondas houver um barco e, dentro dele, temerários sujeitos para viver a experiência, memorizar, imaginar e relatar o fato, fazendo proliferar mil histórias que modelam o imaginário de um tempo histórico. (MADEIRA, 2005, p. 57)

O acontecimento, porém, para ser representado, precisa de códigos que regulem sua produção e distribuam suas mensagens. Eles são ancorados na tradição e projetados para o futuro, permitindo assim compreender sua historicidade e sua transformação. (MADEIRA, 2005) Essa codificação (representação) é o que permite a leitura futura e a compreensão dos signos sobre a vida social. Nesse sentido, o próprio texto (representação) é também, um acontecimento, tendo valor de ato, registro e memória (MADEIRA, 2005).

A situação-limite está inscrita no lugar do oceano, barreira intransponível que funciona como metáfora para a fragilidade de associações, a partir de uma sociedade fora do mundo. Antes da instauração da situação-limite (naufrágio), o espaço do navio funciona como um espaço fechado, que engloba lugar de residência e trabalho de muitos indivíduos fora de uma sociedade mais ampla. Madeira entende o navio como uma microssociedade autônoma, que pode diversificar suas formas de controle interno. A convivência com uma diversidade de códigos culturais coloca essa população em um estado constante de tensão. A cada novo momento, os valores se reestabelecem sobre novas bases.

um navio mercante é aquilo que se pode chamar de um “híbrido social”: em parte comunidade familiar, em parte organização formal. Na radicalização dessa mesma imagem, em momentos cruciais, um navio poderia ainda comportar a função de um asilo em que afetos penosos e fantasias proliferam. Sob a pressão de situações conflitante, de histeria coletiva, de cenas primitivas, prevalecem os códigos tradicionais e emocionais. (MADEIRA, 2005, p. 76)

O confronto entre os diversos códigos provoca o reordenamento do espaço simbólico e alteração dos comportamentos. O naufrágio é o elemento que desestrutura os hábitos e regras, desorientando os comportamentos, fazendo com que o medo compartilhado por todos fosse o elo que permitia a solidariedade entre senhores e escravos, a quebra do código pré-estabelecido.

Madeira aponta para o fato de que a maior parte das naus que sofreram naufrágios fazia parte das armadas patrocinadas pelo Estado Português. Dentre as causas mais comuns dos naufrágios estavam a má conservação dos navios e a sobrecarga de mercadorias. Os doentes também se amontoavam, de modo que os navios poderiam ser vistos como hospitais flutuantes. Mesmo assim, nos relatos de padres e leigos os naufrágios aparecem como punição divina, no intuito de não atribuir responsabilidade à falha humana. Segundo Madeira, “a cena do naufrágio de uma nau – mais chocante e contundente se a isolarmos do relato, se obscurecermos os seus códigos de referências históricos – pode significar a própria reversão de interpretações sobre o valor do mundo e da vida, uma metáfora barroca.” (MADEIRA, 2005, p. 99)

Alexei Bruno, que assina a introdução da edição de 1963 da História Trágico-Marítima, afirma que as histórias contadas são, para além de um documento filológico, “o registro paradoxal das duas grandes forças psicológicas envolvidas na construção do Império da Índia, e na sua perda, ou seja, a cobiça desmedida e a escassez de homens, e a fé religiosa.” (BRUNO apud GOMES DE BRITO, 1998, p. IX)

Madeira reconhece, a partir de Foucault, as narrativas como “uma série discursiva singular” (MADEIRA, 2005, p. 36), ou como um artefato cultural advindo de um processo histórico. A aparente autonomia dos relatos revela estruturas combinadas e, ao mesmo tempo fragmentadas, que não se totalizam, nem se fecham. Há, contudo, um elemento, que permeia não só as narrativas, mas também todo o contexto histórico onde os relatos estão inseridos: a culpa. Segundo a autora:

A culpa, instrumento permanente de controle social, é instilada pelo sofrimento e manipulada, ora de forma atenuada ora exacerbada, por intermédio de um processo de subjetivação cada vez mais encerrado sobre o indivíduo (a prática da meditação, o exame de consciência que antecede a confissão) e da proliferação de discursos éticos e moralizantes. (MADEIRA, 2005, p. 80)

A partir da importância que a culpa toma nos relatos é possível identificar as narrativas como exemplares da “literatura de culpa”. A culpa pelos pecados, pelos vícios e pelos excessos.

Isso se deve a exploração contínua do catolicismo à síndrome de consciência culpada através dos mecanismos dos sermões, meditações e confissões, que atingiram seu ápice no século XVII, em cerimônias públicas e nos autos de fé. A partir da dupla “crime e castigo”, se deram as mais convincentes explicações para os “relatos de naufrágios”, diante do entendimento da catástrofe como punição divina.

O relato de naufrágio como artefato cultural é elaborado a partir de um conjunto de convenções retóricas pioneiras em Portugal e disseminada por outros países europeus. Tanto o “folheto”, artigo comum à cultura da época, como “relato” podem ser considerados artefatos culturais, mas eles remetem a diferentes domínios de objetos: o folheto se remete a práticas institucionais e materiais, enquanto o “relato” remete-se à história interna das formações discursivas, às convenções retóricas e a formas estéticas.

É necessário reafirmar as funções pedagógica e pragmática dos relatos de naufrágio, ainda que seja, neste caso, somente pelo inventário dos mortos e dos vivos. Essa listagem de nomes e sobrenomes dos enterrados e sobreviventes, sempre ao fim do relato, torna ao mesmo tempo, verídica a narrativa e verossímil a ficção. (MADEIRA, 2005, p. 104)

O relato “pedagógico” (citar o nome de vivos e mortos) adquire, desse modo, no século XVIII, uma função de acuidade histórica e evidência. Mas essa evidência não se dá na enunciação, ou no conteúdo do relato, mas no ato de relatar, se inscrevendo no “que” ou “como” da narrativa. O relato como artefato cultural, por sua vez, aparece a partir de materiais linguísticos e culturais que se alinham em seu tempo como um novo regime de representação.

Em *Máquina de Gêneros*, Alcir Pécora tem como objetivo entender os sentidos básicos de escritos produzidos entre os séculos XVI e XVII, a partir dos procedimentos já previstos pelas convenções letradas do período. O autor conta que ao longo do século XX, a crítica tentou impedir que os textos literários fossem lidos como documentos neutros e objetivos. Isso significa reconhecer os objetos literários a partir de um estatuto irreversível de signos, figuras e convenções que se definem no interior de um gênero. Segundo Pécora:

aqui, o texto literário não apenas resiste a “o real” suposto, e não quer falar de uma realidade “objetiva”, “única”, e “total”, como tampouco quer falar de uma parte “subjativa” ou “ideológica” dela. Simplesmente, neste ponto já não tem cabimento supor “a realidade” como “exterioridade” segura na qual “fatos” e “valores” preservam, como diria Rorty, uma “dualidade intransponível”. “A realidade”, pelo menos enquanto dotada de algum sentido e não puro caso ou ocorrência imbrica-se de modo inalienável aos enunciados persuasivos sobre os quais certo número de pessoas emprega o termo está de acordo. Vale dizer, em matéria de hermenêutica, os objetos literários constituem-se como argumentos a favor de uma concepção em que “o real” de que se pode falar é, também, em larga medida, a ilusão compartilhada dos seus efeitos persuasivos. (PÉCORA, 2018, p. 13)

Nesse sentido, fica claro que o “real” das narrativas dos séculos XVI e XVII não se refere aos “fatos” ou à “realidade”, mas a um “real” compartilhado pelos elementos literários, a partir de um conjunto de “regras”, convenções retóricas. É nesse sentido que há algo de ficcional (não evidente) nos relatos: na mesma medida em que não se pode ler alguns desses relatos como “documentos burocráticos” comprometidos com a verdade, visto que o estatuto de criação de cada um deles é totalmente diferente um do outro.

Pécora afirma que quando “o real” se costura com o “sentido”, “valor de uso” ou “realidade”, ele surge como um “bloco sujo ou impuro”, diante do auditório (PÉCORÁ, 2018, p. 14). O que segue daí é o reconhecimento de que o ambiente não identifica uma verdade objetiva, indiferente à aplicação de convenções de escrita e retórica. Ou seja, tomar “o real” como evidente ou objetivo é desvalorizar, ou deslegitimar todo um contexto “literário” que se inscreve na narrativa. “O ‘ambiente não literário’, assim, não deverá ser considerado senão como peça de um outro gênero de argumentação em busca de acordos sobre o que deve ser julgado como ‘o real’.” (PÉCORÁ, 2018, p. 14)

Para entender seu objeto de estudo (gênero), Pécora apresenta o que chamou de “máquina de gêneros”. A partir desse conceito ele *mostra* que a máquina opera em um terreno irregular, onde a ficção que produz “quer demonstrar que aquilo que ela tem de convenção e artifício é exatamente o mesmo que tem de produto histórico: enquanto ato de criação é também efeito criado, de tal modo que seu aspecto mais “formal” e “interno” é também o mais “público” e o mais “datado”. (PÉCORÁ, 2018, p. 16) Nesse sentido, não há como identificar, num relato de naufrágio do século XVI ou XVII, por exemplo o que há de ficcional e o que há de evidente, visto que é preciso reconhecer o gênero textual onde a narrativa se insere.

Diante deste problema, cabe perguntar pela evidência: Mas como então atestar a validade (verdade) dos relatos como fato histórico? Seria possível então, a partir dos relatos “impregnados” de convenções retóricas, encontrar uma “verdade” ou uma “validação” histórica?

Cleber Felipe, historiador, mostra que é possível encontrar alguns sentidos para a “história” na primeira proposição da Academia Real da História Portuguesa, que acompanha um estatuto da História. A intenção da academia era produzir duas espécies de história: (1) eclesiástica e (2) secular. O estilo dessa história produzida deveria ser claro, escrita em língua portuguesa, com narrações sem interrupção e disposta cronologicamente. Vale notar que a “verdade” da história conservava relações com a virtude do homem português, que produzia, desse modo, um tipo característico de historiografia. O autor cita a obra de Telles da Silva:

Se qualquer História é testemunha do tempo, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, e mensageira da antiguidade, que será da História de Portugal? Será testemunha do merecimento, luz da erudição, vida do entendimento, mestra da heroicidade, mensageira da glória imortal? (SILVA, 1727 *apud* FELIPE, 2018 p. 28-29)

Felipe chama atenção, assim como Madeira, para o fato de que os relatos de naufrágio apresentam características em comum, como por exemplo, a opção por uma narrativa clara e verossímil, a valorização da visão em vez da audição, o uso de digressões, descrições e amplificações, e principalmente, privilegia a retratação de uma história com caráter providencialista que conta com termos náuticos, astrológicos e citação de autores consagrados pela tradição retórica, como por exemplo Homero, Aristóteles, Platão, Sêneca, dentre outros. (FELIPE, 2018)

O autor chama a atenção para três modos de ler a História Trágico-Marítima. A primeira delas concebe a narrativa como gênero novo, que pode ser escrito com certa “liberdade” em relação aos gêneros “canônicos”, como propõe Madeira. O segundo modo de leitura associa os relatos à uma estética maneirista que sucedeu a uma “retórica da decadência”. A terceira forma de leitura mostra o teor disfórico das narrativas e as compreende como sendo “eufórica” e “épica”.

Felipe, por sua vez afirma que os três modos de ler as narrativas são equivocados porque não leem os relatos a partir das regras discursivas da época de sua produção. “As tópicos retóricas não devem ser lidas como empiria, pois essa leitura desconsidera as particularidades histórico-retóricas do discurso e valoriza um vivido psicológico improvável.” (FELIPE, 2018, p. 31) Ele chama a atenção para o elemento trágico da narrativa, que determina seu sentido. A experiência trágica sempre pressupõe e reafirma a existência de Deus, que atua mesmo em episódios trágicos. Sob esse aspecto, da tragédia como punição, é preciso pensar nas especificidades da história cristã portuguesa.

o conteúdo dos relatos de naufrágio inclui, necessariamente, a presença de Deus, que se repete “em todas as diferenças históricas”. Não há punição que não Lhe diga respeito, não há acontecimento no qual Ele não esteja presente. Há, porém, limitação humana, pois o homem não entende com clareza os sentidos da justiça divina. Se todos os momentos históricos são análogos, justamente por implicarem a identidade de Deus, deduz-se que a história pode ensinar maneiras de agir conformadas à vontade da Providência. Neste sentido, a história ensina a reta razão e demonstra como aplicá-la ao agir, a partir dos erros ou dos acertos alheios. Em outras palavras, ela ensina prudência. (FELIPE, 2018, p. 32)

Diante disso, é possível perceber todo acontecimento ou evento é não só justificado, mas também identificado como Deus. O objetivo dessa identificação é ensinar a ser prudente por meio da culpa, como mostra Madeira. É possível dizer que existem então duas vias possíveis

de ler este tipo de narrativa, inseparáveis uma da outra: aquela que ensina a prudência, a partir da culpa (dos erros e acertos dos homens) e da tragédia, e a outra que apresenta a memória da intervenção divina, única forma de livras os homens dos males. (FELIPE, 2018) No prólogo da narrativa do naufrágio de 24 de junho de 1552, do galeão grande São João, o autor inicia o prólogo da seguinte maneira: “Cousa é esta que se conta neste naufrágio para os homens muito temerem os castigos do Senhor e serem bons cristãos, trazendo o temor de Deus diante dos olhos, para não quebrar seus mandamentos.” (GOMES DE BRITO, 1998, p. 5). E termina a mesma passagem:

E por me parecer história que daria aviso e bom exemplo a todos escrevi os trabalhos e morte deste fidalgo [Capitão Manuel de Sousa Sepúlveda] e de toda sua companhia, para que os homens que andam pelo mar se encomendem continuamente a Deus e a Nossa Senhora que rogue por todos. Amém. (GOMES DE BRITO, 1998, p. 5)

É nesse sentido que a providência orienta a história. Quando se aprende a navegar, também se aprende a ter medo da justiça divina e os meios para alcançar a piedade. As narrativas ensinam os perigos dos mares a partir do “temor da morte” orientando “aqueles que ficam em terra e devem rezar pelos seus, e para evidenciar a “miséria e inconstância deste mundo””. (FELIPE, 2018, p. 40) Felipe entende que a melhor leitura das narrativas trágico-marítimas se dá em termos de relação, porque

assinala o valor do testemunho, reforça a importância da experiência, indica que sua matéria supera a dos filósofos, matemáticos e cosmógrafos, que muitas vezes escreviam sobre o assunto sem tê-los vivenciado, reformula a tópica do deleite decorrente das ações trágicas, dizendo que o afeto resultante delas é a compaixão, amplifica a importância das relações que colige em detrimento de todas as outras, vale-se da modéstia afetada, menciona o teor instrutivo decorrente do seu tratado e chama a atenção do leitor para a inconstância (ou desconcerto) do mundo, que exige prudência e, portanto, advertências provenientes da história. (FELIPE, 2018, p. 41)

Diante dessa leitura, é possível afirmar a “verdade” da história em termos de experiência: aqueles que viveram e aqueles que não viveram, mesmo que os relatos não sejam cronológicos, e imbuídos de regras de retórica. Essa “verdade”, então, é escrita a partir de lugares comuns, que tem como objetivo assegurar o efeito de verdade, produzido retoricamente, sem conhecer o realismo e subjetivismo que os românticos construíram a partir da “literatura”² do século XIX. Nos parece que há, então, uma única maneira de atestar uma “verdade” história: a partir do *ato de narrar*. É *porque* os homens narram, que a história é verdadeira.

² Neste ponto me refiro ao termo “literatura” utilizado atualmente, surgido no século XIX.

1.1 A Catástrofe a partir do século XVIII

Num belo ensaio sobre a Catástrofe, Annie Le Brun tenta responder à pergunta pelo “lugar” em que a catástrofe ocupa e como esse lugar pode ser compartilhado com a poesia. O que se questiona a partir da pergunta pelo “lugar” é se mesmo nos poemas mais catastróficos não há também um traço criador que resiste a força das devastações. Ela mostra que diante da distinção entre desastre real e desastre imaginário está “uma das belas linhas de fuga do espírito humano”, (LE BRUN, 2016, p. 46), pois é justamente no imaginário que reside a liberdade do pensamento. Nesse sentido, a catástrofe seria a “primeira fenda do imaginário no mais profundo de nós.” (LE BRUN, 2016, p. 12) A função dessa fenda no imaginário é a forma de interrogar e responder o destino.

Sobre a atribuição da catástrofe à divindade, Le Brun mostra que o terremoto de Lisboa, ocorrido em 1755, que resultou na destruição de quase toda cidade, deixando quase 10 mil mortos, coincidiu com o declínio da fé. A partir do terremoto “tornou-se cada vez menos possível pacificar o espírito com as tradicionais representações do Dilúvio ou do Apocalipse que, por mais temíveis e tenebrosas, ainda guardavam a promessa de uma vida eterna a ser desfrutada do lado de Deus.” (MORAES apud LE BRUN, p. 15) A consequência desse novo olhar para a catástrofe ressignificou o *sentido*³ da vida humana, no intuito de buscá-los fora do domínio divino.

Annie Le Brun chama a atenção para o exato momento em que a concepção religiosa da catástrofe começa a perder sentido. Ela nota que, a partir de então, surge no horizonte um imaginário catastrófico fervilhante “que se revelará o único meio de apreender um mundo em vias de escapar toda compreensão”. (MORAES apud LE BRUN, 2016, p. 17) Isto é, se antes, como vimos na *História trágico-marítima*, a catástrofe podia se revelar como punição divina, agora não mais. O que se *mostra* é um imaginário incompreensível. Por outro lado, esse imaginário permite diversos tipos de figuração da catástrofe: furacões, naufrágios, tempestades, enchentes, desabamentos etc. (LE BRUN, 2016)

A consequência do declínio da fé diante das catástrofes contou com o surgimento de um gênero de reflexão, que tem origens no que a autora chamou de “pane do imaginário”: Onde situar a catástrofe? Que “lugar” a catástrofe deve assumir agora? Surgem também as teorias de catástrofes, que com a sofisticação da pesquisa (evidência) colocavam a catástrofe mais perto de nós, fazendo com que ela passe do plano imaginário/divino, e se tornasse uma ameaça mais

³ Grifo o a palavra “sentido” quando me refiro à fenda, ao vazio, à pergunta pelo imaginário da catástrofe.

real. (LE BRUN, 2016) Isto é, se a catástrofe não advém da punição divina, isso significa que ela, possivelmente, parte de nós. A culpa da catástrofe continua sendo nossa, mas não mais aparece no domínio divino, e sim, nos próprios atos humanos (sobrecarga do navio, má conservação, etc.).

No século XVIII, a catástrofe se torna um excesso real com o qual temos que lidar, pois “não há catástrofe que não quebre a continuidade e modifique radicalmente nossa relação com o tempo.” (LE BRUN, 2016, p. 45) O que Le Brun conclui então, é que essa nova noção de catástrofe implica em uma reviravolta da relação humana com o inumano, no sentido de nos alertar sobre a desmesura que nos funda, e de “lembrar o qual desconhecidos somos de nós mesmos.” (LE BRUN, 2016, p. 45).

Isso significa dizer que, imaginada ou real, a catástrofe passou a ser vista como uma força daquilo que nos excede. E é justamente porque se articula *entre* o real e o imaginário que ela é uma das linhas de fuga do espírito humano (aparecendo mais uma vez como a fenda do imaginário). (LE BRUN, 2016) Em suma, o que Annie Le Brun nos ensina é:

o sentimento da catástrofe nasce aí, nesse horizonte transtornado, a partir do momento em que tal sismo [terremoto de Lisboa] sem precedentes despedaçando repentinamente balizas religiosas e filosóficas, faz surgir, catastrófica, a questão do sentido, cujas infinitas repercussões evocam, em reação, o excesso do imaginário. Questão verdadeiramente catastrófica: basta que ela se coloque para que, de súbito, desabem as construções éticas e os sistemas de representação. (LE BRUN, 2016, p. 50-51)

O que a catástrofe inscrita fora do domínio divino coloca é a pergunta pelo *sentido*. Com o declínio da fé, há agora um vazio, uma “fenda” no imaginário. O sistema de representação utilizado pelas narrativas trágico marítimas já não é suficiente para responder à questão do sentido. É preciso então de um novo sistema de códigos que dê conta da fenda, do vazio.

1.2 A Equivalência catastrófica

Em *A Equivalência das Catástrofes (Após Fukushima)*, Nancy afirma, sobre as catástrofes do “presente”, que, entre elas não há equivalência. Ou seja, “um *tsunami* sem incidência numa instalação nuclear não é idêntico a um *tsunami* que danifica gravemente uma fábrica atômica”. (NANCY, 2014, p. 17) No caso da catástrofe atômica, os efeitos são irremediáveis e atravessam gerações. O que equivale nas catástrofes, de algum modo, são seus efeitos, já que mesmo as catástrofes naturais não são separáveis de implicações técnicas, econômicas e políticas. “Simple acidente, a nuvem de um vulcão bloqueia a navegação aérea sobre, pelo menos, um quarto do planeta; verdadeira catástrofe, um tremor de terra sacode, juntamente com o solo e os edifícios, toda uma situação social, política e moral.” (NANCY,

2014, p. 18) O que Nancy quer concluir é que, atualmente, mesmo as catástrofes naturais não estão mais na ordem do “natural”, pois elas alteram forças que não são dessa ordem, mas que são técnicas, políticas e econômicas. “Já não há catástrofes naturais: já só há uma catástrofe civilizacional que se propaga em todas as ocasiões.” (NANCY, 2014, p. 49)

A utilização do termo “equivalência” por Nancy tem raízes marxistas, a partir da “equivalência geral” do dinheiro. É diante da equivalência geral que todas as esferas da existência humana se inscrevem, respondendo à pergunta pelo sentido quando ela se coloca em instâncias não catastróficas da vida humana. A equivalência das catástrofes se refere ao conjunto interdependente da equivalência geral. Contudo, vale compreender que a própria equivalência geral é catastrófica porque permite que, mesmo uma catástrofe natural não se inscreva na ordem natural, mas política e econômica, como por exemplo, quando a fumaça de um vulcão atrapalha um quarto das navegações aéreas.

Diante da equivalência geral não é possível que encontremos o sentido da catástrofe na ordem do divino (como acontecia no século XVI, na *História Trágico-Marítima*). Isso ocorre porque a equivalência só permite que a catástrofe se inscreva no que Nancy chamou de “catástrofe do sentido”, também apresentado por Le Brun, como a “fenda do imaginário”. Em certo momento do texto, Nancy compara Hiroshima e Auschwitz, entendendo e ressaltando suas diferenças, mostrando que muitas vezes os dois eventos foram associados entre si. O que eles têm em comum? Independentemente do motivo, tanto Auschwitz como Hiroshima são pensados como projeto de aniquilamento.

a mobilização de uma racionalidade técnica ao serviço de fins incomensuráveis como qualquer fim perseguido até aí, já que esses fins integravam uma necessidade de destruições, não apenas desumanas (a crueldade desumana é uma velha conhecida da história humana), mas inteiramente concebidas e calculadas à medida de um aniquilamento. (NANCY, 2014, p. 26-27)

Segundo Nancy, o que é comum entre Auschwitz e Hiroshima é uma ultrapassagem de limites da existência, onde ela pode arriscar e desencadear um *sentido*. No caso de Auschwitz e Hiroshima, embora ainda nos perguntemos “como foi possível?”, não há a “fenda”, pois o *sentido* é o aniquilamento. A catástrofe foi produzida, articulada.

Importante notar que a pergunta pelo *sentido* também pode ser a pergunta pelo futuro. Perguntar pelo futuro é tentar compreender o *sentido* em termos de direção e caminho. Onde está nosso futuro? O problema é que ao colocar a pergunta, encontramos também o incomensurável, que segundo Nancy, não pode ser reduzido ao incalculável. Ninguém pode calcular as consequências de Fukushima para os homens, para a região ou para a economia. Para o autor, o incomensurável não está na ordem do cálculo, mas se inscreve na “distância e

na diferença absolutas do que é o outro – não apenas a outra pessoa humana, mas o outro homem, o animal, o vegetal, o mineral, o divino.” (NANCY, 2014, p. 42) Para resolver o problema da incomensurabilidade, a equivalência reaparece, a partir da técnica monetária que atua como equivalência geral. É somente a partir da equivalência que é possível mensurar a partir da absorção dos valores. Como bem esclarece Cardozo Coelho, pensar no futuro, é pensar em termos de cálculo e antecipação, onde os fins são sempre objetivos, que quando alcançados, se desdobram e firmam meios para outros fins. Desse modo, só há futuro em termos de espera. (CARDOZO COELHO, 2017)

A consequência da equivalência é o congelamento do *sentido*, que é reduzido e representado, operando como equivalência interminável. O que parece ocorrer nesse sistema proposto por Nancy é uma pergunta que conduz ao regresso infinito: ao perguntar pelo sentido, perguntamos pelo futuro, perguntando pelo futuro, nos deparamos com o incalculável, diante do incalculável, está a equivalência.

Mas o que essa incomensurabilidade e sua resolução a partir da equivalência revelam é justamente a falta de *sentido*, de modo que a primeira pergunta colocada novamente vem à tona. “Quando uma revelação revela que nada há a revelar, fecha-se.” (NANCY, 2014, p. 36) Dessa forma, podemos perceber que equivalência só resolve o problema incalculável, já que a pergunta pelo *sentido* ainda está em aberto.

Eis a lei da nossa civilização: o incalculável é aí calculado como equivalência geral. O que também quer dizer: o incalculável é aí o próprio cálculo, aquele do dinheiro, e ao mesmo tempo, por profunda solidariedade, aquele dos fins e dos meios, aquele dos fins sem fim, aquele dos produtores e dos produtos, aquele das técnicas e dos lucros e das criações e assim sucessivamente. (NANCY, 2014, p. 46)

No “lugar” equivalente das catástrofes não há espaço para a singularidade, por isso, não há sentido na equivalência. O sentido e a singularidade são substituídos pelo incalculável (pelas grandes proporções da destruição da técnica sob o planeta), que silenciam qualquer alteridade. (CARDOZO COELHO, 2017)

Cardozo Coelho afirma que diante de um poder de destruição incalculável, travamos uma “guerra sem inimigos”, do *homem vestido* contra ele mesmo e contra o outro: “o homem que ampliou sua capacidade técnica a tal ponto que consegue destruir o nosso planeta inteiro e com ele diversos pequenos outros – sejam eles outros povos humanos, como os povos indígenas, seja, eles outras agências de existência não-humanas.” (CARDOZO COELHO, 2017, p. 187) Cardozo Coelho nota que essa “guerra sem inimigos” é promovida pela equivalência, que impede a compreensão (ou a produção) do *sentido*, do endereçamento e também a possibilidade de pensar a existência. Nas palavras do autor:

Em última instância, podemos dizer que o grande inimigo é a metafísica do Um, o capitalismo global e a equivalência geral, que estimulam desigualdades, geram estados que possuem o monopólio da riqueza a custo de guerras e exploração de países mais pobres [...]. Contudo, o inimigo não é apenas o capitalismo, mas também a metafísica e todas as distinções que organizam nossa vida, a começar pela ideologia do sujeito e do individualismo, que ao se pensar como isolado e anterior a coletividade, chega, [...], a distinção entre eu e o outro, que é a distinção entre o eu e o não-eu, e tudo aquilo que é não-eu deve ser denegado, tolhido, levado para baixo do pano ou se render e se tornar Eu. (CARDOZO COELHO, 2017, p. 122).

Diante disso, é possível notar que quem se inscreve na lógica identitária (promovida pela equivalência), quer que todos sejam equivalentes e respondam a mesma estrutura de existência, segundo o mesmo mundo. (CARDOZO COELHO, 2017) Vale dizer, contudo, que há aqueles que não desejam se tornar “Eu”, são os que combatem a identidade, como veremos adiante.

1.3 A Catástrofe do presente

Nancy defende que a resposta divina à catástrofe não desapareceu, mas mudou de sentido, a partir do ateísmo, que também não foi capaz de dar sentido a “grandeza essencial do homem” (NANCY, 2014, p. 50), nem da existência em geral. A figura divina foi substituída pelo “sujeito”, “sentido” e “identidade”.

Vale notar outro elemento importante do texto de Nancy: o “presente”, que tem seu *fim* nos dois sentidos da palavra “fim”: o meio e seu objetivo. Para ele, o evento de Fukushima interdita todo o presente porque é a derrocada dos futuros. É a tentativa de trabalhar novos futuros sob a condição de renovação do presente. “Presente” aqui não tem uma conotação imediata, mas é aquele presente que queremos ignorar, ao fugir para o futuro: “o presente de uma vinda de uma aproximação. Será então o exacto contrário da equivalência geral – que é também a de todos os presentes cronométricos que se sucedem e que se trata de contar.” (NANCY, 2014, p. 54) O presente a que Nancy se refere se opõe à equivalência geral e à relação de tempos passados e futuros. Se a equivalência geral faz parte de um estatuto de forças que se governam, se controlam ou se anulam, no intuito de se conservar igual e constante, o presente é o elemento contrário a isso. É aquele que não anula as equivalências. O autor argumenta que é, principalmente por causa das equivalências que é impossível representar um homem “total”, “desalienado”, “livre” e emancipado de qualquer assujeitamento, já que não há uma “humanidade verdadeira” a que se possa retomar, pois, como esclarece Cardozo Coelho “somos apenas homens na medida em que nos relacionamos com outros homens e outros existentes que consideramos não-homens: só há algo como homem nessa relação e não fora dela, por isso não podemos falar em “homem total”.” (CARDOZO COELHO, 2017, p. 189)

Essa impossibilidade ocorre por que o trabalho da equivalência atua a partir da igualdade absoluta entre os entes e constrói uma ontologia plana, compactando os homens, e impedindo qualquer separação, atribuindo o mesmo valor a todos, e ao mesmo tempo valor nenhum, já que nos termos da equivalência, não há singularidade ou pluralidade, pois um existente é o mesmo que os outros. (CARDOZO COELHO, 2017)

Sob esse aspecto, a catástrofe do presente é aquela que atomiza os sujeitos a partir da equivalência dos indivíduos, sem torná-los iguais, e que nos leva a ideia de “democracia”. A equivalência das catástrofes, (e também do presente) proposta por Nancy é aquilo que (a)sujeita os indivíduos a partir de, não só uma equivalência monetária, mas também de *sentido*. Diante da equivalência, não há separação entre homem e natureza, mas somente uma proliferação infinita de finalidades. E é por isso que não podemos falar em “catástrofe natural”, pois, a natureza também está inscrita na dinâmica da equivalência. (CARDOZO COELHO, 2017)

A saída dessa catástrofe se instaura na ordem da subjetividade, e eu arriscaria dizer, da identidade: ver cada sujeito como inequivalente. Nancy sugere que a democracia só deve ser pensada a partir da igualdade dos incomensuráveis: “singulares absolutos e irredutíveis que não são nem indivíduos nem grupos sociais, mas surgimentos, chegadas e partidas, vozes, tons – aqui e agora e cada vez. Exigir a igualdade para amanhã é desde já afirmá-la hoje e, com isso, denunciar a equivalência catastrófica.” (NANCY, 2014, p. 57) Este é, ou pelo menos deveria ser, o *sentido* do presente. A proposta de Nancy é pensar a inequivalência como o mundo das singularidades, a partir das relações de alteridade.

Cabe dizer que tanto equivalência como inequivalência são críticas à metafísica tradicional. A diferença entre elas é o elemento identitário. Enquanto uma (equivalência) atomiza as identidades, a outra (inequivalência) lida com a diferença.

A inequivalência é então o radical oposto da equivalência. Para Nancy, ela (a inequivalência) é a verdade da igualdade. Não há igualdade verdadeira na equivalência – pois em nome de uma razão universal damos um mesmo valor a tudo, massacrando cada singularidade -, mas na inequivalência. Isto quer dizer que a equivalência aponta para a igualdade entre indivíduos da democracia, favorecendo a equivalência mercantil, a atomização dos “sujeitos”, um sujeito, um voto, por exemplo” etc. (CARDOZO COELHO, 2017, p. 192)

Desse modo, o entendimento do “presente” é também importante, porque se coloca como oposição ao “futuro” como antecipação. Se a equivalência das catástrofes é pensada a partir do futuro em termos de cálculo, a saída dessa catástrofe é pensar o presente em termos de alteridade e singularidade.

2 NARRAR E TESTEMUNHAR: O ESPAÇO ENTRE

Em primeiro lugar, como parte de uma metodologia de análise, é preciso entender sob qual ótica apreendo o “testemunho”. Ao longo da obra de Primo Levi, aparecem várias definições sobre o termo. Percebendo que é de extrema importância investigar sob quais aspectos o autor entende seu papel de sobrevivente, procuro apresentar as definições dadas por ele ao longo de sua jornada como “testemunha”. Mostro as definições na voz de Levi, pois é ele a testemunha. Não há nenhum outro caminho, senão deixá-lo falar, e, sobretudo, ouvi-lo. É, portanto, necessário que escutemos o sentido de testemunhar de um sobrevivente, alguém que *viveu* o horror. A partir da leitura de Levi, buscarei entender, como as narrativas são ou podem ser atravessadas pela identidade.

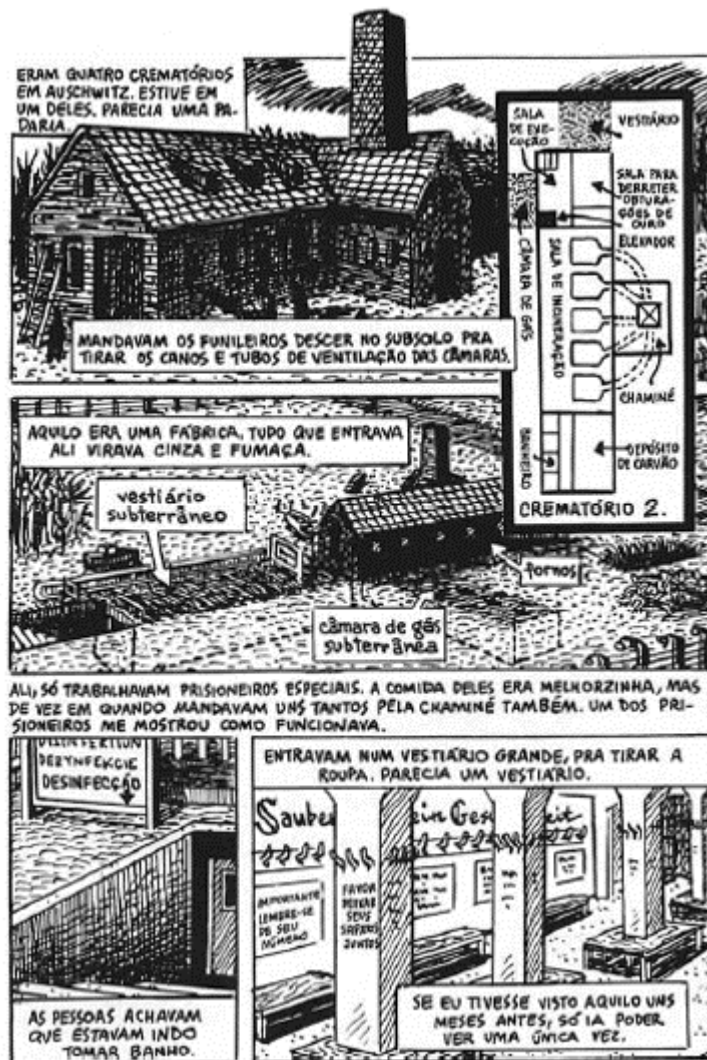
Se quisermos fazer uma análise do estatuto do testemunho, antes de mostrar as definições dadas pelo autor, é preciso um suporte para *ler* o testemunho de Levi. A partir de Benveniste, Márcio Seligmann-Silva analisa o testemunho sob dois aspectos: o primeiro, *testis*, que é aquela testemunha terceira, que está de fora, e que assiste a um “caso” em que dois personagens estão envolvidos. O segundo, *supertes*, que caracteriza a testemunha como aquela que subsiste além de, aquele que “habita na clausura de um acontecimento extremo que o aproximou da morte.” (BENEVISTE apud SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 81) Pensando nisso, o testemunho de Levi se enquadra como *supertes*, que segundo Seligmann-Silva, não reduz a testemunha ao meio, como a categoria *testis* faz. Estar, então, no centro do testemunho significa não só contar uma história, mas também pensar o próprio ato de testemunhar. (SELIGMANN-SILVA, 2005).

Diante disso, podemos procurar articular a relação entre essas duas categorias. Isto é, entender como é possível que um sobrevivente seja, ao mesmo tempo, *supertis* e *testis*. Outro autor a quem podemos recorrer para estudar o estatuto do testemunho é Art Spiegelman, que narrou a história de seus pais durante a Segunda Guerra Mundial e suas consequências posteriores, numa sequência brilhante de quadrinhos intitulada *Maus: A história de um sobrevivente*. Com o intuito comparativo apenas dessas duas categorias, sem ainda analisar as diferenças narrativas entre Primo Levi e Art Spiegelman (que são muitas e devem ser levadas em consideração), num primeiro momento, gostaria de apresentar uma cena⁴ em que Vladek Spiegelman, na condição de prisioneiro de Auschwitz, foi encarregado de limpar os rastros deixados pelos alemães:

⁴ Me utilizo do termo “cena” em diversas passagens do texto, no intuito de compreender a literatura como algo que nos *mostra*, ou que nos *encena* a narrativa.



69



70

(SPIEGELMAN, Art. 1995, p. 69, 70)

Se, por um lado, Vladek Spiegelman é também um prisioneiro do campo, e, portanto, testemunha *supertis*, pelo menos nessa cena, ele se reconhece como testemunha terceira e não se sente capaz de dizer que *viveu* o horror *daquele* espaço. Ele *mostra* que, se sobreviveu, é porque em alguma medida, se apropriou da categoria de testemunha terceira.

Seligmann-Silva também nos apresenta outra faceta interessante do testemunho: a capacidade de juízo. Isto é, não apenas em termos jurídicos, o testemunho contém uma

capacidade de julgar, um envolvimento no sentido “arbitrário”. O autor, então, busca “entender o testemunho na sua complexidade enquanto um misto de visão, oralidade, narrativa e capacidade de julgar: um elemento complementa o outro, mas eles se relacionam de modo conflitivo”. (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 81) É essa capacidade de julgar que torna os testemunhos da Shoá⁵ irrefutáveis e inesquecíveis.

Contudo, se a relação entre esses elementos torna o testemunho conflitivo, é preciso encontrar alguma lacuna para resolvê-lo. A saída que o autor considera plausível para conciliar esse encontro conflitivo é a literatura, pois é nessa linguagem que está o vértice entre história, memória, fatos e narrativas. O argumento sustenta que literatura é capaz de conciliar o “real” e o “simbólico”. Na obra de Primo Levi, o trabalho da literatura se mostra extremamente claro e delicado. A sensação que se tem ao ler as narrativas de Levi, é que ela se estrutura como um romance. Ao passar pelas páginas tão bem escritas e descontínuas, pode-se experimentar a escuta que Levi, em seu período no campo, não foi capaz de produzir. Escuta-se não só o testemunho no sentido *testis*, mas é possível se fazer *presente* no cenário descrito pelo autor. É possível “imaginar-se” no campo. Esse é, então, o papel da literatura no testemunho, não só ouvir (como se ouve o testemunho de um terceiro que conta os fatos) mas também afetar-se através da narrativa. É, portanto, a partir da literatura e do afeto com o leitor que Levi escreve seu testemunho ao longo de sua vida pós-Auschwitz.

Tendo percebido a literatura como meio para testemunhar, trago aqui algumas definições do que Levi entende como “testemunho” ou sentido de testemunhar.⁶ A primeira definição é de 1975, e aparece em um texto de Levi intitulado *Assim foi Auschwitz*:

Mas é preciso contar: é um dever para com os companheiros que não voltaram e é uma tarefa que confere um sentido a nossa sobrevivência. A nós coube (não por virtude nossa) viver uma experiência fundamental e aprender algumas coisas sobre o Homem que consideramos necessário divulgar. (LEVI, 2015, p. 135 – 136)

O sentido de “falar pelos que não voltaram” pode ser entendido como a marca mais forte dos testemunhos pós- Auschwitz. Em todo testemunho de Levi, há sempre alguma marca da voz do outro, isto é, daqueles “que tocaram o fundo”, que não tiveram a *sorte* de sobreviver. É também pelas vítimas que não voltaram que a vida do sobrevivente se reestrutura, “que confere sentido a nossa sobrevivência”. Ou seja, as vítimas que não tiveram a sorte de sobreviver

⁵ Importante dizer por que utilizo o termo “Shoah” e não “Holocausto”. “Holocausto” tem origem grega, onde “Holos” significa “todo” e “Kaustos” significa “queimado”. A palavra se referia um tipo de sacrifício onde animais eram totalmente queimados pelo fogo, para a expiação de pecados. Esse termo, segundo os judeus “alivia” o peso da catástrofe e permite a perpetuação do antissemitismo. “Shoah” ou “Shoá”, por sua vez, se origina de um dialeto alemão falado pelos judeus e significa “calamidade”. Os judeus não entendem que o genocídio pode ser equiparado com uma espécie de “sacrifício”, mas sim, à uma “calamidade”.

⁶ Todas as definições foram extraídas de *Assim foi Auschwitz*, um compilado de documentos, depoimentos e cartas de Primo Levi e Leonardo de Benedetti que compreende o período de 1945 a 1986.

reorganizam a vida social, política, e sobretudo, individual do sobrevivente, como veremos. É interessante notar que esse movimento de reordenação da vida começa ainda no campo, como aparece na segunda definição, também de 1975, que aparece em *Deportados Políticos*:

quando a presença contínua da morte [...] já eliminara qualquer familiaridade com a vida, substituindo-a por uma estranha e resignada intimidade com a morte amiga e já certa, erguia-se uma advertência solene e imperiosa: lutar para sobreviver, pois era indispensável que pelo menos um entre tantos ainda estivesse vivo no infalível dia da libertação, para gastar suas últimas forças numa missão que justificasse o sacrifício dos demais: levar ao mundo a consciência do horror de uma ideologia que negava a igualdade e a paridade de direitos entre os homens, de um método que desprezava as exigências primordiais da civilização cristã, aniquilando a dignidade do Homem e ameaçando estender a escravidão do campo de extermínio por todo o mundo. (LEVI, 2015, p. 143)

A terceira, datada de 1979, nos apresenta um Primo Levi marcado, literalmente, pelo campo, como aquilo que dá sentido à sua vida pós-horror:

Essa é a experiência da qual saí e que me marcou profundamente; seu símbolo é a tatuagem que até hoje trago no braço: meu nome de quando não tinha nome, o número 174517. Marcou-me, mas não me tirou o desejo de viver, pelo contrário, aumentou-o, porque conferiu uma finalidade à minha vida: a de dar testemunho, para que nada semelhante volte a acontecer. É para isso que escrevo meus livros. (LEVI, 2015, p.153)

O sentido de “sobreviver” ganha, portanto, mais uma conotação que não só “ficar vivo” ou “estar vivo”, sobreviver, nesses casos, é necessário não só pelo próprio indivíduo, mas também por aquele que não pôde contar sua própria história – a mesma noção que aparece na primeira definição, de falar *pelo* outro. Sobreviver é mais que uma vontade individual, é um *dever* coletivo, social e político. Contudo, além de falar pelo outro, nessa passagem há também o elemento de falar por si mesmo: a de falar pelo homem anterior a tatuagem. Não é possível voltar a ser o Primo Levi sem a marca do campo. Mas também *por* ele é necessário sobreviver. Interessante notar a marca da violência como processo de identificação, que atua como uma violência limite da identidade, como um mecanismo operador.

Seligmann-Silva analisa o que chamo aqui de “moral do testemunho”, como algo que constrói a identidade a partir da assimilação com a *memória coletiva* de perseguições e mortes. Segundo ele, na era das catástrofes, a identidade coletiva – e ele se arrisca a dizer a identidade nacional – “tende a se articular cada vez menos com base na ‘grande narrativa’ dos fatos e personagens históricos e enfatiza as rupturas e derrotas”, (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 87 – 88) fazendo com que o testemunho funcione como um “guardião da memória”, transformando a catástrofe em literatura, que adquire uma nova função: a de não esquecer.

Essa noção de não esquecer, ou rememorar, também aparece nos escritos de Levi. O sentido moral do testemunho é justamente esse: falar pelo outro tem o sentido de rememorar, não esquecer os que não voltaram e os que voltaram marcados pela vida no campo. Há nesse

cenário, um sentimento coletivo de testemunhar: *mostrar* o horror que todos passaram, e que os sobreviventes têm o *dever* de contar. Sob esse aspecto da categoria coletiva do testemunho, surge então, um sentimento identitário inerente ao sobrevivente: ser uma testemunha.

Nesse sentido, o testemunho tem então dois aspectos: (1) coletivo, que busca produzir escuta pelos que não voltaram, que atribui um sentimento moral ao sobrevivente, e (2) individual, que torna a narrativa mais penosa a testemunha, a de revisitar o horror vivido⁷. O sentido individual, é, contudo, suprimido pelo dever moral de contar a história dos mortos. Uma possível leitura é que a identidade coletiva suprime a identidade individual do sobrevivente. Não é mais possível que o sobrevivente, resgate ou reordene uma identidade solitária, pois o sentido de sobreviver, carrega uma identidade marcada coletivamente: os sobreviventes também *são* os que não voltaram.

A supressão da identidade individual é marcada pela vergonha, como bem esclarece Agamben (2008). Ele mostra algumas passagens em que Primo Levi a descreve. Em *A trégua*, Levi conta sobre a chegada dos russos na data da libertação. Os russos chegam e são sufocados pela vergonha diante do cenário de cadáveres decompostos, barracões arruinados e poucos vivos:

Era a mesma vergonha conhecida por nós, a que esmagava após as seleções, e todas as vezes que devíamos assistir a um ultraje ou suportá-la: a vergonha que os alemães não conheceram, aquela que o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persista, que tenha sido introduzida irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não lhe tenha servido de defesa. (LEVI apud AGAMBEN, 2008, P. 93)

A análise de Agamben, a partir dos depoimentos de Primo Levi, entende que essa vergonha pelo que o outro comete está diretamente relacionada a culpa. Segundo o autor, o sentimento de culpa dos sobreviventes é inerente à literatura dos campos. Ao longo do texto, Agamben mostra como esse sentimento aparece nos testemunhos de sobreviventes. Ele diz

⁷ Há algumas situações que em o sobrevivente não quer dizer, como um caso apresentado em *Shoah*, documentário produzido por Claude Lanzmann. Em determinada cena, acompanhamos Mordechai Podchlebnik, sobrevivente entrevistado pelo documentarista. Quando perguntado o que morreu nele no campo, a resposta é: “tudo morreu. Morreu tudo. Mas somos humanos, e queremos sobreviver. Portanto temos que esquecer.” Nas palavras da tradutora que media a entrevista: “Ele agradece a Deus pelo que lhe resta e pede-lhe que lhe permita esquecer. E não falamos mais disso.” Para ele não é bom falar nisso. Quando perguntado por que ele fala agora, a resposta: “ele fala agora porque é obrigado a falar. Ele recebeu livros sobre o julgamento de Eichman, em que foi testemunha, mas nem sequer o leu”. Mesmo nesses casos, onde a testemunha não tem a vontade individual de contar, se vê obrigada a testemunhar, como é o caso de Podchlebnik. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ccl7LOOoqe4>, acessado em: 17 de junho de 2019. Outro exemplo aparece em *Mulheres para o abatedouro*, de Primo Levi. Ao descrever a condição feminina nos campos de concentração a partir dos testemunhos de mulheres, ele conta: “Todas as testemunhas preferiram logo o silêncio. Lidia fala disso explicitamente na última página de seu depoimento: hesitava contar, sua experiência era desumana demais para ser aceita por um ouvinte normal, ela temia que não acreditassem, sentia em torno de si a ‘muralha’ da incompreensão ou da piedade fácil.” (LEVI, 2016, p. 71)

ainda que Levi não só experimentou esse sentimento, como, tentou a todo custo se livrar dele. (AGAMBEN, 2008) Tentou a todo custo buscar uma justificativa, que não fosse a sorte, para a sobrevivência. A tentativa de se convencer que “ninguém morreu em meu lugar” parece vã diante das memórias operadas pelo campo. A noção da vergonha aparece também em uma das passagens já citadas anteriormente: “A nós coube (*não por virtude nossa*⁸) viver uma experiência fundamental e aprender algumas coisas sobre o Homem que consideramos necessário divulgar” (LEVI, 2015, p. 135 – 136) Isto é, a nós, sobreviventes, não por mérito ou escolha, coube testemunhar, como se o testemunho fosse quase compulsório, diante dos que se foram. É nesse sentido que a vergonha produz o dever moral de testemunhar.

Abro um parêntese nesse ponto do texto para me referir, rapidamente, a vergonha dos algozes. Levi também menciona uma culpa coletiva, que deveria ser experimentada pelos alemães. Para ele, é preciso responder em primeira pessoa pelos crimes, senão todo vestígio de civilização desapareceria. (AGAMBEN, 2008. p. 101) Levi entende que quase todos os alemães deveriam assumir uma culpa coletiva. Ele atribui essa rejeição da culpa à covardia de não falar a respeito do que viram. Uma boa explicação para entender a rejeição dos alemães é explicar que eles não experimentaram a vergonha do exército russo ao se deparar com o cenário do campo aniquilado.

Uma imagem, ou uma cena que Agamben apresenta é capaz de ilustrar o comentário de Levi sobre a culpa dos alemães: o depoimento à Guita Sereny, de Fritz Stangl, comandante do campo de extermínio de Treblinka, que encaminhou milhares de homens para o gás. Stangl começa seu discurso sugerindo que sua consciência está limpa, e “que nunca fez mal a ninguém.” Depois de um momento de silêncio ele diz:

“Mas eu estava ali.” – disse depois, em tom de resignação, curiosamente seco e cansado. Precisara de quase meia hora para pronunciar essas poucas frases. “E por isso, sim...” – disse no final, muito pacatamente – “na verdade, compartilho a culpa... porque minha culpa... a minha culpa... só agora nessas conversas... agora que falei... agora que pela primeira vez eu disse tudo...” E parou. Havia pronunciado as palavras “a minha culpa”: mais que palavras, porém, houve um afrouxar-se do rosto, o rosto caído, que denunciava a importância daquela admissão. (SERENY apud AGAMBEN, 2008, p. 104)

Nessa cena é possível entender o que Levi quer dizer com o “testemunho do algoz”. O algoz, diferentemente do sobrevivente, que tem a função moral de falar pelos outros, tem a função de falar por si, assumir a culpa. Dizer “sou culpado” assume, então, um caráter individual, que tem também a função do não esquecimento.

⁸ Grifo próprio.

No que se refere ao sobrevivente, podemos dizer que o que sobrevive é a vergonha. Segundo Agamben, “morrer no lugar do outro” não é sem razão. No campo não se vive ou morre em seu próprio lugar. O sentido da morte é a vergonha.

Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria dessubjetivação, convertendo-se em testemunho do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito. Esse duplo movimento, de subjetivação e de dessubjetivação, é a vergonha. (AGAMBEN, 2008, p. 110)

Podemos sugerir, desse modo, que a identidade individual do sobrevivente é suprimida pela coletiva por intermédio da culpa e da vergonha. O sentimento coletivo de testemunhar surge a partir da ideia de que “outro morre no meu lugar”, ou de que “eu deveria ter intervindo”, por isso (por mim, e pelos que morreram em meu lugar), devo testemunhar. O dever moral do testemunho, surge do sentimento de culpa e vergonha produzido pela lógica do campo: a vergonha é um *algo* que está no limbo da (des)subjetivação⁹, entre um perder-se e possuir-se. (AGAMBEN, 2008)

Podemos concluir, previamente, nessa primeira abordagem acerca do estatuto do testemunho que *testemunhar* é então, assumir uma culpa a si, envergonha-se, (des)subjetivar-se, e tomar a narrativa como um dever moral atribuído pela *memória coletiva*, traduzindo-a numa linguagem literária que dê conta de toda sua complexidade. A (des)subjetivação, quando relacionada ao dever de narrar, constrói, portanto, até aqui, uma forma identitária bem marcada: a testemunha.

2.1 O Mulçumano e a impossibilidade de testemunhar

Sob outra perspectiva, no artigo *Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*, Seligmann-Silva diz, com Laub, que o testemunho só existe sob o colapso de sua impossibilidade, e que, de certo modo, “o holocausto foi um evento sem testemunha”. (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 67) Podemos entender essa análise no mesmo sentido que Agamben e Levi apresentam, de “testemunha integral”, isto é, aquela testemunha que “tocou o fundo” ou que viu a Górgona, e, portanto, está impossibilitada de testemunhar. Ainda nessa esteira, Seligmann-Silva apresenta argumentos utilizados por Agamben para amparar a ideia de um testemunho que se sustenta pela impossibilidade:

Primo Levi também destacou em diversas oportunidades esta impossibilidade do testemunho. Ele afirmava que aqueles que testemunharam foram apenas os que justamente conseguiram se manter a uma certa distância do evento, não foram

⁹ Uso o termo (des)subjetivação, ou (des)identificação, pois o campo de extermínio atua com duas pontas do mesmo fio: ao mesmo tempo que desidentifica ou dessubjetiviza, o homem (retira seus pertences, suas roupas, seus cabelos e sua subjetividade), ele também o identifica com uma marca no braço esquerdo: a marca da matrícula que todos passariam a carregar na vida pós-campo.

totalmente levados por ele como o que ocorreu antes de mais nada com a maioria dos que passaram pelos campos e morreram, mas também com aqueles que eram denominados de *Musulmänner* dentro do jargão do campo, ou seja, aqueles que haviam sido totalmente destruídos em sua capacidade de resistir. Os que ocuparam algum local na hierarquia do campo, quer por conta de suas relações políticas ou por causa de seu conhecimento técnico (o caso do próprio químico Levi), estes puderam testemunhar, mesmo que não de forma integral, já que a distância deles também implicou uma visão atenuada dos fatos. (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 68)

Em certo sentido, Levi nos mostra que mesmo a testemunha *supertis*, deve adquirir um caráter *testis*, de afastamento do evento, assim como na história de Vladek, nos quadrinhos. Isto significa dizer, segundo Levi, que é impossível ser uma testemunha *supertis* em sua totalidade.

Ainda sob a esfera do (in)testemunhável¹⁰, está colocada uma importante identidade que aparece ao longo do texto de Levi: o mulçumano. Embora, ele não defina de forma descritiva o que é um mulçumano, sua imagem nos aparece clara em diversos momentos do texto: *foi* aquele prisioneiro que abandonou qualquer esperança e que tinha sido abandonado pelos companheiros. Em várias passagens analisadas por Agamben, o mulçumano também aparece descrito como “cadáver ambulante”, “homens múmia”, “ser imbecilizado e sem voz”, “mortos-vivos”, “presenças sem rosto”, “larvas”. O mulçumano é aquele que está no limiar entre o homem e o não homem. (AGAMBEN, 2008)

A partir da figura do mulçumano, Agamben analisou o que nomeou “paradoxo de Levi”: o paradoxo está na figura da testemunha integral, o mulçumano, aquele que não podemos ver e aquele que não pode falar. Contrariando Levi, Agamben afirma que as testemunhas não são os mortos, os sobreviventes, os submersos ou os salvos, mas o que habita *entre* eles. Ele argumenta que se o sobrevivente dá testemunho pelo mulçumano, ele traz à tona a impossibilidade de falar. Se, dessa maneira, a testemunha fala pelo mulçumano, isto é, pela impossibilidade de falar, seu testemunho não pode ser negado, tornando-se irrefutável. (AGAMBEN, 2008).

Depois de demonstrar que o “testemunho porta-voz” do mulçumano é irrefutável, dando uma solução provisória ao paradoxo de Levi, Agamben termina *O que resta de Auschwitz*, com uma jogada de mestre. Ele conta que um ano após a morte de Primo Levi, Z.Ryn e S. Klodzinski publicaram o primeiro estudo dedicado ao mulçumano, apresentando 89 testemunhos, “quase todos de ex-deportados de Auschwitz, aos quais havia sido submetido um questionário sobre a origem do termo, sobre as características físicas e psíquicas dos mulçumanos, sobre as circunstâncias que causavam o processo de ‘mulçumanização’”. (AGAMBEN, 2008, p. 163) A partir dessa perspectiva, o mulçumano não só é a testemunha integral, mas fala e dá testemunho,

¹⁰ Uso “(in)testemunhável”, no mesmo sentido de “(des)identificação”, como um termo que atua sob dois polos, mas que não se insere em nenhum deles, que está *entre* essas categorias.

não através do outro, mas em primeira pessoa. Agamben encerra o livro “ouvindo” os mulçumanos, a partir de alguns depoimentos coletados no estudo.

Diante disso, o que Agamben propõe é a resolução concreta do paradoxo de Levi. Isto é, se a testemunha integral é o mulçumano que não podia falar, agora pode. Aquele que tocou o fundo, voltou a superfície, e fala por si mesmo, sem precisar de porta voz, como uma testemunha integral. Mas acredito ser possível dizer que o paradoxo de Levi nunca existiu. Há uma *cena* que pode sustentar essa leitura. Nos parece importante e curioso notar ao longo do texto como Primo Levi não se reconhece enquanto “mulçumano”. Esse reconhecimento é, sempre por ele negado, mesmo que reafirmado pelos outros, como na seguinte passagem, quando Levi espera para fazer uma prova de química na intenção de trabalhar no laboratório:

Alex [*o Kapo*] chega. Eu sou químico; que tenho a ver com ele? Planta-se na minha frente, ajeita rudemente a gola do meu casaco, tira-me o boné, recoloca-o, logo dá um passo atrás, observa o resultado com ar de desgosto, vira-me as costas resmungando: - Was für Muselmann Zugabg! (Olhem quem está aí! Um “mulçumano”) (LEVI, 1988, p. 154)

A identidade de “mulçumano” não é por ele “absorvida”, como quando ele se reconhece como prisioneiro. A “mera” passagem pela denominação do outro que o reconhece como mulçumano, nem é por ele analisada. Sua narrativa segue. Não é nem expressamente afirmada, nem negada a identidade de mulçumano, como se o próprio silêncio o colocasse nesse “lugar” do limiar entre homem e não homem, confirmando assim, no silêncio, no espaço do (in)testemunhável, sua identidade “mulçumana”.

A partir dessa cena, onde o silêncio de Levi o identifica como mulçumano, não seria ele mesmo, a partir de suas análises, mas sem se dar conta disso, uma testemunha integral, um mulçumano? Se respondermos afirmativamente a essa questão, isso significaria dizer que Levi foi um mulçumano do campo, alguém que “tocou o fundo”, que “viu a Górgona”, mas que ainda assim, foi capaz de testemunhar, não pela impossibilidade de “narrar o inenarrável”, mas porque o mulçumano é, por excelência, a testemunha integral. Dessa forma, o testemunho não é possível a partir de uma impossibilidade, mas porque ele se sustenta inteiramente em uma forma *supertis*, que pode ou não apelar à *testis*.

2.1.1 Narrar e Testemunhar

Surge, contudo, uma questão interessante da relação entre testemunho e literatura. É fácil entender que a literatura exerce uma função narrativa do discurso, que, em certa medida conflita e complementa a ideia de testemunhar, responsável por contar um fato, um evento, ou um trauma, como já vimos a partir de Seligmann-Silva. Como conciliar, então, a narrativa e o

testemunho? Isto é, *qual a diferença entre narrar e testemunhar?* Seria possível afirmar que a obra de Levi soluciona o encontro entre a narrativa e o testemunho?

Mantendo como metodologia a análise da obra a partir dela mesma, isto é, analisar Levi a partir de Levi, algumas passagens de *É isto um Homem?* parecem resolver esse impasse. Para executar esse exame, buscarei mostrar algumas passagens do texto, onde a escrita de Levi coloca e resolve essa questão.

Na primeira passagem, Levi descreve suas noites no campo, e *mostra* seu “sonho de narração”:

Aquí está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da dura cama, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz e logo mandou que eu me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. (LEVI, 1988, p. 85)

Essa é a primeira descrição que Levi faz do *sonho*¹¹ de narrar sua experiência do campo. Sem ainda nomeá-lo “sonho de narração”, Levi nos mostra sua vontade de contar ao mundo fora do campo como se vive no limbo do extermínio. Pode-se dizer que essa vontade de contar aos outros é que o reintegra a sua própria subjetividade em meio a (des)identificação de cada dia.

Logo após essa descrição, Primo Levi conversa sobre o sonho com Alberto, seu fiel amigo, também italiano:

recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos. Por quê? Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam? (LEVI, 1988, p. 86)

A produção do ser humano aniquilado não se dá apenas na dimensão corporal dos prisioneiros, ela também se instala na *alma* (como diria Levi), no sonho e na vontade de cada um. A vontade de narrar, não é apenas individual. Ela também se dá na dimensão coletiva do campo. A pergunta que encerra a narrativa é respondida por ela mesma: “porque os outros não escutam?” Diante da narrativa do sonho, Levi parece respondê-la: porque os outros estão no mundo, fora do campo. Nesse sentido, o campo pode ser entendido também como um *espaço* de distanciamento e silenciamento do mundo, em que todos os prisioneiros, até mesmo os que não testemunharam, experimentaram uma narrativa interna do horror que não ecoa em nenhum

¹¹ Sonho nesta análise tem dois sentidos: o de sonhar, isto é, alguém que dorme e imagina no período do sono, e o de ter vontade de, como alguém que tem vontade de contar.

lugar fora dos muros do campo. A narrativa silenciosa dos prisioneiros ecoa uns nos outros. É somente no momento da libertação, quando os prisioneiros “voltam” a ser homens - sob a perspectiva de Levi -, que o mundo conhece Auschwitz, na vergonha do olhar do exército russo, é só aí que “o mundo” passa a “*escutar*” o campo.

Essa narrativa interna que se consolida nos sonhos dos prisioneiros, é o que Levi chama de “sonho de narração” e aparece como peça chave para compreender a questão entre narrativa e testemunho.

O sonho de Tântalo e o sonho da narração inserem-se num contexto de imagens mais confusas: o sofrimento do dia, feito de fome, pancadas, frio, cansaço, medo e promiscuidade, transforma-se, à noite, em pesadelos disformes de inaudita violência, como, na vida livre, só acontecem nas noites de febre. (LEVI, 1988, p. 88)

Diante desse “Sonho de narração”, é possível pensar: *Qual é, então, a diferença entre narrar e testemunhar?* Narrar é, grosso modo, contar uma história. Testemunhar, por sua vez, na visão de Levi, tem vários sentidos: “é um dever para com os companheiros que não voltaram” (LEVI, 2015, p. 135 – 136), “uma tarefa que confere sentido a nossa sobrevivência” (LEVI, 2015, p. 143), é aquilo que “conferiu uma finalidade à minha vida: a de dar testemunho, para que nada semelhante volte a acontecer.” (LEVI, 2015, p.153). Ainda nas palavras de Levi:

Nós, sobreviventes, somos testemunhas, e toda testemunha deve responder (também segundo a lei) com a verdade e de maneira completa: mas para nós esse é também um dever moral, porque nossas fileiras, que sempre foram exíguas, estão se reduzindo ainda mais. (LEVI, 2015, p.159)

Diante disso, o sonho de narração parece ser o sonho do testemunho. A narrativa testemunhal adquire um caráter moral, carrega novos elementos, a vergonha e a culpa. Em certo sentido, todo testemunho é uma narrativa, mas nem toda narrativa é um testemunho. Seria então, o testemunho, uma narrativa pós libertação, a história de uma *experiência*? Esse “novo elemento” que configura a narrativa é, além a vergonha de ter sobrevivido, a libertação? A libertação é “algo”, ou dever moral que reordena e dá sentido à vida do sobrevivente? Falar pelo outro adquire o peso não só de contar, mas também de *mostrar*. Não é possível narrar uma experiência não vivida, mas é possível testemunhar algo que se viu, e viveu. Nesse sentido, falar pelo outro significa dizer o que “eu” vivi e o que vi que “os outros” viveram: O testemunho é então aquela narrativa, ao mesmo tempo, *supertis* e *testis*.

A ideia de testemunho para Levi, só aparece quando *sobreviver* adquire um caráter de obrigação moral, de falar pelo outro. É nesse sentido que a narrativa não pode ser testemunho, mas que, obrigatoriamente, todo testemunho é uma narrativa. Isto é, testemunhar é também, narrar, mas não só, porque adquire um caráter funcional: de reordenamento da vida pós libertação.

Mas há ainda, no ato de testemunhar, outra característica interessante. Além do compromisso para com os que não voltaram, existe, além da necessidade de contar “ao outro”, de resgatar o sobrevivente do campo, de romper a fronteira entre o campo de concentração e o mundo, um novo *sentido* para além da coletividade: o “desejo de renascer”. Podemos dizer, com Seligmann-Silva, que se trata da busca do sobrevivente pela escuta do “outro”, visando a construção de um mundo menos fronteiro, na intenção de que o horror não volte a acontecer. (SELIGMANN-SILVA, 2008) Esse é o *projeto de memória* do testemunho.

2.1.2 Testemunhar: narrar para a justiça

De volta à investigação do estatuto do testemunho a partir de Levi, é possível notar que há também um elemento que ainda não foi discutido e que aparece nos textos (já citados anteriormente, e retomo aqui): a lei. “toda testemunha deve responder (*também segundo a lei*¹²) com a verdade e de maneira completa” (LEVI, 2015, p.159)

Se, antes de ter de responder a lei, o testemunho já tinha um caráter moral, esse novo elemento, a justiça, impulsiona a narrativa a um outro sentido, como vemos a partir das análises de Saunders (2008) e Derrida (2005). No caso apresentado por Rebecca Saunders, a respeito da Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, o testemunho tinha (além de compreender os fatos ocorridos, característica própria do testemunho como *testis*) como objetivo possibilitar a restauração do tecido social e restituir às vítimas sua dignidade. Vemos aí senão uma semelhança, uma aproximação, com o “*sentido* de testemunhar” de Primo Levi. Restaurar o tecido social não seria construir uma “identidade nacional” que rememora a catástrofe no sentido de superá-la? Essa noção se assemelha ou se relaciona à noção moral que Levi atribui ao testemunho, ou seja, falar pelos mortos? Falar pelos mortos não confere às testemunhas uma identidade coletiva que tem como função rememorar?

Guardando as várias ressalvas entre o cenário da Shoá e do *apartheid*¹³, talvez exista uma simetria fundamental nos processos de testemunho entre as vítimas da Shoá e as vítimas da África do Sul. A função de rememorar o trauma aparece nos dois processos, contudo, a ideia de superação não está implícita na Shoá como aparece no *apartheid*. A ideia de “restaurar o

¹² Grifo próprio

¹³ Quando propomos um comparativo do papel da justiça entre o caso de Primo Levi e o da Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, é preciso ter em mente as enormes diferenças entre um e outro. A Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, ocorrida em 2001, apresenta um contexto político, social e histórico totalmente diverso do contexto de justiça em que Primo Levi se encontrava em 1945 e nos anos posteriores. Contudo, algumas aproximações e distanciamentos podem ser feitos a partir da relação entre justiça e testemunho. Embora o abismo político, temporal e social seja enorme entre esses dois casos, algumas práticas de justiça permanecem as mesmas, e podem apresentar consequências muito dispares, como veremos

tecido social” é própria das políticas mais recentes de reparação sobre violações de Direitos Humanos.

Vale dizer que no mesmo ano do fim da Segunda Guerra, 1945, foi criada, em 24 de outubro a Organização das Nações Unidas (ONU), como resultado das conferências de paz pós-Segunda Guerra. A ONU foi a segunda tentativa de criar uma união entre as nações para estabelecer relações amistosas. A primeira tentativa ocorreu após o fim da Primeira Guerra, com a formação da Liga das Nações, que fracassou em seus objetivos. Apenas três anos, em 1948, depois foi publicada a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, na intenção de construir novos alicerces ideológicos para o mundo, promover negociações sobre conflitos internacionais para evitar a guerra e promover a paz e a democracia, fortalecendo os Direitos Humanos. A Declaração serviu como base para tratados e políticas públicas.

É possível dizer que tanto a criação da ONU, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos foram motivados pelas atrocidades cometidas ao longo da Segunda Guerra, assim como o tribunal de Nuremberg, ocorrido na Alemanha, que durou 315 dias (de novembro de 1945 a outubro de 1946), para julgar o alto escalão nazista por crimes de guerra contra a humanidade.

Mesmo com toda a mobilização da ONU e do tribunal de Nuremberg, uma das primeiras políticas de reparação só foi implementada entre 1988 e 1989, como um marco político na história. O *Esboço dos Princípios Básicos e Diretrizes sobre o Direito à Reparação e Princípios Básicos e Diretrizes sobre o Direito à Reparação para Vítimas de Violação dos Direitos Humanos Internacionais e do Direito Humanitário*, que surgiu de um trabalho prévio de uma subcomissão da ONU para *Prevenção da Discriminação e Proteção as Minorias*, que tentava esboçar um conjunto de princípios básicos e diretrizes para reparações jurídicas relativas às graves violações de direitos humanos. Somado a esse primeiro esboço, surgiu um segundo, de princípios básicos e diretrizes sobre o direito à reparação. (SARKIN, 2004) Esses foram os primeiros passos para a construção de uma política específica de reparação que seria recomendada pela ONU em diversos países vítimas de catástrofes.

Vale dizer que a Shoá foi o que marcou a implementação dessas políticas e acordos. Por ser a primeira catástrofe que liderou esse tipo de política pública, ela não compartilhou dos efeitos que surgiram depois, em outros eventos. O ponto que pretendo defender é: a restauração de um tecido social deriva-se de um conjunto de políticas internacionais que *sugerem* formas de lidar com graves violações dos direitos humanos. Desse modo, “restaurar o tecido social” é fruto não de um sentimento compartilhado das vítimas, mas de uma política aplicada ao sentimento da catástrofe que busca *reparar* uma identidade nacional e *superar* o trauma. A

forma com que as vítimas lidam com o sofrimento é pautada diretamente por uma política institucional. No caso das testemunhas da Segunda Guerra, as políticas públicas foram posteriores ao testemunho, que fez com que as políticas fossem pensadas a partir das narrativas e não o contrário. Nesse contexto, sentimento de restaurar ou reparar a sociedade, ou a nação, não estavam presentes antes das políticas públicas, eles foram produzidos posteriormente, com o conjunto de acordos políticos e institucionais. O sentimento de lembrar adquiriu outro sentido: o de se fazer ouvir, como o único propósito de obter escuta, tornar público o horror e lembrar para que nunca se repita, sem uma função outra de *restauração*.

Diante disso, tentarei entender as resoluções e os problemas causados por essas políticas. Seria quase uma irresponsabilidade não reconhecer que a instauração das políticas de reparação são um avanço e um marco na política internacional, porque reconhecem e tornam público uma série de crimes graves contra os direitos humanos, como bem entende Rebecca Saunders:

Se quisermos superar o passado e construir uma unidade e reconciliação nacionais, devemos assegurar que aqueles cujos direitos têm sido violados sejam reconhecidos por meio do acesso a formas de indenização e reabilitação. Embora tais medidas nunca poderão devolver a vida aos mortos, tampouco compensar adequadamente as vítimas por sua dor e sofrimento, estas medidas podem e devem representar uma melhora na qualidade de vida das vítimas de violações de direitos humanos, e/ou seus dependentes [...] Sem ter acesso a medidas de indenização e recuperação adequadas, não há que se falar em reabilitação e reconciliação. (TRC Report Apud SAUNDERS, 2008, p. 65)

Por outro lado, a forma como essas políticas vem sendo implementadas são um tanto quanto, por falta de um termo melhor, estranhas. Um dos principais problemas que esse tipo de política instaura é o da linguagem.

Em uma análise acerca da linguagem dos direitos humanos, Saunders mostra que, embora a proposta da linguagem dos Direitos Humanos implementada por essas políticas internacionais visasse solucionar o sofrimento das vítimas, seus efeitos foram contrários. Para que o testemunho exerça função terapêutica é preciso escuta. Na visão da autora, a instituição que deveria escutar solidariamente aos testemunhos, produziu ainda mais violações. Ela conta que os depoimentos foram submetidos a uma tradução para a linguagem de direitos humanos, também passaram por seleções e transformações, e que apenas “casos emblemáticos” (aproximadamente 8%) foram escolhidos para audiência pública. Somente alguns pedidos foram qualificados pelo Comitê sobre Violações de Direitos Humanos para serem encaminhado ao Comitê de Indenizações. O relatório final continha extratos de depoimentos que especificavam espécies particulares de violação. As consequências dessa série de violações dos

depoimentos deixaram sequelas. A maioria dos depoimentos não foi divulgada publicamente¹⁴, experiências individuais foram repartidas como fragmentos de provas, retiradas de suas particularidades e rearticuladas dentro da linguagem jurídica dos direitos humanos (SAUNDERS, 2008).

Essa maneira de “recolher” os depoimentos de vítimas não foi novidade no espaço jurídico. Em *Questionário para o processo Bosshammer*, as perguntas feitas às testemunhas buscavam também respostas bastante objetivas:

Porque foi preso?/ Para onde foi transportado até sua prisão?/ Como o senhor e seus companheiros de desventura foram tratados?/ Antes de sua deportação, soube que os judeus deportados eram ameaçados de morte, ou pelo menos assim temia?/ Relate, por favor, as circunstâncias precisas de sua viagem a Auschwitz (trem de passageiros – trem de carga, quantas pessoas ocupavam o vagão, fornecimento de refeições, por exemplo, comida e bebida quentes antes e durante a viagem, possibilidade de descer durante uma parada, mortandade durante a viagem, etc.) (LEVI, 2015)

Cabe aqui também uma sucinta reflexão: Não existe, curiosamente, uma analogia entre esses questionários e a triagem operada pelos nazistas quando da chegada no campo: “Idade? São ou doente? – e, conforme a resposta, indicavam duas direções diferentes.” (LEVI, 1988, p. 21)

Essa forma de abordar as vítimas aparece, do mesmo modo, na análise de Saunders:

O depoimento das vítimas era, com frequência, repleto de detalhes que, a partir de uma perspectiva forense, não possuíam relevância alguma – embora fossem do ponto de vista da psique e da memória altamente significativos: que sopa uma mulher estava cozinhando quando a polícia bateu a sua porta, o momento em que ela suspeitou que algo estava errado, o que o seu filho estava vestindo na última vez em que ela o viu. Por vezes, as vítimas deixavam transparecer a sua angústia, hesitando durante o depoimento justamente no ponto onde a memória falha: “eles puseram fogo no corpo do meu marido depois de assassiná-lo;” “eu vi a polícia levar o intestino do meu filho para a ambulância”. Por vezes, o depoimento versa sobre o medo do desconhecido ou do sentimento de perda: “De que forma ele foi morto?”; “Onde está o corpo?”. Quando os depoimentos, de fato, traziam ao conhecimento da TRC algum novo elemento, tratava-se em grande medida de uma reformulação factual do passado e não de argumentos éticos; recortes bem diferentes da linguagem de direitos humanos hoje positivada; reformulações fragmentadas e elípticas, repletas de memórias, percepções, opiniões e emoções incômodas, via de regra, suprimidas pela racionalidade jurídica. (SAUNDERS, 2008, p. 54)

Essa forma de entrevista ignora nuances do discurso bastante delicadas e importantes às vítimas, e buscam compreender “os fatos”, no sentido da testemunha terceira (*testis*) eliminando qualquer traço da identidade da testemunha *supertis*, tornando a “vítima”, uma “testemunha ocular” dos *fatos* ocorridos. Essas práticas da justiça ficam claras em ambos os testemunhos: os de Primo Levi, e os das vítimas do *apartheid*.

¹⁴ Os depoimentos foram usados para “educar” uma nova sociedade, como um ritual de catarse para reabilitar o passado, na intenção de funcionar como uma terapia para toda nação, uma espécie de “vitrine emocional”

Embora a forma de entrevistar as testemunhas de ambos os casos seja fria e quase doentia, há um elemento presente que agrava a situação das políticas de reparação: a restauração. Como conciliar a tentativa de restauração, ou reabilitação iniciando a escuta violentamente? No caso das vítimas da Shoá, a noção de reparar socialmente, não estava prevista, como no caso do *apartheid*. Isso se deve ao fato de que a Shoá foi o primeiro evento atendido por essas políticas, e não havia como prever seus desdobramentos, o intuito era punir os culpados e instaurar acordos de paz. No que se refere a TRC, se de antemão pretendemos restaurar as vítimas a partir de seus depoimentos, porque então, violá-los em nome de uma restauração coletiva? A restauração coletiva que parte do estado parece não só ineficaz, como artificial. Isto é, mesmo que as vítimas do Shoá não quisessem restaurar coletivamente a sociedade como um todo, seus testemunhos criaram uma “rede identitária de sobreviventes”, pessoas que compartilham do trauma e do horror, e que testemunham a partir de uma função moral de falar pelos outros e de reestabelecer suas próprias vidas (agora com esse sentimento compartilhado entre os “sobreviventes”).

Derrida, ao analisar também o caso da TRC da África do Sul, pensa o problema do ponto de vista do perdão. O autor cita os discursos de Nelson Mandela para entender de que modo o perdão se insere na lógica restaurativa. Em determinado momento do texto, ele conta a história de uma mulher negra que teve o marido sequestrado e morto e foi convidada a escutar o testemunho do assassino. Perguntam a mulher se ela está disposta a perdoá-lo. E ela diz: “Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio]. Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio]. Somente eu posso perdoar. [Silêncio]. E não estou disposta a perdoar.” (DERRIDA, 2005, p. 75). Derrida faz algumas ressalvas à língua, que foi traduzida algumas vezes (do dialeto da mulher, para o francês e para o inglês), sobre o que quer dizer o termo “perdoar”. Contudo, ele afirma que ninguém pode ter acesso a seu sofrimento em seu lugar, isto é, ela não confia seu perdão a nenhum governo ou comissão. O que Derrida defende é que:

ela significa assim que o perdão está fora da alçada de qualquer instituição: o perdão não tem nenhuma comensurabilidade, nenhuma analogia, nenhuma afinidade possível com um dispositivo jurídico ou político. A ordem do perdão transcende todo direito e todo poder político, toda comissão e todo governo. Ela se deixa traduzir, transportar, transpor na língua do direito e do poder. É da competência da pura singularidade da vítima, unicamente de sua solidão infinita. (DERRIDA, 2005, p. 75)

A partir da leitura derridiana, entendemos então, que o perdão (que deveria exercer uma função relacionada a superação), não o faz, de nenhum modo e em nenhum caso. A ilusão da restauração do tecido social numa dimensão coletiva de testemunho é apenas isso: uma ilusão. Não é possível perdoar coletivamente, e não é possível reparar uma nação.

Tendo apresentado o problema da linguagem no testemunho, Derrida levanta outra questão também analisada por Saunders: o testemunho do algoz. Quando a mulher é chamada a ouvir o testemunho do assassino de seu marido, pode-se entender que aí está colocado também um problema. Saunders entende que violadores também se apropriam do discurso testemunhal fazendo com que as experiências individuais das vítimas fossem sacrificadas em nome da “reabilitação coletiva”. (SAUNDERS, 2008)

O diagnóstico feito por Saunders e Derrida no contexto da África do Sul, não vale no contexto da Shoá. Nos casos das testemunhas de Auschwitz, a linguagem das vítimas não era apropriada pelos violadores, justamente porque o “campo” possuía uma dinâmica, e, portanto, uma linguagem muito própria, a qual os algozes não acessavam: a falta de noção temporal, as relações entre os prisioneiros, a fome, o frio, o trabalho, as seleções e a desumanização. É impossível, mesmo aos algozes, se apropriar de uma linguagem vivida, uma linguagem que cala e que ao mesmo tempo “confere um sentido a nossa sobrevivência”. Portanto, mesmo sob a lógica da linguagem dos direitos humanos, as testemunhas de Auschwitz preservam uma linguagem própria e inapropriável por qualquer um que não seja uma “testemunha”.

Vimos anteriormente, de maneira rápida, o testemunho do algoz. Gostaria agora de me deter mais calmamente a esse assunto.

2.1.3 A vergonha dos algozes

O testemunho do algoz no contexto da Shoá se diferencia da TRC, porque há um elemento criado pelo campo de concentração: a massiva doutrinação nazista, capaz de transformar o afeto. Bethania Assy, em sua tese de doutorado sobre Hannah Arendt, mostra como o conceito de banalidade do mal pode explicar esse fenômeno. Arendt usa Eichmann como uma metáfora do mal. Segundo ela, é impossível explicar a estrutura fenomênica do mal da Alemanha nazista. (ASSY, 2015). Essa leitura parece entrar em conflito com uma leitura feita por Agamben.

Uma das propostas de análise do testemunho se debruça sobre o *indizível* no testemunho, um algo “inenarrável”, uma lacuna, sob a qual nenhum testemunho pode se dedicar, como se diante do horror, houvesse a *falta* de algum elemento, que escapa ao narrador e ao ouvinte. Relativa à dimensão do indizível, Giorgio Agamben faz uma análise dentro dos campos de concentração e reflete, “mas porque indizível? Por que atribuir ao extermínio o prestígio da mística?” (AGAMBEN, 2008, p. 41) A partir disso, o autor analisa como o termo “indizível” aparece na mística. Segundo ele, a incompreensibilidade de Deus é caracterizada como

“indizível” (*arrhetos*), “inenarrável” (*anekdiégetos*) e “indescritível” (*anepigrapto*s). É através desses termos que Deus é glorificado e adorado. No sentido místico, portanto, a falta é, ela mesma, uma divinização de algo inatingível, inalcançável e, portanto, indizível. O silêncio se encontra com esse elemento inenarrável, e tornando-o uma divindade.

Diante disso, ele afirma:

Dizer que Auschwitz é ‘indizível’ ou ‘incompreensível’ equivale a *euphemein*, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para sua glória. Nós, pelo contrário, ‘não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável’. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós. (AGAMBEN, 2008, p. 42)

Dizer que é impossível explicar o mal no contexto da Alemanha nazista não seria, portanto, atribuir um caráter divino ao mal ou ao horror? A partir dessa questão, podemos entender o que Arendt faz como uma perversão à esse caráter divino do mal: Ela banaliza o mal a partir de suas raízes. Sua saída é conectar o problema do mal à faculdade de pensar. É em *Eichmann em Jerusalém* que Arendt cunha o termo “banalidade do mal”. Ao acompanhar todo o julgamento do algoz, a autora percebe os traços superficiais que o réu apresenta. Sua percepção é de que Eichmann “era um homem comum, possuidor de uma superficialidade e de uma mediocridade transparentes”, e incapaz de perceber o mal por ele cometido. (ASSY, 2015, p.7) Continha também traços da “trivialidade de um indivíduo que se envaideceu de ser o sujeito do interrogatório mais longo que se conhecera na história até aquele momento, como se esse fato lhe desse a sensação de ser um “eleito”, portador de um “sentido elevado”. (ASSY, A2015, p.7)

Por diversas vezes, Eichmann repetia que “minha honra é minha lealdade” (ASSY, 2015), e que estava sempre “coberto” por ordens. Essa ideia de uma ordem que nunca parte de um indivíduo, mas de uma “lei”, que não tem rosto, pode parecer reinserir a questão no contexto da divinização do mal, recolocar a questão no sentido místico. Mas por razões, evidentemente, políticas e não fenomenológicas, a coisa certa a fazer é concordar com Agamben: atribuir ao mal uma divindade parece fortalecer o testemunho dos algozes, que seguem uma “ordem” sem identidade aparente.

A leitura que Arendt parece fazer, é contrária a Agamben. Contudo, parece possível perverter também sua leitura. No intuito de investigar o problema do mal, Arendt apela às faculdades humanas: a banalidade do mal repousa na incapacidade de pensar criticamente. “Eichmann tornou-se o protagonista de uma experiência aparentemente ordinária, a ausência

de pensamento crítico.” (ASSY, 2015, p. 8) Nesse sentido, o mal não é algo divino: é o oposto, é a ausência de pensamento, o vazio, o nada.

A linguagem do testemunho do algoz também foi responsável por levar Arendt a compreender o problema do mal. Se, no caso da TRC, Saunders e Derrida mostram que o algoz se apropria da linguagem das vítimas, no caso da Shoá, isso não ocorre, porque os algozes desenvolveram um tipo de linguagem própria, codificada pela lógica nazista.

Segundo Arendt, o nível de desconexão entre linguagem burocrática e realidade era tamanho que dava a impressão de que os eventos estavam acontecendo numa “realidade” diferente para Eichmann; parecia não ter certeza do que realmente havia acontecido. [...] Recorria constantemente a frases feitas, baseadas na lógica da auto explicação. O descompasso entre o uso recorrente de frases de efeito e o curso da realidade alcançou tal proporção que Eichmann afirmaria que “acontecendo novamente”, o modelo inglês de campo de concentração deveria ser utilizado. (ASSY, 2015, p. 8)

A falta de capacidade de julgar não é da ordem mística, porque está inserida na lógica do campo. Assim como os prisioneiros, os oficiais SS também sofrem uma (des)identificação, com a diferença que, deles é retirada toda capacidade de afeto e de humanização, de olhar do ponto de vista do outro. Os algozes, portanto, não são capazes de sentir a *vergonha* ou a *culpa*.

Através de Reuben Garner, Assy explica que um dos aspectos que corroboraram com o nazismo foi a massiva doutrinação capaz de suprimir os sentimentos pessoais e aceitar a ideologia nazista sem questioná-la.¹⁵

Eichmann, um cidadão temente à lei, raciocinava sempre dentro dos restritos limites das normas e dos decretos, atitude que acabou por nublar os aspectos de virtudes e vícios de uma obediência cega, ou a chamada obediência de cadáver (*Kadavergehorsam*), como o próprio Eichmann costumava mencionar com orgulho. (ASSY, 2015, p. 8)

Para o algoz da Shoá, portanto, não há vergonha. O sujeito que é desprovido da capacidade de pensar, como Arendt bem define Eichmann, também não é capaz de envergonhar-se. Se ele não entende a dimensão (des)identificadora do campo, não entende seu papel na destruição humana. Portanto, o algoz é desprovido da vergonha, porque se esconde atrás da “ordem” ou da “lei” e da linguagem codificada nazista, onde a expressão assassinato é substituída por “conceder uma morte misericordiosa”, e as deportações eram chamadas de “mudanças de domicílio”. (ASSY, 2015, p.9)

¹⁵ À título de curiosidade, há um curta metragem produzido pela Disney sobre o tema. *Educação para a morte: a criação de um nazista*, adaptado do livro de George Zimmer. Disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/x22n872> (Acessado em: 21 de junho de 2019)

2.2 Analisando Primo Levi: O cenário e o tempo do prisioneiro

No intuito de compreender mais profundamente a narrativa de Primo Levi, pretendo agora investigar alguns elementos contidos no texto que considero de extrema importância para a análise em curso.

A narrativa (literária) de Levi contém traços sutis de elementos que se entrelaçam e se confundem ao longo da história contada. São esses elementos que pretendo analisar. O primeiro, aquele que sustenta toda a narrativa é o que chamei aqui de “cenário”.

Primo Levi inicia sua narrativa contando sua jornada até o campo de concentração. No dia 13 de dezembro de 1943¹⁶, aos 24 anos, foi detido pela milícia fascista. Na ocasião de sua detenção, vários interrogatórios foram feitos, e Levi declarou-se como “cidadão italiano de raça judia”. Em fins de janeiro de 1944, Levi, como judeu, foi levado a Fóssoli, um grande campo de concentração para “pessoas não gratas ao governo fascista republicano”. Nos primeiros dias, eram 150 pessoas. Algumas semanas depois, eram 600. No dia 20 de fevereiro, os alemães inspecionaram meticulosamente o campo de concentração de Fóssoli, e na manhã do dia 21, os prisioneiros foram informados que os judeus seriam levados no dia seguinte pelas tropas SS, não se sabia para onde. “A ordem era preparar-se para uma viagem de 15 dias”. (LEVI, 1988, p. 13).

Antes de partir para a viagem de 15 dias, Primo descreve o cenário da noite antes da partida:

A noite chegou, e todos compreenderam que olhos humanos não deveriam assistir, nem sobreviver a uma noite dessas. Nenhum dos guardas, italianos ou alemães, animou-se a vir até nós para ver o que fazem os homens quando sabem que vão morrer. Cada um se despediu da vida da maneira que lhe era mais convincente. Uns rezaram, outros se embebedaram; mergulharam alguns em nefanda, derradeira paixão. As mães, porém, ficaram acordadas para preparar com esmero as provisões para a viagem, deram banho nas crianças, arrumaram as malas, e, ao alvorecer, o arame farpado estava cheio de roupinhas penduradas para secar. Elas não esqueceram as fraldas, os brinquedos, os travesseiros, nem todas as pequenas coisas necessárias às crianças e que as mães conhecem tão bem. Será que você não faria o mesmo? Se estivessem para ser mortos, amanhã, junto com seus filhos, será que hoje não lhes dariam de comer? (LEVI, 1988, p. 15)

Compreender o cenário descrito por Levi, é, não só necessário, mas também interessante para pensar como a *imagem* do campo se entrelaça ao tempo. Antes da viagem, o cenário ainda é familiar. A atitude maternal é conhecida, habitual. Mesmo perto da morte, ainda há algo de natural, familiar e habitual no cenário do campo.

¹⁶ Sublinho algumas passagens para *mostrar* a marca temporal presente na narrativa de Primo Levi.

No dia seguinte, as tropas SS fazem a chamada, e conferem-se os números: 650. Tudo estava em ordem, segundo as SS. Apresenta-se então, um novo cenário: Eram 12 vagões para 650 “peças”. No vagão de Levi, 45, mas era um vagão pequeno. Tudo aquilo sobre o que tinham ouvido falar, agora era realidade: “vagões de carga, trancados por fora, e, dentro, homens, mulheres e crianças socados sem piedade, como mercadoria barata, a caminho do nada, morro abaixo, para o *fundo*.” (LEVI, 1988, p. 17) Ainda fazem parte do cenário: as privações, pancadas, o frio e a sede que durante o trajeto “nos impedia de mergulhar no vazio de um desespero sem fim”. (LEVI, 1988, p. 18)

Dessa vez o cenário não se confunde com o tempo, mas com os sentimentos das “peças” no vagão. Nesse *espaço* do vagão, não há tempo, o que existe é agora um vazio, inacessível pelas privações. O que existe agora é o cenário extremo da fome e do frio que acompanharia dali em diante cada um dos prisioneiros. É essa condição da extrema privação, promovida pelo cenário do vagão que identifica agora os homens: “mísero pó humano”, ou “uma massa humana confusa” (LEVI, 1988, p. 19).

Pela primeira vez então, aparece o nome “Auschwitz”, aquele que agora passaria a ser o cenário constante dos prisioneiros: “As portas foram trancadas imediatamente, mas o trem só partiu a noite. Soubemos com alívio qual era o nosso destino: Auschwitz. Um nome que, para nós, nada significava, mas que deveria corresponder a algum lugar deste mundo.” (LEVI, 1988, p. 18). A partir do quarto dia de viagem, Levi conta que já se sentiam “do outro lado”, e que já não tinham medo, despediam-se da vida. Contudo, o desfecho logo chegou: as portas do vagão se abriram e foi-lhes ordenado desembarcar. Os SS interrogavam rapidamente os prisioneiros: “Idade? São ou doente? – e, conforme a resposta, indicavam duas direções diferentes”. (LEVI, 1988, p. 21). O campo então, pela primeira vez, se apresentou:

Tudo era silêncio, como num aquário e como em certas cenas de sonhos. Teríamos esperado algo mais apocalíptico, mas eles pareciam simples guardas. Isso deixava-nos desconcertados, desarmados. Alguém ousou perguntar pela bagagem; responderam: “Bagagem depois”; outros não queriam separar-se da mulher; responderam: “Depois, de novo juntos”; muitas mães não queriam separar-se dos filhos; responderam: “Está bem, ficar com filho”. Sempre com a pacata segurança de quem apenas cumpre com sua tarefa diária; mas Renzo demorou um instante a mais ao despedir-se de Fancesca, sua noiva, e derrubaram-no com um único soco na cara. Essa também era a tarefa diária.¹⁷ [...] mais tarde, frequentemente adotou-se o sistema de abrir simultaneamente as portas dos dois lados dos vagões, sem aviso algum, nem instruções aos recém-chegados. Entravam no campo, os que casualmente, tinham descido por um lado “certo”; os do outro lado iam para a câmara de gás. (LEVI, 1988, p. 21 - 22)

¹⁷ Nessa passagem também é possível notar o cenário do campo para os algozes, que já analisamos: O campo é apenas mais um trabalho, indicar quem vai para as câmaras de gás ou quem vai para o trabalho é só mais uma tarefa do dia.

É interessante notar que antes da entrada do campo o tempo é um. Ainda é contável, isto é, tem-se consciência das datas. Quando se encontra com o espaço do campo a noção de tempo se esvai. O jogo temporal da narrativa de Levi é tão claro que é quase como se, ao entrar no campo, o prisioneiro entrasse numa outra dimensão de espaço e tempo.

Ao chegar em Auschwitz, Levi se depara com a frase que o assombraria por toda vida: *Arbeit Macht Frei* - O trabalho liberta. Estar em Auschwitz significa estar no fundo. Se deparar com essa frase significa estar no campo. O espaço então se encontra com as privações extremas da viagem, mais um cenário descritivo do lugar cinzento:

sala ampla, nua e fracamente aquecida. Que sede! O leve zumbido da água dos canos da calefação nos enlouquece: faz quatro dias que não bebemos nada. Há uma torneira e, acima, um cartaz: proibido beber, água poluída. Besteira: é obvio que é um deboche. “Eles” sabem que estamos morrendo de sede, botam-nos numa sala, há uma torneira e *Wassertrinken verboten*. Bebo, e convido os companheiros a beber também, mas logo cuspo fora a água: está morna, adocicada, com cheiro de pântano. Isto é o inferno. (LEVI, 1988, p. 25)

Para Levi, o inferno é este cenário: uma sala grande, vazia, fria e a sede diante da água suja. É o lugar onde “o tempo passa, gota a gota.” (LEVI, 1988, p. 26) Essa sala vazia e cinza está fora do mundo, fora do tempo. Já não se tem mais a noção de ontem, hoje e amanhã. O que resta para marcar o tempo é a gota de água que lembra a sede a cada pingo. Esse é, então, o momento da (des)identificação no cenário e no tempo. Os prisioneiros já estão fora do mundo e do tempo. O próximo passo é estarem fora de si mesmos, fora de sua própria subjetividade.

Devemos formar filas de cinco, deixando um espaço de dois metros entre um e outro; a seguir, despir-nos e fazer uma trouxa com nossas roupas conforme critério determinado, as peças de lã de um lado, o resto doutro; tirar os sapatos, com cuidado para que não sejam roubados. [...] Olhamos todos para o intérprete, o intérprete pergunta ao alemão e o alemão continua fumando, olha através dele como se fosse transparente, como se ninguém tivesse falado. [...] e num instante estamos barbeados e tosquiados. Com que cara ridículas ficamos sem cabelos! [...] Por fim, abre-se outra porta; aqui estamos todos, trancados, nus, tosquiados e de pé, com os pés na água, é a sala das duchas. (LEVI, 1988, p. 26 – 27)

Enquanto esperam na sala das duchas, entra um “camarada” que fala com os recém-chegados: explica que estão em Monowitz, perto de Auschwitz, uma região onde vivem alemães e poloneses, e todos os prisioneiros trabalham numa fábrica de borracha de nome Buna, também o nome do campo de concentração. Diz que aos domingos há concertos e jogos de futebol, e que quem trabalha bem recebe bônus que pode trocar por tabaco e sabão. A água não é potável e que todo dia recebem um café de cevada que ninguém toma, visto que a sopa já tem água o suficiente para erradicar a sede.

Quando o prisioneiro antigo sai da sala das duchas, Primo Levi descreve como “cinco minutos divinos” a água fervente que sai das duchas, mas que logo é interrompida pelos barbeiros que ordenam a saída dos recém-chegados para a sala ao lado, onde podem se vestir.

Nesse momento, novamente, Levi se dá conta de sua (des)identidade promovida pelo cenário: “Não há espelhos, mas nossa imagem está aí na nossa frente, refletida em cem rostos pálidos, em cem bonecos sórdidos e miseráveis. Estamos transformados em fantasmas como os que vimos ontem à noite.” (LEVI, 1988, p. 32).

Depois de passar pela sala das duchas, falta ainda uma última etapa para completar a entrada no campo:

nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos. (LEVI, 1988, p. 32)

O que marca agora a completa identificação do prisioneiro no campo de extermínio é a tatuagem no braço esquerdo. Consolida-se o medo de Levi: Primo Levi agora é *Häftling* 174.517. Nesse momento fica claro o duplo sentido da expressão (des)identificação. Estar no “campo de extermínio” é “chegar ao fundo”. (LEVI, 1988).

Uma vez no campo, devidamente (des)identificados, resta agora habituar-se a nova rotina. Tem de se aprender a mostrar o número tatuado para receber a sopa, e são necessárias semanas para se acostumar ao som do número pronunciado em alemão. É preciso aprender que nos barracões, os beliches estão arrumados e é proibido tocá-los. Tudo nesse novo cenário é proibido, porque o campo foi pensado assim, foi criado para privação. (LEVI, 1988)

A narrativa de Levi também dispõe de uma topografia: é um quadrado de 600 metros, fechado com cercas de arame farpado ligadas à corrente de alta tensão. 60 blocos de madeira, onde ficam os dormitórios, uma granja experimental, os barracos das duchas e das latrinas, e outros blocos proibidos aos prisioneiros comuns, destinados aos *Kapos*, proeminentes, chefia de trabalho e moças polonesas. Todos os prisioneiros vestem roupas listradas. A diferença está na categoria dos prisioneiros. Os criminosos levam ao lado do número de matrícula costurado um triângulo verde, os políticos um triângulo vermelho e os judeus, a grande maioria, levam a estrela de David, vermelha e amarela.¹⁸

Ainda na esteira de habituar-se ao campo, podemos perceber como o campo é marcado pela noção de tempo. Isto é, o tempo, nesse lugar onde não há tempo e que habita fora do mundo, é marcado pela rotina e pelas estações:

Infundáveis e insensatos são os rituais obrigatórios: cada dia, de manhã, deve-se arrumar a cama, perfeitamente plana e lisa; passar nos tamancos barrentos a graxa,

¹⁸ Para perceber o “resultado” dessas (des)identificações, há um interessante trabalho recente (ainda em andamento) feito pela artista Marina Amaral, que recupera fotografias de prisioneiros de Auschwitz, onde é possível identificar os uniformes por eles utilizados e essas diversas categorias que os separam. Disponível em: <https://facesofauschwitz.com/>, acessado em 04 de junho de 2019, às 13:15.

patente para isso destinada; raspas das roupas as manchas de barro (as de tinta, gordura e ferragem, pelo contrário são admitidas); à noite, a gente deve submeter-se ao controle dos piolhos e ao da lavagem dos pés; aos sábados, fazer-se barbear e raspar o cabelo, cerzir ou fazer-se cerzir os farrapos; aos domingos, submeter-se ao controle geral da sarna e ao dos botões do casaco, que devem ser cinco. [...] Cada manhã, saímos do campo em formação, dirigidos à fábrica; cada noite, em formação, voltamos. [...] O horário de trabalho varia conforme a estação. Todas as horas de luz são horas de trabalho. [...] Os Häftlinge não podem, de maneira alguma, estar trabalhando nas horas de escuridão, ou quando há cerração fechada. [...] Um domingo a cada dois é dia normal de trabalho, e, nos domingos de folga, em vez de trabalhar na fábrica trabalha-se, em geral, na manutenção do Campo. [...] Esta será, então, a nossa vida. Cada dia¹⁹, conforme o ritmo fixado, *Ausrücken* e *Einrücken*, sair e voltar; trabalhar, dormir e comer; adoecer, sarar ou morrer. (LEVI, 1988, p. 43 – 47)

A noção de tempo pela via do hábito, imposto pelo campo, torna então a preocupação dos prisioneiros imediatistas: do que será a sopa? Vai nevar? Qual o próximo carregamento de carvão? “Todos os dias se parecem um com o outro, e não é fácil contá-los. Há quanto tempo dura, já, este vaivém em parênteses, da estrada de ferro ao galpão?” (LEVI, 1988, p. 57) A preocupação com o tempo distante (passado ou futuro) não tem espaço no cenário da aniquilação do sujeito. O “fundo do poço” apaga passado e futuro, o que resta é o presente. O presente é marcado por três importantes elementos que se cruzam: o cenário cinzento, o tempo fluido e rigoroso, e a identidade dos homens:

Quando a necessidade aperta, aprende-se em breve a apagar da nossa mente o passado e o futuro. Quinze dias depois da chegada, já tenho a fome regular, essa fome crônica que os homens livres desconhecem; que faz sonhar à noite, que fica dentro de cada fragmento de nossos corpos. [...] mesmo meu corpo já não é meu; [...] meu rosto túmido de manhã e chupado a noite; alguns de nós têm a pele amarelada, outros cinzenta; quanto não nos vemos durante três ou quatro dias, custa-nos a reconhecê-los. (LEVI, 1988, p. 48)

A “fome regular” é ao mesmo tempo, cenário, tempo e identidade A fome é o lugar, o campo é a fome, e a fome é o homem. O “rosto túmido de manhã e chupado à noite” compõe uma imagem temporal, identitária e cenográfica. O presente não é, contudo, habitual. O presente é somente o dia de hoje, porque amanhã pode não se reconhecer o colega de trabalho.

Há, contudo, um cenário específico dentro do campo, o Ka-Be, onde o tempo passa diferente. O Ka-Be é a enfermaria. No Ka-Be, não há preocupação com as seleções, nem com a rotina de trabalho diária. Na enfermaria existe a possibilidade se resgatar uma certa consciência e subjetividade: “Quando se trabalha, se sofre, não há tempo de pensar; nossos lares são menos que uma lembrança. Aqui, porém, o tempo é nosso; de beliche para beliche, apesar da proibição, nos visitamos e falamos, falamos.” (LEVI, 1988, p. 77)

Nesse espaço de “descanso e recuperação”, é possível lembrar de casa, os prisioneiros percebem que não se esqueceram de nada, é possível retornar para dentro de si novamente.

¹⁹ Grifos próprios que indicam as marcas temporais do texto.

Nesse espaço, é possível pensar que a personalidade corre mais perigo que a própria sobrevivência. (LEVI, 1988)

No último capítulo de *É isto um homem?*, Levi conta uma *história de dez dias*. Ele inicia sua narrativa dizendo que no dia 11 de janeiro de 1945, ficou doente e teve de retornar ao Ka-Be. Essa marcação do dia exato de sua ida a enfermaria é sintomática: marca, finalmente, o fim do campo. É como se a dimensão temporal vigente fora do campo retornasse àquele espaço. Não à toa, essa marcação ocorre quando ele retorna ao Ka-Be, pois nessa enfermaria é possível retornar a sua subjetividade, é possível voltar a ser homem. A partir desse dia, Levi conta como foram os dez dias que se seguiram até a libertação. Ainda que nos primeiros dias de estadia, o Ka-Be ainda funcionasse sob a lógica dos SS, já era possível retomar a contagem dos dias, a lógica temporal do campo não funcionava mais, tudo estava sendo preparado para a evacuação do campo.

No dia 18 de janeiro de 1945, partiram todos os sãos na marcha da evacuação. Apagaram-se a engrenagem do campo. Neste dia, “começaram para nós 10 dias fora do mundo e do tempo”. (LEVI, 1988, p. 228) Os dez dias que se seguiram não estavam nem no campo, nem no mundo, e nem no tempo. Os dez dias se passaram no limbo entre esses três lugares. Marcava-se o tempo a partir do cenário: Quando escurecia, ao som das explosões que ecoavam perto: era a cena do fim do campo:

Dois blocos estavam queimando violentamente, mais dois haviam sido aniquilados; eram porém, Blocos vazios. Chegaram doentes às dúzias, nus e miseráveis, de outro Blocos ameaçados pelo fogo: pediam abrigo. Impossível recebê-los. Insistiram, suplicaram, ameaçaram em várias línguas; tivemos que barricar a porta. Arrastaram-se para outro lugar, na luz das chamas, descalços na neve derretida. Muitos puxavam atrás de si ataduras soltas. O nosso Bloco não parecia correr perigo a não ser que o vento mudasse. Os alemães não estavam mais. As torres das sentinelas estavam vazias. (LEVI, 1988, p. 231)

No dia 24 de janeiro, a cerca elétrica que dividia o campo do mundo foi aberta. Era a cena concreta da libertação, em meio à aniquilação. Tudo ao redor era destruição e morte. Ao longo desses dez dias de limbo, não havia mais nenhum vestígio de civilização. Ao alvorecer do dia 27 de janeiro, os russos chegaram. É esse o dia que marca o fim do campo, e o regresso do tempo.

Essa leitura do “espaço-tempo” do campo é corroborada por Veena Das. A antropóloga que estuda a violência da Partição na Índia afirma que o tempo não é algo meramente representado, mas é também “um agente que ‘trabalha’ nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas e reescritas”. (DAS, 1999 p. 37). O tempo, portanto, também atua na elaboração do discurso, da narrativa e, portanto, do testemunho.

Tendo entendido o trabalho do tempo no campo de extermínio, é interessante notar outro elemento que se entrelaça ao cenário e ao tempo de Auschwitz: a diversidade de línguas:

A confusão das línguas é um elemento constante da nossa maneira de viver; a gente fica no meio de uma perpétua babel, na qual todos berram ordens e ameaças em línguas nunca antes ouvidas, e ai de quem não entende logo o sentido. Aqui, ninguém tem tempo, ninguém tem paciência, ninguém te dá ouvidos; nós, os recém-chegados, instintivamente nos juntamos nos cantos contra as paredes, como um rebanho de ovelhas, para sentirmos as costas materialmente protegidas. (LEVI, 1988, p. 50-51)

Essa “perpétua” torre de babel também aparece na narrativa de Spiegleman. Em certo momento dos quadrinhos, Vladek é chamado para dar aulas de inglês ao *Kapo*. Ele se utiliza desse privilégio para escolher melhores roupas ter acesso à comida. A língua, nesse cenário confuso que não fazem, também funciona como moeda de troca. Para sobreviver ao campo é preciso, como Levi mostrou, saber o som de sua matrícula em alemão, saber responder aos SS e, com sorte, se tornar um “proeminente”.





(SPIEGELMAN, Art. 1995, p. 31-33)

No caso de Vladek, ser um proeminente foi o que lhe conferiu dignidade, um resto de civilização: teve acesso à um uniforme novo que lhe servisse e a sapatos de couro, que o protegiam do frio. A língua, portanto, era também um elemento de sobrevivência no cenário atemporal e cinzento do campo.

2.3 Art Spiegelman e Primo Levi

Analisando comparativamente as narrativas de Primo Levi e Art Spiegelman, é possível observar aproximações e desvios. As aproximações são claras e fáceis de serem levadas em conta. Os fatos contados por ambos sobreviventes são bastante parecidos. Tanto Vladek como Primo foram prisioneiros privilegiados. Vladek por saber inglês e oferecer aulas ao *Kapo* e Primo por ser químico e passar grande parte do dia abrigado do frio no laboratório. Não há nada de novo no cenário descrito por Vladek que não tenha sido apresentado por Levi.

Por outro lado, existem algumas diferenças substanciais entre uma narrativa e outra. Como já analisamos a narrativa de Levi, passemos agora a Spiegelman. A série de quadrinhos conta a vida de Vladek e Anja Spiegelman durante a Guerra. A história narra desde a fuga e tentativa de se esconder dos nazistas até o aprisionamento em Auschwitz. É importante notar a maneira como o ilustrador caracteriza as personagens. Os judeus são todos representados como ratos, os alemães como gatos, os poloneses como porcos e os americanos como cães. Não é à toa que o retrato das personagens sejam todos iguais, divididos apenas pelas questões identitárias e nacionais. Uma leitura possível é a de compreender que no cenário de catástrofe, não há identidade individual sustentável. A identidade é, e deve ser operada pela lógica da Guerra e da catástrofe, coletiva. Mesmo que a narrativa de Spiegelman se passe anos depois do trauma vivido por seus pais, essa identidade coletiva ainda permanece entranhada não só nos sobreviventes, mas também em seus filhos.

Ainda na esteira da representação das personagens, é interessante notar uma passagem onde Art se retrata como humano com uma máscara de rato. Essa passagem aparece no segundo capítulo do segundo volume do livro, quando Art enfrenta dilemas éticos após a publicação do primeiro volume.

É interessante notar que a máscara de rato sobre o rosto humano só aparece após a morte do pai, a “testemunha legítima”. Não só ele, mas todos os interessados em transformar o livro em adaptações para TV ou cinema, também aparecem mascarados de ratos, gatos, porcos ou cachorros. Também nos quadrinhos quando Art conversa com seu terapeuta, além da máscara, ele se retrata menor que todo o resto do cenário, como se ele fosse uma miniatura diante da

cena. Essas representações feitas por Art Spiegelman não são tão simples como parecem. Segundo Marcelo Ferraz de Paula, “Artie utiliza uma máscara de rato, como se sua identidade judaica fosse na verdade um disfarce estratégico ou um transe criativo, revelando uma reação ao mesmo tempo inescapável e artificial com o judaísmo.” (PAULA, 2018, p. 300). Nesse sentido, a utilização da máscara representa o enfrentamento de sua própria identidade. Antes da morte do pai, retratava-se como judeu, e depois da morte de Vladeck, se auto representa como uma identidade artificial, mas que ainda precisa ser assumida não só pela tradição religiosa, mas também por um dever moral de continuar contando uma história que não lhe pertence, sem, contudo assumir uma identidade que não é a sua.

A interpretação dessa passagem não precisa ser feita somente a partir da morte do pai, mas também pode ser feita no âmbito coletivo do testemunho. Se no cenário da guerra, não há identidades individuais e só é possível assumir identidades coletivas, ao conviver com o pai, Artie se sente não só na obrigação de contar a o horror vivido pelos pais, mas também de assumir essa identidade para si mesmo, também como parte da coletividade. Quando já não há mais laços vivos entre aquele que conta (Vladeck) e aquele que escuta (Art), não existe mais a necessidade de uma identidade que os religue. A lógica da identidade coletiva foi quebrada, restando o dever de contar.

Há, contudo, uma diferença significativa entre aquele que conta em primeira pessoa e aquele que conta em terceira pessoa: a testemunha. Como vimos, Primo Levi se enquadra numa categoria de testemunha *supertis*, aquela que viveu o horror. Isto é, ele viveu e ele mesmo contou suas experiências. Por outro lado, quem conta a história de Vladeck não é, nem ele mesmo, e nem um terceiro que *viu* mas não viveu o horror, há outra categoria implícita na narrativa de Maus, que não se enquadra nem em *supertis*, nem em *testis*.

Preocupado com o rumo que os projetos de memória terão daqui a mais ou menos vinte anos, quando todas as testemunhas da Shoá desaparecerem, Marcelo Ferraz de Paula, analisa as narrativas de Noemi Jaffe e Art Spiegelman, filhos de sobreviventes, como testemunhos oblíquos, ou “testemunhos de segundo grau”, aqueles que não sofreram as agressões diretamente, mas que conviveram com o impacto causado nos sobreviventes e assumiram a responsabilidade de compartilhar suas histórias. (PAULA, 2018)

Sua necessidade de narrar é premente, mas a matéria da qual é feito o testemunho ao mesmo tempo lhe pertence e não lhe pertence; ele dói por reconhecer o trauma do sobrevivente e, simultaneamente, dói pela culpa de não ter vivido a catástrofe, de ter sido tocado por ela sem ter tido a chance de toca-la por dentro, já que ela lhe chega por meio da narrativa e dos silêncios de outrem. (PAULA, 2018, p. 287)

O objetivo de Paula é mostrar a diferença entre o testemunho canônico, ou seja, o de “primeiro grau”, e o testemunho oblíquo, ou testemunho de segundo grau. Nesse sentido, os

testemunhos de segundo grau têm que tratar de uma falta, de algo que se perde da narrativa primeira para a narrativa segunda. Paula defende que o testemunho oblíquo se afasta do real, perdendo assim, algum elemento do testemunho “verdadeiro”.

Cabe aqui levantar uma importante questão em oposição à Paula: Não seria também o ouvinte uma testemunha? Entendo aqui ouvinte não como uma testemunha de segundo grau que deve lidar com a falta ou com o distanciamento do real, mas como alguém que escuta e é afetado pela narrativa do outro. Instanciar graus de testemunho é justamente sobrepor uma narrativa à outra, fazendo-se, dessa maneira, perder o contato com o real. Interpretar o testemunho de Spiegelman como um testemunho oblíquo, conferindo-o uma importância menor, como uma narrativa que deve lidar com a falta de algo é lê-lo de maneira inferior. Por outro lado, se tratarmos a narrativa de Spiegelman equiparada a narrativa de Levi, como um testemunho autêntico de um filho de sobrevivente, colocando-o ainda assim, numa categoria de testemunho “verdadeiro”, não é preciso lidar com a “falta”, ou com a perda de algo. Seria necessário apenas entender em que categoria esse tipo de narrativa deve ser colocado.

É claro que os mecanismos de produção de testemunho são diferentes quando proferidos em primeira pessoa ou em terceira pessoa. Como bem analisou Paula, “é importante observar que em *Maus* os dois testemunhos se retroalimentam”. (DE PAULA, 2018, p. 298) A partir dessa observação, podemos entender qual o mecanismo de escuta e de produção de discurso está presente. Se entendermos Artie como um editor do testemunho de Vladeck, podemos imaginar um mecanismo que seja capaz de lidar com uma equação formulada da seguinte maneira: testemunho-escuta-narrativa. O que quero dizer com isso é que não há uma perda ou falta de algo. É claro que precisamos assumir que os dilemas vividos pelos sobreviventes e pelos seus filhos não são e nunca poderiam ser os mesmos. Contudo, não há uma sobreposição entre os dois tipos de testemunho. Nesse sentido, o ouvinte é também uma testemunha.

Há, portanto, mais uma categoria testemunhal: a escuta.

3 ESCUTA

Já tendo discutido o testemunho oblíquo, (ou de segundo grau, testemunhos de filhos de sobreviventes), entendemos agora, a escuta como uma outra categoria de testemunho. Para desenvolver essa tese, é preciso antes, uma base teórica que nos permita “ler” a escuta como um testemunho integral.

Jean-Luc Nancy, em texto intitulado *À escuta*²⁰, coloca como questão primeira se a escuta é um *motivo* com o qual a filosofia é capaz de lidar. O autor supõe que a filosofia tenha substituído a “escuta” pela ordem do entendimento. “o filósofo não seria aquele que entende [*entend*] sempre e (e que entende [*entend*] tudo) mas que não pode escutar ou, de modo mais preciso, que nele neutraliza a escuta para poder assim filosofar?” (NANCY, 2014, p. 160) A partir das provocações de Nancy, o esforço a que me dedicarei neste terceiro capítulo é o de não mais entender, como fizemos no segundo capítulo, mas o de “escutar”, no sentido proposto por Nancy, para então, somente depois desse trabalho metodológico, ler (ou entender) a escuta como testemunho.

Nancy diferencia escuta e entendimento. Escuta, para ele, é aquilo que confere um sentido a algo. É como se em todo escutar, houvesse também um “ouvir/escutar dizer” Entendimento, por sua vez, é aquilo que produz uma verdade. Escuta e entendimento, são, portanto, duas intensidades vinculadas entre si.

em todo dizer (e quero dizer, em todo discurso, em toda cadeia de sentido) há um escutar [*entendre*], e no próprio escutar [*entendre*], em seu fundo, uma escuta; o que quer dizer: é porventura necessário que o sentido não se restrinja a fazer sentido (ou de ser *logos*), mas que além disso ressoe. Tudo o que vou propor irá girar em torno dessa ressonância fundamental, ao redor de uma ressonância enquanto fundo, enquanto profundidade primeira ou última do próprio ‘sentido’ (ou da verdade). (NANCY, 2014, p. 163)

Cabe dizer que essa escuta, ou esse entendimento, nem sempre é originado de uma fala. É desse modo que o sentido não deve se restringir a fazer *sentido*²¹, mas que deve ressoar além dele. A ressonância que Nancy propõe é o que torna a escuta ilimitada, e irrestrita a fala. O sonoro não dissolve a forma, ele a amplia e a alarga. Se comparado ao visual que persiste até sumir, o som aparece e se esvai em sua própria permanência, como um movimento cíclico. Desse modo, a proposta do autor é estender a “orelha filosófica”. (NANCY, 2014)

²⁰ É interessante perceber que logo no título do texto o autor nos mostra que “*à escuta*” tem função de dedicatória e endereçamento.

²¹ “Sentido” aqui, tem a mesma conotação do capítulo 1. A tentativa de resposta à um vazio, à fenda do imaginário.

Ao propor essa extensão filosófica da escuta, Nancy se pergunta o que significa “estar à escuta”. Ele apresenta então três respostas: (1) “expressão cativa de um registro de afetação filantrópica” (NANCY, 2014, p. 161); (2) “estar localizado em um lugar oculto de onde é possível surpreender uma conversação ou confissão” (NANCY, 2014, p. 162) e “uma expressão de espionagem militar antes de retornar ao espaço público” (NANCY, 2014, p.162). Parece que “estar à escuta” é sempre esperar um segredo que pode se revelar. Nesse sentido, Nancy assume que “estar à escuta” é, ao mesmo tempo, esperar por um segredo que se revela e escutar em outros registros, em uma tonalidade ontológica, escutar com seu ser como uma maneira de “estar no mundo”.

A partir daí se coloca a pergunta: “o que é existir segundo a escuta, por ela e para ela, o que aí se coloca em jogo em termos de experiência e de verdade? O que aí se joga, o que aí se ressoa, qual é o tom da escuta, ou seu timbre? A escuta seria ela mesma sonora?” (NANCY, 2014, p. 162) A partir dessa questão já é possível desenvolver parte do raciocínio anteriormente apresentado: a escuta pode ser um testemunho? Se a admitirmos como sendo sonora, temos que responder afirmativamente. A escuta é sonora porque ressoa no outro, no discurso escutado, entendido. Desse modo, a escuta também pode, além de ressoar em alguma coisa, ressoar *um* algo. No caso analisado, esse algo é o testemunho.

Daí voltamos à segunda pergunta: o que é existir segundo a escuta? Seria possível aplicar essa pergunta a Spiegelman? Existir segundo a escuta é tomar para si uma identidade de ouvinte, mas que também ressoa um som? A leitura que faço da escuta como testemunho atravessada por Nancy, parece sustentar essas hipóteses. Vejamos:

Estar à escuta é sempre estar na borda do sentido, ou em um sentido de borda e de extremidade, como se o som não fosse de fato nada mais que essa borda, essa beira ou essa margem – ao menos o som musicalmente escutado, isto é, recolhido e escutado nele mesmo, porém não como fenômeno acústico (ou não somente) mas como sentido ressonante, sentido cujo senso supõe-se encontrar na ressonância, e apenas nela se encontrar. (NANCY, 2014, p. 163)

Escutar, portanto, é também *ressoar* um som, um entendimento, um *sentido*. Outro exemplo que bem nos mostra a *escuta-testemunho*, é a carta, relato, ou narrativa, se assim pudermos chamar, de Georges Didi-Huberman, neto de judeus poloneses mortos em Auschwitz, Didi-Huberman “visita” Auschwitz-Bikernau. Ao longo de sua visita, o filósofo tira fotos, à primeira vista, aleatórias, de sua passagem pelo museu. Nessa carta, o que me interessa, por ora, é perceber o “trabalho de escuta” que Didi-Huberman faz enquanto caminha pelo espaço. Esse “trabalho de escuta” é chamado por ele de arqueologia. O que lhe interessa é *escutar para além* do espaço. É tratar o espaço como testemunha. “O que a casca me diz a

respeito da árvore. O que a árvore me diz a respeito do bosque. O que o bosque, o bosque de bétulas, me diz a respeito de Bikernau.” (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 69) Ele descreve essa escuta: “Olhei as árvores como alguém que interroga testemunhas mudas”. (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 71)

A partir desse tratamento com o museu, o que Didi-Huberman tenta *mostrar* é que o espaço é também uma testemunha, e é preciso que o “visitante” o escute. É preciso que a visita escave (ou escute) o espaço e é preciso que o espaço escave o visitante. Mas, mesmo depois de escavar, é preciso ainda falar. É preciso relatar o que se escutou. Relatar a escuta não seria, então, um testemunho? Didi-Huberman não viveu o horror do campo, mas conviveu com as marcas dele, a partir de seu parentesco. Visitar, e escutar o espaço não é testemunhá-lo sob uma ótica outra e a partir de outras experiências? Mas, mesmo sob a perspectiva dessa experiência outra, podemos descartar essa escuta? Podemos negá-la como testemunho? Não seria essa escuta, essa arqueologia da escuta outra categoria de testemunho? Escutar não tem então, um sentido de escavar um testemunho? Para que serve escutar sem produzir um sentido, um som, uma dobra, uma ressonância?

A categoria da escuta como testemunho, desse modo, tem a função de escavar um *sentido* no discurso produzido. Quem escuta ressoa um *sentido*, já que as coisas são elas mesmas o *sentido*. Esse *sentido pode ser*²², por vezes, um testemunho. Deixo claro que não é a proposta defender que todo visitante de um museu, depois de passar pela visitação, torna-se automaticamente uma testemunha ou produz, necessariamente um testemunho. O esforço é justamente entender que escutar é, em algum sentido, testemunhar, já que “estender a orelha filosófica” significa produzir, não um entendimento ou um discurso, mas um *sentido*. Dessa forma, escutar e “dobrar” a escuta em um novo som é conferir *sentido* a um discurso, testemunhando-o. Em *Pensar a Desconstrução*, Derrida, ao falar sobre martírio, nos mostra a dor é o caminho para a linguagem testemunhal. Linguagem essa que é entregue ao espaço mundial, onde o endereçamento ao outro é a transição de uma figura particular numa causa universal, que confere sentido ao discurso, oferecendo o processo de reconciliação. (DERRIDA, 2005)

Nesse sentido, é possível afirmar que sem escuta não há testemunho. Quando Nancy pergunta se a escuta não seria ela mesma sonora, uma leitura possível a essa questão seria a de compreender que todo discurso só é garantido pela escuta. O ouvinte é quem dá *sentido* ao testemunho, pois ressoa o som. No sonho de narração de Levi, o que não permite o discurso é

²² Atenção para o termo “pode ser”, e não “é”. A escuta pode ou não ser um testemunho.

a falta de escuta dos interlocutores. É a relação com a alteridade que produz o discurso e a escuta. Diante disso, o testemunho e, portanto, a identidade de “testemunha” só é possível a partir da escuta, pois é ela que media subjetivamente o discurso, pois todo testemunho já é um testemunho do testemunho anterior, não há nada para ser decifrado, é dessa maneira que as coisas são elas mesmas o *sentido*. Dessa maneira, ao escutar, o ouvinte escava no sobrevivente o *sentido* de testemunhar. Aí está a dupla que chamo aqui de escuta-escavação, que nem sempre se propõe a uma verdade, já que a evidência está fora da alçada do discurso. É importante agora entender como essa dupla aparece em contextos fora do discurso falado.

3.1 As paredes falam

No dia 2 de julho de 1947 era fundado o Museu e Memorial Auschwitz-Bikernau no mesmo espaço que serviu de campo de extermínio de 1942²³ até 1944, com a invasão do exército soviético. A proposta de transformar o maior campo de extermínio em um “espaço de preservação e memória” partiu de um grupo de ex-prisioneiros poloneses, que, em 14 de junho de 1947, antes da abertura oficial do museu prepararam a primeira exposição que recebeu 50 mil pessoas.²⁴

O arquivo oficial do museu disponibilizado na internet conta que

um elemento de discussão é também o nome de “museu”. Nem todos aceitam o termo “Museu Nacional Auschwitz-Birkenau”. Alguns acham que o antigo campo é, antes de tudo, um cemitério, outros que é um lugar para lembrar, um monumento, ainda outros, que é um instituto da memória, centro de educação e pesquisa sobre o destino das pessoas aqui assassinadas. (AUSCHWITZ-BIKERNAU, 2010, p. 13)

O museu, por sua vez, argumenta que, “de fato, o museu cumpre ao mesmo tempo todas estas funções, pois elas não se excluem, mas, ao contrário, completam-se.” (AUSCHWITZ-BIKERNAU, 2010, p. 13)

A preservação de Auschwitz como museu é explorada por Didi-Huberman em *Cascas*. Deter-me-ei, agora mais profundamente, em analisar o espaço do horror como espaço de preservação. O trabalho do autor interessa no que diz respeito às análises feitas por ele durante sua visita. Mesmo que sua intenção ao escrever *Cascas* tenha sido a de apenas “voltar ao lugar”, a “carta” que escreve nos possibilita infinitas leituras de um espaço museológico.

Ao visitar o museu Didi-Huberman fotografa cenários aleatórios. Um deles mostra um passarinho pousado entre duas cercas de arame farpado. A partir dela, o autor elabora os termos

²³ O campo foi fundado em 1940, mas só começou a receber judeus em 1942.

²⁴ Fonte: Museu e Memorial Aushchwitz - Bikernau. Disponível em: http://auschwitz.org/gfx/auschwitz/userfiles/auschwitz/historia_terazniejszosc/auschwitz_historia_i_terazniejszosc_wer_portugalska_2010.pdf Acessado em 27 de agosto de 2019

“lugar de barbárie” (o campo de extermínio), e “lugar de cultura” (museu). O que a foto nos mostra é que um dos arames farpados foi recolocado por Auschwitz “cultural”. Diante disso, o autor se pergunta: “Por que razão? Seria para orientar o fluxo dos visitantes, empregando o arame farpado como ‘cor local’? Ou para ‘restaurar’ uma cerca degradada pelo tempo?” (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 22) Essa distinção entre Auschwitz como lugar de barbárie e lugar de cultura é crucial para entendermos como o espaço *pode* funcionar como testemunha.

Na próxima parada da visita, Didi-Huberman apresenta então o paredão das execuções, que é seguido dos galpões de 13 a 21. Esses pavilhões foram transformados, de maneira que não há mais nenhum vestígio do “lugar de barbárie”. O próprio paredão, antes feito de placas de cimento, areia e madeira, agora é só um “aglomerado de fibras cinzentas embebidas numa argamassa, gesso ou cimento líquido”. (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 24) Ao constatar a farsa do paredão, Didi-Huberman sente que “aqui nenhuma placa me informa a realidade do que vejo –, a de que as paredes de Auschwitz nem sempre dizem a verdade”. (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 24) De volta aos galpões, o autor conta que tudo foi remanejado como “espaço de exposição”, onde muitas obras importantes sobre a Shoá foram feitas.

Os livros de Anette Wieviorka são mais do que nunca necessários nas bibliotecas, o filme de Claude Lanzmann, mais do que nunca necessários nas salas de cinema. Todos os centros culturais – bibliotecas, salas de cinema, museus – desnecessário dizer, podem contribuir no mundo inteiro para construir uma memória de Auschwitz. Mas o que dizer quando Auschwitz deve ser esquecido em seu próprio lugar, para constituir-se como um lugar fictício destinado a lembrar Auschwitz? (DIDI-HUBERMAN, 2017, p. 25)

Se, a ideia da fundação do museu incitada por ex-prisioneiros poloneses era, em certa medida, preservar o lugar em memória dos mortos, para que o mundo visse o horror, o que ocorre no museu é o oposto. Auschwitz como “lugar de memória”, pelo menos em alguma medida, é um espaço ficcional, onde, até mesmo o espaço que acolheu a barbárie é impedido de dar testemunho.

Ainda sobre a discussão espacial do museu, podemos recorrer a Andreas Huyssen. No texto intitulado *Passados presentes: mídia, política, amnésia*, o autor desenvolve a leitura de um “passado presente”, que se contrapõe a um “futuro presente”, uma espécie de “energia” que caracterizou as primeiras décadas do século XX. Segundo ele, a partir da década de 1980, a atenção antes voltada para o “futuro presente”, passou a se dirigir para o “passado presente”.

Diante disso, Huyssen caracteriza tempo e espaço como categorias de percepção histórica, que estão ligadas intimamente entre si, compreendendo essas categorias como peça chave no processo de globalização ocidental.

Os discursos de memória aceleraram-se na Europa e nos Estados Unidos no começo da década de 1980, impulsionados, então, primeiramente, pelo debate cada vez mais amplo sobre o Holocausto (iniciado com a série de TV “Holocausto” e, um pouco mais adiante, com o movimento testemunhal. (HUYSSSEN, 2000, p. 10 – 11)

Sobre a série de TV “Holocausto”, Primo Levi também escreveu , analisando-a como um casamento com o “negócio do espetáculo”, que implica previsões, pesquisa de mercado e campanhas publicitárias com o objetivo do lucro, mostrando “como qualquer indústria, tira proveito das experiências anteriores, suas e alheias, e a experiência ensina que se obtém lucro maior com um judicioso equilíbrio entre inventividade e conservadorismo”. (LEVI, 2016, p. 99)

Outro caso que podemos mencionar sobre a discussão do lucro é o de Art Spiegelman. No volume dois de *Maus: a história de um sobrevivente*, Spiegelman narra a recepção de sucesso do volume um, lançado em 15 edições estrangeiras. Conta também que recebeu quatro propostas para transformar o livro em programas para a TV.



41



42

(SPIEGELMAN, 1995, p. 41-42)

Em primeiro lugar é interessante notar o dilema moral e artístico em que Spiegelman se encontra e como isso é retratado nos quadrinhos. O sucesso de vendas do livro se dá em meio a uma cena de barbárie, onde os corpos dos ratos (representação dos judeus) estão amontoados em seus pés, entregues às moscas. Ainda nesse cenário que abriga o sucesso e a barbárie²⁵, Spiegelman é bombardeado de perguntas midiáticas às quais não se sente capaz de responder. Conforme as perguntas vão sendo feitas, ele se reduz de tamanho na cadeira de desenhista. O que isso significa? Que dilema moral está colocado na cena? Seria a mesma coisa que perguntar: à que serve a memória? Porque Spiegelman se sente incapaz de responder às perguntas?

²⁵ É interessante notar, paralelamente, a observação de Didi-Huberman, que no mesmo espaço também percebe um “lugar de barbárie” e um “lugar de cultura”. É nesse sentido que também podemos entender o “passado presente” proposto por Hyussen. O “passado presente” seria esse “lugar” que acolhe a barbárie do passado e o uso que se faz dela no presente.

Na discussão que pretendo levantar, o incômodo de Spiegelman estaria justamente na *venda* das memórias de seu pai. Isto é, se por um lado, a publicação do livro serve para contar aos outros, tornando pública uma história, por outro ela não *serve* ao lucro capitalista. É claro que as vendas do livro geram lucro, seria dispensável dizer. Contudo, Spiegelman não escrever *para* o lucro. A função literária não é lucrar, mas narrar. É por isso que Spiegelman recusa as propostas midiáticas para transformar o livro em conteúdo televisivo e qualquer tipo de mercadoria com seus direitos autorais. É também por isso que ele não sabe responder “qual a mensagem do livro”, pois a narrativa não passa uma mensagem, ela se estabelece em si mesma, no domínio da escuta-escavação, na relação entre a testemunha e ouvinte. Não existe “a função utilitarista da narrativa”. Nesse sentido, a memória e a narrativa servem a si mesmas, a partir de uma relação *com* o outro, e não *para* o outro.

Huyssen conta que em 1993 foi inaugurado o *Holocaust Memorial Museum* em Washington, estimulando o debate sobre a americanização do Holocausto, colocando a questão: “em que medida pode-se, agora, falar de uma globalização do discurso do Holocausto?” (HUYSSSEN, 2000, p. 12) O que autor desvela é que o Holocausto funcionou como uma figura de linguagem universal que é, ao mesmo tempo, localizada e generalizada, permitindo-nos entender tanto o evento da Shoá, como eventos distantes politicamente e historicamente distintos.

No movimento transnacional dos discursos de memória, o Holocausto perde sua qualidade de índice do evento histórico específico e começa a funcionar como uma metáfora para outras histórias e memórias. O holocausto como lugar comum universal, é o pré-requisito para seu descentramento e seu uso como um poderoso prisma através do qual podemos olhar outros exemplos de genocídio. (HUYSSSEN, 2000, p.13)

O que se segue daí é uma percepção da musealização do passado, com o objetivo de atingir uma recordação total. E é justamente esse apreço pelo passado presente, essa tentativa de preservação da memória e da história que permite que a Shoá seja comparada à Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, já analisada anteriormente, e ao debate sobre os desaparecidos políticos da América latina, por exemplo. Essa musealização da memória pode ser encarada como uma “obsessão cultural de proporções monumentais em todos os pontos do planeta”. (HUYSSSEN, 2000, p. 16)

No contexto do desaparecimento de pessoas na Argentina nos anos 1970 em decorrência à ação terrorista do Estado, Ludmila Catela analisa a circulação dos retratos fotográficos em instituições de memória (museus e arquivos). Segundo ela, as fotos “vivificam”. Com

Halbwachs, ela mostra que a memória coletiva se desenvolve em um contexto espacial, e se torna uma realidade durável. Nesse sentido, a fotografia também atuaria como uma testemunha.

No espaço público, a fotografia tem a função de conectar uma história particular de uma identidade ao público. A antropóloga analisa a sala “vida para serem contadas”, do Sítio de Memória, um antigo Centro Clandestino de Detenção e Arquivo Provincial de Memória (APM) de Córdoba, na Argentina. A proposta da sala é reconstruir (ou rememorar) a vida dos setecentos desaparecidos de Córdoba “através de álbuns que também contém poemas, historietas, objetos pertencentes ao desaparecido etc. Os álbuns são organizados por familiares ou amigos das pessoas desaparecidas ou assassinadas.” (CATELA, 2012, p. 119)

Outra questão que Catela apresenta a partir da análise deste espaço é a dupla função da fotografia: pública e privada. Se de um lado, são objetos fora de lugar (fotos de família não deveriam estar no museu), por outro, funcionam como prova de vidas humanas interrompidas, como verdade jurídica. As fotos são uma revelação do horror, funcionando como “instantes de verdade” (CATELA, 2012) Desse modo, podemos ver mais um dilema dessa musealização do passado. Ao mesmo tempo em que o uso do passado pode funcionar como discurso testemunhal, como prova no espaço público, ele também deve ser entendido como um passado privado, que conta uma história de família. Mas como instaurar os limites entre público e privado? O que significa expor objetos pessoais de pessoas desaparecidas nos contextos da América Latina e dos mortos da Shoá? O que está sendo pleiteado nessa memorialização do passado? Catela parece sugerir uma resposta diante do contexto das fotografias: “o registro fotográfico não deixa de ser uma busca quase desesperada de manter o laço social que une esses desaparecidos com os que estão vivos e evoca continuamente pergunta: como foi possível?” (CATELA, 2000, p. 123) Diante disso, a musealização da memória teria como objetivo tentar compreender como foi possível o horror? Seria essa a institucionalização da memória? Uma tentativa de compreender o passado?

Huyssen aponta que a consciência temporal do final do século XX tentou assumir a responsabilidade pelo passado. Isso se deve ao medo do esquecimento, que articula, por exemplo, as questões da Shoá e dos desaparecidos da América Latina. “Ambos, é claro, compartilham a crucial ausência de um espaço fúnebre para alimentar a memória humana, fato que ajuda a explicar a forte presença do Holocausto na Argentina.” (HUYSSSEN, 2000, p. 19-20) A tentativa de combater o esquecimento é o que produz a indústria da memória nos espaços midiáticos e de cultura. A consequência desse processo é que a memória está sempre vinculada à indústria cultural, como mostra o caso da série americana “Holocausto”. Como bem analisa Huyssen:

não é mais possível, por exemplo, pensar no Holocausto ou em outro trauma histórico como uma questão ética e política séria, sem levar em conta os múltiplos modos em que ele está agora ligado à mercadorização e à espetacularização em filmes, museus, docudramas, *sites* da internet, livros de fotografia, histórias em quadrinhos, ficção, até contos de fadas (*La vita é bella*, de Benigni) e música popular. (HUYSSSEN, 2000, p. 21)

O autor alega que essa mercadorização da memória não necessariamente banaliza o evento histórico traumático. Embora não seja possível pensar em um espaço “puro”, onde a mercadorização não alcance, a saída para a não banalização do evento está em suas formas de representação. Mas não se trata de dividir entre o que é “adequado” / “sério” e não “adequado” / “trivial”, pois isso só reproduziria a antiga discussão entre alta e baixa cultura. (HUYSSSEN, 2000)

Huyssen sugere que é preciso reconhecer a distância entre realidade e representação, e estar aberto às diversas possibilidades de representação das memórias, já que “questões cruciais da cultura contemporânea estão precisamente localizadas no limiar entre memória dramática e a mídia comercial.” (HUYSSSEN, 2000, p. 22)

O problema que se segue daí é justamente o próprio esquecimento. O pânico pelo esquecimento e que promove a cultura da memória como solução para o recalque, é também o que produz o que Huyssen chamou de “memórias imaginadas”, aquelas mais facilmente esquecíveis. O autor pergunta se não estaríamos criando a ilusão de um passado, marcados por um presente que se encolhe diante da memória. Não seria essa “memória imaginada” que Didi-Huberman presenciou na exposição dos galpões 13 – 21?

Mas o que seria uma memória imaginada? Como separar a fronteira entre recriação da memória e memória imaginada? Isto é retomar a pergunta de Didi-Huberman: como saber se a cerca de arame farpado foi recolocada para orientar os visitantes ao caminho que se deve seguir no museu, ou se foi recolocada para recriar o espaço de barbárie, o espaço de memória? Como é possível separar essas fronteiras que parecem tão ligadas entre si? O torna uma memória legítima (recriada) e uma memória imaginada?

A resposta parece já ter sido dada por Huyssen. O problema aqui é a representação. Se aceitamos o filme *Shoah* de Claude Lanzmann (feito a partir de uma não representação) como uma memória recriada, e rejeitamos o filme de Spielberg *A Lista de Schindler* por ser uma memória imaginada, significa que entendemos a memória imaginada como aquela mediada por uma representação, enquanto a recriação da memória é aquela crua, nua, sem efeitos representacionais. Mas porque a memória imaginada é um problema?

O problema da institucionalização da memória, e, portanto, de um passado, está precisamente em seu valor de “verdade”. Se, por um lado, a exposição do passado e a da

memória servem como provas jurídicas do horror (recriação do passado através da não representação), por outro, ela também possibilita a criação de um passado a partir dos interesses de mercado da indústria cultural (memória imaginada), que em primeira instância visam ao lucro. Se o retorno ao passado e a memória é uma tentativa de compreender como os horrores da humanidade foram possíveis, as consequências dessa tentativa falharam miseravelmente, não só em tentar compreender o horror, mas também em deixar o lucro econômico se apropriar da memória e do passado utilizando a justificativa da cultura.

E se mesmo diante de todo esse cenário ainda for possível dizer que o museu dá testemunho, a pergunta que fica é precisamente a seguinte: As paredes falam, mas contam a verdade?

3.2 Museu e reparação

Há ainda mais uma leitura possível acerca da musealização do passado. No caso analisado por Ludmila Catela, por exemplo, a justificativa de musealizar as fotografias têm um sentido outro que não só o de compreensão, mas também de reparação das famílias. Se podemos dizer que a fotografia vivifica, podemos dizer que existe, em alguma instância mínima uma reparação: o reconhecimento da violência de Estado. O discurso de vítimas, sobreviventes e seus familiares de que “é preciso lembrar para que o horror não se repita”, tem um sentido de reparação.

Em fevereiro de 2014, anos antes de imaginar estudar o tema do testemunho, em ocasião de férias, visitei o *Museu Judaico de Berlim*. Lembro-me vagamente do interior do museu, que continham muitos objetos pessoais, fotos de famílias judias e textos que contavam suas histórias. Segundo Lyslei Nascimento, o museu não é só uma coleção de objetos de arte, ciências, cultura, etnologia e história, mas é também a reunião de todos esses objetos, que traduzem uma narrativa passada ou presente. (NASCIMENTO, 2012)

Em determinado momento da visita, deparei-me com uma réplica²⁶ da câmara de gás presente nos campos de concentração.²⁷ Podemos então retomar a pergunta de Didi-Huberman: Qual o sentido de replicar um “espaço de barbárie” em um “espaço de cultura”? Como uma réplica do lugar de barbárie repara as vítimas ou seus familiares? Respondo: não repara, mas *mostra* o horror na intenção de que nunca volte a acontecer, e *mostrar* é reconhecer o horror. Reconhecimento é, então, um tipo de reparação. Nesse sentido, a memória imaginada, aquela

²⁶ Vale dizer: uma réplica sempre imaginada, porque as originais foram destruídas.

²⁷ Fotografia em anexo (1).

mediada pela representação torna-se legítima, e funciona como uma recriação da memória, porque tem a função de *mostrar*.

Seguindo com a visita no museu de Berlim, é possível notar uma curiosa construção arquitetônica anexada a um prédio histórico, onde funcionava o antigo Tribunal de Justiça da cidade. O prédio anexado posteriormente foi projetado pelo arquiteto Daniel Libeskind, filho de sobreviventes da Shoá. A nova construção é feita a base de titânio de zinco e inspirada em uma Estrela de Davi desconstruída, tendo como predominante a cor cinza. (É curioso notar como até a mais nova arquitetura tenta reproduzir a zona cinzenta do campo). Libeskind nomeou seu projeto de “Entrelinhas”, dividindo o museu em três eixos: “eixo do exílio, “eixo do holocausto” e “eixo da continuidade” e o visitante pode escolher a ordem de visita de cada um. Ao longo desses eixos, existem pequenos espaços vazios entre uma coluna e outra que cada eixo produz.²⁸

Sem saber da estrutura arquitetônica do museu, lembro-me de ter visitado pelo menos dois eixos: o do exílio e o do holocausto. O eixo do holocausto desembocava na réplica da câmara de gás. O eixo do exílio levava a um jardim labiríntico com diversas colunas cinzas e flores em seu topo.²⁹ Mas não é essa a parte interessante da visita. Para acessar o jardim, foi preciso passar por dentro de uma obra: Folhas Caídas, desenvolvido pelo artista israelense Menashe Kadishman³⁰, composta por dez mil placas de ferro retorcidas com expressões faciais que quando se chocam entre si produziam um efeito ensurdecedor e sufocantes. Fazia parecer barulho de ossos que se encontravam. E não havia saída. Era preciso passar por aquele beco escuro e repletos de falsos cadáveres se quiséssemos continuar a visitar o museu.³¹

Diante dessa obra, é preciso novamente perguntar: por que provocar o horror? Como é possível fazer o outro (visitante) compreender o horror? Como a arte *serve* ao passado, à memória e à reparação? Como a memória imaginada torna-se recriação de memória?

Mais recentemente, em outubro de 2019 também visitei o *Parque da Memória* em Buenos Aires. A sensação foi a mesma: não há ali uma mercadorização ou a midiatização da memória. Ambos os espaços não foram feitos para serem confortáveis ou espaços de arte apreciativa, mas para reconhecer as violações do Estado. É claro que há uma discussão da arte relacionada à memória, mas não me deterei neste ponto.

²⁸ Fonte: <http://berlimvisitaspersonalizadas.com/judisches-museum-berlin-museu-judaico-de-berlim/> acessado em 24 de outubro de 2019.

²⁹ Fotografia em anexo (2).

³⁰ Fonte: <http://berlimvisitaspersonalizadas.com/judisches-museum-berlin-museu-judaico-de-berlim/> acessado em 24 de outubro de 2019.

³¹ Fotografia em anexo (3).

A ambientação do *Parque da Memória* incomoda à primeira vista. Associamos ao o termo “parque”, atividades de lazer. Nesse caso, não há nada no espaço que remeta ao lazer. O espaço é composto de longos muros cinzentos com a inscrição dos nomes das vítimas do terrorismo de estado entre os anos de 1976 e 1983, organizados por ano,³² dando a ligeira impressão de “túmulos coletivos”. O parque também abriga uma sala que funciona como centro de informações sobre os desaparecidos e uma série de obras de arte. Não por acaso, o parque está localizado muito próximo ao Aeroporto Jorge Newbery, utilizado pelos militares para executar os chamados “voos da morte” que jogavam as vítimas no Rio da Prata.

É curioso notar na visita uma escultura que fica dentro do Rio. De longe, e à primeira vista, parece um pescador. Analisando mais de perto, é possível ver a escultura de um rapaz boiando no Rio. A estátua retrata Pablo Miguez³³, morto aos 14 anos, e funciona como uma figura ambígua que marca o lugar de desaparecimento (das vítimas) e aparecimento (dos corpos).

Diante dos dois museus, é possível notar, então, que o “espaço de cultura” não necessariamente funciona a partir da midiaticização da catástrofe. O museu como espaço de reparação é necessário também para elaborar coletivamente o trauma, no intuito que “o horror não se repita”. Nesse sentido, o espaço do museu como reparação tem o intuito de funcionar também como um processo terapêutico para as vítimas e para a sociedade, nesse lugar onde a memória imaginada (dos túmulos, por exemplo) se torna recriação de passado, que *mostra* a verdade. Nesse sentido, o que esses espaços produzem é também uma escuta não sonora, e um sentido, embutido na dupla escuta-escavação. O que o museu enquanto espaço de reparação produz é uma verdade, sendo ela mediada ou não por uma representação.

Na ocasião da pesquisa de graduação (2015-2017), participei de um evento organizado por atores de Direitos Humanos, intitulado *As Clínicas do Testemunho e a Violência de Estado*. Christian Dunker, psicanalista e professor da USP, proferiu uma fala que tinha como objetivo mostrar que na psicanálise há dois modelos para se pensar em reparação: (1) o luto, que envolve a reconstrução do passado perdido e a lembrança que dele se tem, e (2), que se refere ao modelo do trauma, que apresenta desdobramentos no futuro. A reparação do trauma depende de atos que reinventam e reconstróem a relação com o futuro. Segundo Dunker, a reparação se dá quando o retorno à capacidade de amar é estabelecido. Isto significa se relacionar com o outro, ter a sensação de segurança, bem-estar e a capacidade de ser grato. Amar também é fazer a

³² Fotografia em anexo (4).

³³ Fotografia em anexo (5).

conexão entre o passado e o futuro, transformar um encontro contingente com o outro num encontro necessário.

A gente pode se apaixonar por qualquer um, certo? Então o fato de que eu me apaixonei por esse, ou por essa ou por outro é totalmente contingente, mas depois que acontece não é mais. Depois que ela se dá, toda história se reconstitui, todo nosso passado se reescreve, por isso que a gente gosta tanto desse mito de que ‘ah, estávamos prometidos um pro outro’. Essa ideia de que estava tudo convergindo para esse momento cósmico em que nossas almas se enlaçaram é um mito mais ou menos neurótico, mas que fala da ideia de que quando a gente ama, a gente consegue reinventar o passado e criar novos futuros. E essa ideia é essencial para o conceito de reparação. E aqui o problema: para que isso se dê, é preciso de alguma forma perder de novo, é isso que a gente fala. Aquela perda que foi imposta do ponto de vista do outro, eu a torno minha, e quando eu a torno minha e eu conto isso para o outro, eu perco de novo. Assim como em relação ao trauma, é preciso de alguma maneira, repeti-lo num ato com o outro de tal maneira que ela se torne historicizável e que se torne apto para um novo futuro.³⁴

Nesse sentido, construir espaços de memória que não estejam preocupados com a indústria cultural importa porque possibilita a reconciliação com o passado. Isto é, ter um parque com os nomes das vítimas do terrorismo de estado e construir um museu que *mostra* o horror da Shoá é, em última instância, reconhecer a violência e o horror e, e ao mesmo tempo, reconciliar-se com o passado perdido para que se possa inventar novos futuros.

Diante disso, é possível afirmar que reparação é o reconhecimento da verdade, é a legitimação da memória. É uma memória reconhecidamente verdadeira. Essa memória pode ser imaginada, como é o caso das câmaras de gás e das obras de arte que lembram as catástrofes. Contudo, o que legitima a memória é sua validação de verdade, a partir o uso que se faz dele. Ou seja, a pergunta não é qual “tipo” de memória deve ou não ser legitimado, mas sim, ao que a memória serve. Se a função do museu for validar a verdade do passado, a memória é legítima, se, por outro lado, a recriação da memória serve para entreter ou inventar um passado sem qualquer compromisso com a verdade, então a memória não é legítima.

Poderíamos concluir então que o que diferencia os “tipos” de memória é sua função. A memória pura não serve *a* algo. Ela se encerra em si mesma. Busca uma escuta, mas não necessita transmitir uma mensagem, ela apenas ressoa *no* outro um sentido. Por outro lado, a memória midiática *serve ao* outro, é pensada *para* o outro, e não em si mesma. A função da réplica da câmara de gás no museu não é dar um testemunho que se encerre nele mesmo, mas afetar *o* outro *a partir* dele, a partir de uma memória imaginada. Nesse sentido, a réplica da câmara de gás, ao mesmo tempo em que funciona como reconhecimento e reparação tem a função de afetação. Aí está a diferença: o museu de Auschwitz enquanto memória do espaço de

³⁴ Registro de trabalho de campo. (2017)

barbárie não tem a função de afetação do outro, mas apenas de narração, isto é, conta uma história fechada em si mesmo e que *ressoa* uma escuta.

3.3 Testemunho e identidade

Depois de analisar os testemunhos de Levi e as etapas do testemunho como escuta, é preciso perguntar: *a identidade é produzida a partir do testemunho ou o testemunho é constituído a partir da identidade?* Para dar conta de tal questão, é preciso, antes, compreender o que entendo aqui por identidade e como ela se (des)articula com o discurso.

De acordo com Alexandre Cabral, a partir da metafísica ocidental, o conceito de identidade se transformou em princípio de cognição dos fenômenos e de estruturação comportamental. Desse modo, na esfera cognitiva, essa estruturação trata do princípio de identidade a partir da lógica clássica, sob a formulação $A=A$. Essa autorreferência é o que condiciona toda a identidade. Isto é, um objeto pode ser dito de um modo que se identifica consigo mesmo. A partir dessa identificação, pode-se afirmar ou negar discursivamente algo dele ou sobre ele. Dessa maneira, a identidade é a fonte de significatividade de um objeto. (CABRAL, 2018)

Com Heidegger, Cabral ainda diz que $A=A$ não pode ser compreendida como uma fórmula vazia. Nesses termos, pode-se dizer que $A=A$ assinala uma igualdade, uma relação entre termos: A e ele mesmo. “Isso quer dizer que em cada identidade reside uma relação, ou seja, uma mediação, uma síntese: ‘a união numa unidade’.” (CABRAL, 2018, p. 41) Isso significa dizer que a identidade estabiliza o ente, ao mesmo tempo que se mantém como unidade de si mesmo.

a identidade de algo responde pelo ‘que’ esse algo é, ou seja, por aquilo que identifica o ente sendo tal ente e não outro. Consequentemente, o que o ente é acaba por se identificar com o elemento invariável que atravessa, condiciona e fundamenta a totalidade de suas variações – eis o que caracteriza essencialmente a identidade. (CABRAL, 2018, p. 42)

Definindo a identidade desse modo, uma duplicidade se estabelece: o invariável e o variável. Essa relação entre os dois fixa o múltiplo na estrutura do uno. Como bem exemplifica Cabral: “quando olho duas fotos minhas de períodos diferentes da minha vida (por exemplo, com um intervalo cronológico de trinta anos), quase sempre encontro na variação dos aspectos e dos elementos diferenciais a *medida una* subjacente, que me permite dizer: ‘sou eu mesmo’.” (CABRAL, 2018, p. 43)

Entendendo agora que a identidade funciona como um eixo fixo do ente, a partir do qual as variações podem se dar sem anular o próprio ente, seria então viável perguntar: se tomarmos

a Shoá como uma “variação”, poderíamos afirmar que o “sobrevivente” ainda mantém uma identidade invariável?

Esse é o problema geral da identidade. Ainda de acordo com Cabral, o conceito metafísico de identidade submete o indivíduo à significação universal. Isto acontece quando utilizamos um único termo para abarcar uma multiplicidade de indivíduos para significar o ente. No caso desse trabalho: o “sobrevivente”. Esse tipo de universalização promove mais uma duplicação: o particular universal. O que se segue daí é que toda identidade metafísica parte, então, de um pronome demonstrativo para significar um substantivo universal. O que ocorre nesse processo de substantivação, é que os indivíduos singulares são sujeitos à universalidade do conceito, como é o caso do “sobrevivente”. (CABRAL, 2018)

O que ocorre a partir da universalização do conceito é o que Cabral chama de “categorialização”. Vejamos:

Toda identidade é expressa sobretudo por meio das proposições formuladas pelo ser humano. [...] deve-se, nesse momento, lançar mão de outra característica essencialmente importante na caracterização do conceito metafísico de identidade, a saber, a categorialização. Identidades metafísicas categorializam e são compreendidas por meio de categorias. Se levamos em conta uma observação de Aristóteles, o primeiro a pensar e caracterizar plenamente o conceito de categoria, então fica claro como o que algo é, sua identidade, só pode ser expressa discursivamente por meio de categoria. Para Aristóteles, as categorias assinalam formas de predicação dos entes. (CABRAL, 2018, p. 47)

Embora, não seja o objeto direto da pesquisa, o modo de pensar a identidade a partir da categorialização, isto é, com categorias predicando os entes, a maneira de colocar a questão me levou de volta a uma das etapas da pesquisa de graduação que desembocaram no meu objeto de estudo atual. Na ocasião da pesquisa (2015-2017), estudava a violência policial no Rio de Janeiro e os movimentos de mães que surgiram a partir das violências de Estado. A pesquisa *Reparação Econômica, Justiça Social e Direitos Humanos: dinâmicas sócio-políticas em torno de indenizações, violências e sofrimentos*, visava investigar os processos de indenização financeira acerca de casos de violação dos direitos humanos como instrumentos de reparação. A partir dos anos 1990, as práticas jurídicas que começam a ser instauradas no Brasil se baseiam em processos de reparação que recomendam como solução a abrangência da reparação financeira, pedido de desculpas do Estado e medidas que impeçam a repetição do dano. Diante desse contexto das políticas de reparação foi feito trabalho de campo, que envolviam diversos atores do campo dos direitos humanos. Uma das questões que surgiram ao longo da pesquisa diz respeito à linguagem a qual as vítimas de violação e agentes de direitos humanos precisam aderir. Na tentativa de buscar compreender quais aparatos estatais os familiares de vítimas poderiam acionar em casos de violações, entrevistamos a então coordenadora da Comissão de

Direitos Humanos da Alerj, Marielle Franco. Durante a entrevista, foi a ela perguntado o que era considerado uma violação. A resposta ecoou no silêncio. O próprio silêncio era a resposta. Não há definição.

Entrevistadoras: Marielle, como é que vocês definem violação? Ou como vocês definem ou como vocês trabalham?

Marielle: Cri cri...

Entrevistadoras: Qualquer denúncia pode ser ouvida como uma violação? Ônibus cheio?

Marielle: Não.

Entrevistadoras: Por quê?

Marielle: A não ser que tenha algum, bom, é... bom... Não sei te responder isso, Paula.

Entrevistadoras: Existe uma certa categorização das violações, alguma coisa assim?

Entrevistadoras: No próprio banco de dados deve ter.

Marielle: É, tem, aí tem. Isso ajuda a pensar, Letícia, obrigada. Tem sim. Você tem se a denúncia é presencial, se a denúncia é por telefone, você tem as categorias se é homicídio, se é jurídica, se é homicídio por intervenção judicial, se é milícia. Acho que são vinte mais ou menos. Se é agressão a criança, se é questão de gênero.³⁵

O que o movimento de mães, e o contexto da violência policial no Rio de Janeiro tem em comum com os testemunhos da Shoá? Alexandre Cabral nos responde: a identidade metafísica. Não só a identidade da vítima, seus familiares/ testemunha, mas também do próprio discurso, enquanto categoria. Segundo ele, toda proposição inscreve alguma relação com a categoria, pois predica o ente. Portanto, mesmo que uma proposição não refira algo *sobre* a categoria de um ente, ainda assim, é preciso que a identidade se expresse categorialmente, pois essa é a condição de outros juízos *sobre* o ente. (CABRAL, 2018). Mas o que isso significa? Que só podemos pensar a identidade metafísica em termos de categoria. Por esse motivo, o silêncio de Marielle interessa. Existe, portanto, uma definição para “o que é violação”. É uma definição categorizada. Isso se reflete no desenvolvimento de sua resposta: “Isso ajuda a pensar”, “homicídio”, “jurídico”, “milícia”, “agressão” etc. Ou seja, violação é um *algo* categorizável.

A partir da análise da entrevista e de sua articulação com Cabral, é possível perceber, então, como o discurso se relaciona com a identidade e com os outros elementos do ente, deixando clara a função específica do discurso: a interpelação dos entes.

As categorias são, nesse sentido, as figuras em meio às quais a interpelação discursiva posiciona a cada vez o que é interpelado. (o ente). Em outros termos, as categorias são figuras de onde provêm os entes. Tudo que pode ser dito e pensado acaba sendo condicionado pelas categorias. Daí a relação entre lógica e ontologia ou entre pensamento e ente suposta pela categorização discursiva. Trata-se, portanto, de uma camisa de força que determina historicamente a compreensão ocidental de mundo. Se

³⁵ Registro de trabalho de campo. Entrevista realizada 16 de setembro de 2015.

a identidade do ente acaba por se identificar com o elemento invariável que condiciona e suporta suas variações, a categorização discursiva da realidade acaba condicionando até o modo de compreensão dos elementos não identitários dos entes. (CABRAL, 2018, p. 48)

Dizer que tudo é condicionado pelas categorias implica aceitar que a identidade só pode ser concebida *discursivamente* através de categorias. Dessa maneira, a identidade estaria diretamente ligada à linguagem, de modo a conferir o significado discursivo do ser humano no mundo.

É, portanto, a partir da categorialização que podemos compreender o silêncio de Marielle. E é também desse modo, que reconhecemos e categorizamos Primo Levi como “testemunha”, ou como “sobrevivente”. Pois parece ser o único modo de inscrevê-lo no mundo pós-Auschwitz. É também dessa maneira que a identidade metafísica condiciona os fenômenos. “Ela decide, de antemão, o que é, o que não é, o que pode ser etc.” (CABRAL, 2018, p. 50)

Como bem nos mostra Cabral a partir de Heidegger, o elemento que permite que a identidade metafísica condicione os fenômenos é a razão. É a partir da razão e da categorialização que se constituem os quadros identitários, que dizem o que os fenômenos são ou suas variações. Parece ser também a partir desses quadros, que Fabiano Lemos define justiça, como “aquilo que se constitui dentro de um quadro identitário que opera, historicamente, muitas exclusões.” (LE MOS, 2018.) Esses quadros identitários estão em toda parte: eles são, basicamente, a maneira como nos relacionamos com o mundo e seus fenômenos, e podem se dar através da equivalência, como vimos a partir de Nancy no capítulo 1 deste trabalho.

Cabral ainda nos mostra que essas identidades metafisicamente concebidas atuam como “dispositivos”. A partir de Foucault e Agamben, mostra que dispositivo é aquilo que tem a capacidade de atuar, no que Foucault chamaria, de “modos de ser”, “que produz um modo específico de ser. O conceito que caracteriza isso é o de subjetivação. Como afirma Agamben, ao interpretar Foucault: ‘o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações.’” (CABRAL, 2018, p. 52)

Vendo deste modo, a noção de identidade metafísica é o modo de constituição dos sujeitos e ao mesmo tempo um dispositivo hegemônico do pensamento ocidental. Isto significa dizer que os processos de subjetivação são identitariamente construídos, tornando mais difícil constituir-se fora de quadros identitários.

Seria então, o ato de testemunhar um dispositivo de subjetivação? Ou seja, tornar-se testemunha é subjetivar-se a partir (de fora para dentro e de dentro para fora) do discurso? Colocar esta pergunta é retomar a primeira: *a identidade é produzida a partir do testemunho ou o testemunho é constituído a partir da identidade?* Depois de todo trajeto traçado até aqui

parece claro afirmar que não há um ponto de partida. Ou seja, a identidade produz o discurso e o discurso produz a identidade, do mesmo modo que a escuta-escavação. É preciso dizer para ser e é preciso ser para dizer. É como se houvesse um *entre* não identitário entre ser e dizer. Há uma lacuna que não é categorizável e permite o trânsito mútuo entre ser e dizer que possibilita tanto a narrativa como a identidade. Ou seja, o que permite que a identidade se constitua não é nem a categoria, nem a narrativa, mas um espaço vazio que permite a fluidez *entre* ser e dizer.

Mas há um motivo pelo qual não é simples visualizar essa lacuna. Os quadros e dispositivos identitários se consolidaram hegemonicamente ao longo da história, nos permitindo somente compreender a condição humana (responder a questão: o que é o ser humano?) como categoria: por exemplo, animal racional, animal social e político, criatura de Deus, ser de desejo. Nesse sentido, a melhor resposta que a metafísica conseguiu dar foi baseada nas categorias, fracassando assim, na compreensão não identitária do ser humano. (CABRAL, 2018)

Um lado positivo do fracasso da metafísica é que nos permitiu ver que modo de substancializar o homem por meio de uma linguagem não é uma descoberta, e sim uma produção. Por outro lado, perceber essa produção também deixa claro o caráter indefinível do ser humano. Essa falta de definição do ser humano coloca outras questões: como é? Quem é? (CABRAL, 2018).

A colocação dessa pergunta parece nos levar a um certo entendimento do ser. Segundo Cabral, “já sempre somos uma certa forma de ser, um modo de exercer o poder-ser que somos.” (CABRAL, 2018, p. 59) A identidade resulta então de uma possibilidade de ser. Nesse sentido, o que o autor propõe é uma gramática da existência, na qual a condição humana pode ser repensada por meio de elementos gramaticais a partir da troca de substantivo (como um predicado que substantiva o sujeito) pelo verbo no infinitivo (como um sujeito que predica a si mesmo).

Se não somos a priori nada substancialmente dado; se quem somos deriva de um processo de vir a ser; e se jamais a indeterminação do infinitivo do verbo ser será arrancada de nós, então só somos quem somos enquanto estamos exercendo o modo de ser em questão. [...] quem somos irrompe do *gerúndio* do verbo que exercemos. Vivendo, amando, sofrendo, lutando, estudando – eis a passagem do puro infinitivo do verbo ser, para os modos de ser que nos constituem temporalmente. Porquanto o gerúndio indica a atualização de um exercício, somos marcadamente temporais. (CABRAL, 2018, p. 60 - 61)

Desse modo, não há possibilidades, somos as possibilidades exercidas, isto é, a pluralidade de verbos que se atualizam. O que a interpretação do gerúndio nos mostra é exatamente essa indeterminação, que o coloca (o gerúndio) como interpretação do poder-ser que somos. (CABRAL, 2018)

A consequência dessa leitura é a ressignificação da própria ideia de subjetividade, que se identifica com a estrutura da linguagem que se apresenta na forma “S é P”. (CABRAL, 2018) Ressignificar a ideia de subjetividade é justamente compreender que o sujeito resulta do que é assinalado no predicado e não o contrário. O sujeito é o efeito do que somos. Se digo “Primo Levi é sobrevivente de Auschwitz”, é possível entender que essa sentença está estruturada como S é P. Primo Levi (S), sobrevivente de Auschwitz (P). No sentido clássico, entenderíamos que o que condiciona ser sobrevivente é Primo Levi. Numa leitura ressignificada, teríamos de compreender que na verdade, Levi é condicionado por ser sobrevivente. Não é mais a atuação do sujeito *sobre* o predicado, mas ao contrário, do predicado *no* sujeito. É nesse sentido que podemos entender a identidade performática de Primo Levi como sobrevivente.

Diante disso, a condição humana participa ativamente dessa dinâmica performática. (CABRAL, 2018) É também por isso que ao longo de *É isto um homem?* que Primo Levi pode assumir múltiplas identidades: químico: “Alex chega. Eu sou químico³⁶; que tenho a ver com ele?” (LEVI, 1988, p. 149); mulçumano, como a identidade que se afirma no silêncio, já discutida anteriormente: “Planta-se na minha frente, ajeita rudemente a gola do meu casaco, tira-me o boné, recoloca-o, logo dá um passo atrás, observa o resultado com ar de desgosto [...]: Olhem quem está aí! Um mulçumano!” (LEVI, 1988, p. 149), animais cansados (quando Levi está no Ka-Be): “Somos apenas uns animais cansados.” (LEVI, 1988, p. 60) e sobrevivente. Isso se dá através da lacuna existente *entre* o ser e dizer.

Mas o que significa assumir uma identidade performática? Segundo Cabral, ser performático é ser resistente “a um quadro histórico-social extremamente homogeneizador.” (CABRAL, 2018, p. 67) O que esses quadros fazem é atuar diretamente na produção de identidade, nos fazendo compreendê-las como substantivação dos sujeitos, regulando comportamentos, e no caso dos sobreviventes e vítimas, os testemunhos. Portanto, há ainda uma resposta alternativa, pautada no entendimento da identidade a partir da substantivação à pergunta primeira: *a identidade é produzida a partir do testemunho ou o testemunho é constituído a partir da identidade?* Se tomarmos como certo que a identidade é substantivada pelas categorias, teríamos de admitir que o testemunho só se constitui a partir de uma identidade bem consolidada. Por outro lado, se admitirmos a identidade como performance, que atua *entre* os polos ser e dizer, então a identidade é flutuante e está localizada justamente no *espaço-entre*.

Diante dessas duas respostas possíveis, é preciso entender o que está colocado politicamente em cada uma das duas respostas. Isto é, se aceitarmos a identidade categorizada

³⁶ Grifos próprios.

que participa dos quadros identitários, fortaleceremos a ideia de um discurso que se firma justamente na identidade. Vendo o problema por esse aspecto é mais do que legítimo que as vítimas ou sobreviventes tomem para si essa categoria, como bem explica Paula Lacerda:

Não conferir sentido às suas falas emocionadas e cheias de detalhes, sempre inadequadas ao trâmite burocrático preocupado em extrair ‘fatos’, [...] significa recusar não só a identidade que os familiares construíram para si mesmos enquanto representantes e defensores da memória das ‘pessoas mais importantes de suas vidas’, mas significa também a desvalorização de toda uma trajetória orientada por valores como a legalidade, a legitimidade, o respeito e, sobretudo, o afeto.” (LACERDA, 2014, p. 70)

Diante dos quadros identitários utilizados como dispositivos de controle, tomar para si uma categoria parece ser um modo de buscar justiça, não só legítimo, como necessário. Isto é, se a justiça só reconhece traços de identidades (coletivas ou individuais), essa parece ser a única saída para o problema: tomar para si a identidade de vítima, sobrevivente ou testemunha.

Por outro lado, se analisarmos a identidade performática enquanto resistência a um sistema tradicional identitário categorizador, os resultados parecem ser mais frutíferos no sentido terapêutico. Mas o que isso significaria? Pensar a identidade performaticamente significa a saída autônoma (no sentido do “*aufklärung*” kantiano) dos quadros identitários preestabelecidos, tornando assim, o sujeito “livre”, (me arrisco a assim dizer) de uma identidade produzida historicamente e socialmente, mas que se inscreve nele mesmo, neste espaço *entre* ser e dizer, ou, nos termos de Nancy, tornar os sujeitos inequivalentes. Se a identidade performática é possível de ser inscrita no mundo, não é possível dizer. Mas se ela é pensada apenas metafísica e discursivamente (ou seja, no espaço ficcional), podemos arriscar dizer, que sim, ela pode ser a saída para os problemas colocados tradicionalmente pela identidade.

CONCLUSÃO: A FUNÇÃO DISCURSIVA DA CULPA

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta a origem da culpa e da má consciência. Para entender de onde o autor parte, é preciso primeiro perceber o que são os afetos. Segundo Nietzsche, não existe nenhuma mediação entre o homem e o mundo. Essa relação, portanto, se dá num estado de luta constante entre o “homem” e o “mundo”: a tentativa do homem impor sua vontade ao mundo ou a tentativa do mundo impor sua vontade ao homem. Essa vontade é o que Nietzsche chama de vontade de poder. A essência do homem é então a vontade de poder, a luta entre homem e mundo.

A única possível mediação da relação homem-mundo seria a luta. Nesse sentido, não há estado de paz. Os afetos são resultados das lutas constantes: ganho ou perda da imposição sobre o outro. Os afetos são, portanto, os aparelhos sensores que interpretam a luta entre homem e mundo, como um dispositivo receptor que envia informações para o inconsciente. Há, então, um estímulo que produz afeto, e o encaminha para o inconsciente. O inconsciente, por sua vez, trata de “digerir” esse estímulo. Além do inconsciente há também o pensamento, que realiza um “trabalho de passagem” fluido, onde os afetos vão sendo substituídos por novos estímulos. Nesse sentido, o esquecimento funciona como uma espécie de “zelador da ordem psíquica”, (NIETZSCHE, 1998, p. 47) é um atributo saudável do corpo, que atua ativamente como instrumento, pois é aquilo que permite a fluidez do pensamento. Nietzsche chama o pensamento fluido de jovialidade.

Por outro lado, há também o pensamento “defeituoso”, “não fluido”, é aquele que cristaliza os afetos, que não deixa passar o estímulo ao inconsciente. A cristalização dos afetos é chamada de memória. Nesse sentido, a memória é a falha do esquecimento. Sendo o esquecimento uma força ativa, a memória é uma força reativa, é o símbolo do não jovial, do ressentimento. A humanidade precisou desenvolver a memória para sobreviver. Todo indivíduo tem em si a força ativa (esquecimento) e a força reativa (memória). Há aqueles que subjagam a memória para utilizá-la em seus propósitos e há aqueles que se deixam subjugar pela memória. A memória no homem ativo é a capacidade de prometer. O homem ativo é aquele que utiliza a memória para subjugar o outro (homem reativo) como seu instrumento, imprimindo nele uma *forma*. O uso da memória visa um futuro, pautando-se na promessa. A memória no homem reativo é desenvolvida no sentido de autoproteção, e chama-se ressentimento. Ressentimento é também memória, é a cristalização dos afetos transformado em passado presentificado, fazendo da memória um ídolo. Essa idolatria se reflete no cotidiano, como bem pudemos observar no capítulo 3.

O homem ativo utiliza o castigo como instrumento uniformizador do mundo, aquilo que impõe uma *forma* ao mundo. Desse modo, o homem ativo produz no homem reativo um “remorso”, uma “culpa”. Nas palavras de Nietzsche:

o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. (NIETZSCHE, 1998, p. 74-75)

É preciso destacar que o castigo teria a função de despertar no “culpado” o *sentimento de culpa*, que segundo Nietzsche é o instrumento da má consciência, do remorso. O autor mostra, contudo, que nem sempre o castigo funciona como correção:

Justamente entre os prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo, as penitenciárias e casas de correção não são o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor – nisso concordam todos os observadores conscienciosos, que em muitos casos expressam tal juízo a contragosto e em oposição aos seus desejos mais próprios. Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência. (NIETZSCHE, 1998, p. 70)

Como atribuir uma *forma* ao homem através do castigo, se o sentimento de culpa não funciona como correção nos “culpados”? Nesse momento Nietzsche mostra como a culpa está atrelada à dívida, no sentido de que uma não funciona sem a outra. A tentativa é mostrar que não é apenas pelo castigo que se “absorve” a culpa. É preciso de um elemento ainda mais interno aos homens para que o afeto se cristalice no pensamento (má consciência). Esse “novo elemento” é a dívida. “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? (NIETZSCHE, 1998, p. 52) Se o que rege homem é a dívida, então é somente através dela que o sentimento de culpa é possível, a partir de uma relação credor-devedor que remete às formas básicas de troca, compra e venda. Isto é, se o cenário social se dá através de uma economia, por que os afetos se dariam de forma diferente? Que motivos os condenados têm para sentir uma culpa à margem de qualquer relação social pré-estabelecida? Como o castigo poderia funcionar à margem da economia afetiva?

Vale dizer que a partir da má consciência (cristalização dos afetos) é possível criar uma marca, uma inscrição no homem. Essa marca, por sua vez, não pode ser esquecida. É feita para ficar gravada na memória. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra.” (NIETZSCHE, 1998, p. 50)

Mas de onde parte a ideia de marcar na memória e *formar* o homem? Nietzsche responde em uma passagem longa e bastante interessante que vale a pena ser exposta aqui:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores [...], as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade.) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. [...] Esses alemães souberam adquirir uma memória com meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (- a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento, ou o pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte de tiras”) a excisão da carne no peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixa-lo às moscas, sob o sol nascente. (NIETZSCHE, 1998, p. 51-52)

É a partir da inscrição que a dívida se estabelece e se atualiza. A relação de dívida estabelecida entre credor e devedor, para Nietzsche, começa na pré-história, com as primeiras inscrições sobre o corpo. Segundo ele, a humanidade recebeu como herança tribal e familiar as dívidas não pagas e o anseio de se resgatar, fazendo com que o sentimento de culpa em relação à divindade não parasse de crescer durante o tempo. ((NIETZSCHE,1998)

Consequentemente, com o advento do Deus cristão, o sentimento de culpa só aumentou. Ele mostra que o declínio da fé no Deus cristão possibilitou visualizar “um considerável declínio da consciência de culpa no homem.” (NIETZSCHE, 1998, p. 79) Nesse sentido, o credor da dívida é sempre divino. No contexto moderno, essa divindade é o Deus cristão, que a partir do pecado original, estabelece uma economia afetiva, constituindo uma relação entre culpa e dívida.

Para Nietzsche, a humanidade encontrou um alívio momentâneo da culpa quando o próprio Deus (Jesus crucificado) se sacrifica pela culpa dos homens, quando o próprio Deus paga a si mesmo. Deus aparece então, como o único que pode redimir os homens da culpa – “o credor se sacrificando por ser devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!...” (NIETZSCHE, 1998, p. 80) Nesse sentido, se a tentativa era retirar os homens do sentimento de culpa, o efeito que causa é contrário, porque cria ainda mais uma dívida com o credor (Deus), onde a justificativa é o amor, que continua marcando os homens, e inscrevendo-os na lógica da culpa.

Essa maneira de inscrever ou marcar o homem produz o que Nietzsche chama de “loucura da vontade”, que nada mais é do que a vontade do homem se sentir culpado e desprezível (comportamento do homem reativo, ressentido). O que ocorre em consequência da vontade da culpa é que nenhum castigo equivale a culpa. As ideias se tornam fixas de tal modo

para que o sistema nervoso central seja hipnotizado por elas. Há uma vontade de “envenenar” todo o fundo de coisas com a equação castigo-culpa, para que se possa mostrar ressentimento. Nietzsche entende a má consciência como uma doença que o homem contraiu quando se viu numa sociedade de paz (contratual).

A má consciência se dá através da *interiorização do homem*. Isso ocorre quando os instintos não se descarregam para fora e se voltam para dentro. É possível dizer que essa interiorização só é possível por conta da marcação no homem, a partir do entendimento de dívida divina, transcendente e impagável, quando o outro (Deus ou o Estado) é proprietário do passado. A partir da memória é possível que o outro se aproprie do homem e dê uma forma a ele.

Sem dívida, sem apropriação do passado presentificado, não é possível inscrever uma marca e imprimir uma *forma*, que arrisco chamar aqui também de *identidade*. O modelo contratual da sociedade civilizada (de paz) só se dá a partir de uma relação econômica ente credor (que pode ser o Estado ou Deus) e devedor (homem). Essa inscrição do homem pelo credor se dá, segundo Nietzsche, historicamente:

De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia de equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico. (NIETZSCHE, 1998, p. 53)

A má consciência, ou a culpa, é, então, resultado da relação de dívida estabelecida entre credor e devedor, a partir da crueldade e da destruição. A má consciência foi o que também separou o homem de seu passado animal e instaurou novas condições de existência, que declarou guerra aos velhos instintos de sobrevivência. Desse modo, é preciso que a culpa se atualize a todo momento.

Foi também a partir da inscrição [cruel] que se deu o entrelaçamento entre a culpa e sofrimento. “Pergunta-se mais uma vez: em que medida pode o sofrimento ser compensação para a “dívida”?” (NIETZSCHE, 1998, p. 55) O sofrimento surge então como castigo, como a tentativa de pagar a dívida produzida. Nietzsche atenta, mais uma vez, para o fato de que o castigo nem sempre resolveu o problema da culpa e mostra que, pelo menos em relação aos que receberam certo tipo de punição, a culpa não se desenvolveu. De acordo com Nietzsche, o que se produz com o castigo é o medo e o controle dos desejos. O castigo é um meio de *domar* o homem e não de o tornar melhor.

Nietzsche conta que a má consciência não gera frutos no homem “domado”. “Por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com

um “culpado”. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino.” (NIETZSCHE, 1998, p. 70-71) Uma leitura possível é a de que a inscrição não foi absorvida pelos causadores de danos. Se a inscrição foi feita, o “paciente” não a recebeu de maneira passiva, mas sim ativa sem reproduzir o sentimento de culpa ou má consciência. Nesse caso, o esquecimento funciona e o afeto não é cristalizado no inconsciente, fazendo com que nem mesmo o castigo funcione. Isso se deve ao fato de a culpa não ser um produto do castigo, mas da relação econômica, da dívida. Um causador de danos não estabelece uma relação econômico-afetiva com o dano que causou, por isso não é capaz de culpar-se. Segundo Nietzsche:

Através da “punição” ao devedor, o credor participa de um direito dos senhores, experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à “autoridade”, poder ao menos vê-lo desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite a um direito à crueldade. (NIETZSCHE, 1998, p. 54)

Ora, se a punição deveria produzir no devedor o sentimento de inferioridade, é justamente, porque a relação entre credor e devedor está inscrita numa lógica econômica, a qual o causador de danos, que não se reconhece como culpado, não está inscrito. Nesse caso, não há nenhum tipo de troca possível. Não há subjugação de um sobre o outro, e, portanto, não há culpa, como mostrado no capítulo dois, a partir do caso de Eichmann, onde o sujeito é desprovido da capacidade de pensar e não entende seu papel na destruição humana, porque se esconde atrás de uma “ordem” nazista.

Mas há ainda um outro elemento que permite a introjeção da culpa: a vergonha, como vimos no capítulo dois, a partir de Agamben e Primo Levi. A vergonha aparece na *Genealogia da Moral* quando Nietzsche se refere ao processo de moralização do homem diante de seus instintos:

O ensombrecimento do céu acima do homem aumentou à medida que cresceu a vergonha³⁷ do homem diante do homem. [...] refiro-me à moralização e ao amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho “homem” aprende afinal a se envergonhar de seus instintos. (NIETZSCHE, 1998, p. 56)

Vale pensar, com Nietzsche, em como a culpa no contexto dos testemunhos também é reforçada pela dívida. A culpa e a vergonha dos sobreviventes só se constroem a partir de uma dívida com os “submersos”. É, da mesma forma, uma dívida transcendente com a divindade. A divindade, nesse caso, é o horror que os mortos (outros) viveram, e que tornam os submersos uma espécie de Deus, que atribui uma dívida para com os sobreviventes.

³⁷ Grifo próprio

É, do mesmo modo, através da memória, da falha do esquecimento, que a culpa aparece. Tendo os sobreviventes a memória como uma espécie de ídolo, ela se torna o próprio dispositivo que atualiza a culpa e a vergonha.

A leitura de Agamben feita no capítulo dois (tentativa de não divinizar o mal) fica estremecida o quando colocamos a culpa em termos de dívida. Isto é, se um sobrevivente tem um sentimento de culpa, ele só é possível pela dívida, e já vimos que a dívida está sempre calcada num credor. Esse credor normalmente é divinizado. Na leitura de Agamben, quem seria o credor da dívida? Aí está o estremecimento: “o horror”, o mal que possui um caráter indizível, inenarrável. Ora, se o objetivo é justamente retirar o mal do caráter místico, e indizível, como sustentar, ao mesmo tempo, que a culpa é estruturada na dívida, e que o horror não é místico, não é divino? Sugiro: Colocar na posição de credor as vítimas, e não o horror. Em certo sentido, divinizá-las. Desse modo, a leitura de Agamben pode se conciliar com a de Nietzsche, a partir da dívida com os mortos, sem que seja preciso divinizar o mal.

Do mesmo modo, podemos entender a culpa como a responsável por produzir a *História Trágico-marítima* nos séculos XVI e XVII, apresentada no capítulo um. É justamente a partir da atribuição do naufrágio como castigo divino, que podemos pensar os relatos em termos de culpa e dívida. Se os sobreviventes atribuíam um castigo divino a si mesmos, isso significa dizer que introjetavam a culpa.

É interessante notar que mesmo com o declínio da fé, no século XVIII, como mostram Annie Le Brun e Jean-Luc Nancy, a culpa ainda aparece, atravessando o tempo. Se não se atribui a culpa a uma divindade, atribui-se aos próprios homens. Nancy defende que a resposta divina à catástrofe não desapareceu, mas mudou de sentido, a partir do ateísmo, ou, em termos nietzscheanos, da “morte de Deus”. Mas mesmo o ateísmo não foi capaz de produzir o *sentido* da existência humana ou da catástrofe. O que se seguiu com o declínio da fé foi a falta de produção de *sentido*, que por sua vez, atomizou os sujeitos num sistema de equivalência, ou, colocado de outro modo, em quadros identitários pré-concebidos metafisicamente pela tradição a partir das categorias.

Diante de todo esse contexto (retórica do século XVI e XVII, “equivalência catastrófica do século” XVIII, e dos testemunhos dos séculos XX e XXI), podemos concluir que não é possível enxergar um “sujeito” livre de qualquer identidade. Ao longo de toda história o homem sempre esteve colocado diante de uma fórmula identitária complexa que abrange elementos metafísicos e discursivos. Desse modo, o sujeito é então, sempre, produto do discurso, que pode ser entendido como dispositivo de subjetivação, sendo assim, somente o discurso um objeto do estudo, e não o sujeito “em si”.

Mas, sendo o discurso um dispositivo de subjetivação é também impossível atestar uma “verdade discursiva”. Pois, para atestar a evidência de *algo*, é preciso estar diante de *fatos*, ou da *realidade*. Mas como atestar o fato ou a realidade de um discurso? Como bem apresentou Pécora, sobre as narrativas dos séculos XVI e XVII, mencionado no capítulo um, que “o real” narrativo não se refere aos fatos ou à realidade, mas a um “real” imbuído de elementos literários que se inscrevem no conjunto de regras e convenções retóricas, não sendo possível identificar uma verdade objetiva ou “evidente”. Ora, uma objeção que poderia ser feita: esse argumento serve apenas aos séculos XVI e XVII, aos quais Pécora se refere. A resposta: Porque devemos acreditar que os discursos posteriores, a partir do século XVIII, são livres de “elementos literários”? Não estar inscrito num conjunto de convenções de retórica não necessariamente implica um discurso “livre”. Os “elementos literários” são sempre substituíveis e substituídos conforme a atualização do tempo e da história.

Do mesmo modo que não podemos ler a *História Trágico-Marítima* como uma evidência objetiva, os discursos de Primo Levi também não podem ser considerados “puros” ou “livres”, pois há neles também os elementos literários que, como descreve Pécora, são “blocos sujos ou impuro”. (PÉCORA, 2018) Mesmo que Primo Levi afirme que “Ele [*É isto um homem?*] não foi escrito para fazer novas denúncias, [mas] poderá, antes fornecer documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana” (LEVI, 1988, p. 7), ainda não é possível atestar a evidência (verdade, realidade ou fato) a partir de sua narrativa. Nem mesmo a urgência e “necessidade elementar” de contar aos outros, ou a finalidade de libertação interior é passível de conferir evidência ao discurso de Levi, pois mesmo eles, estão impregnados de “elementos literários”. Mas como atestar verdades históricas a partir do testemunho? Se não há meios de tornar o discurso objetivamente evidente, para que *serve* o testemunho?

Retomando a cena do analista, apresentada na introdução deste trabalho, no que se refere ao discurso, a única evidência possível de ser produzida é uma evidência do próprio ato de fala. Isto é o que faz a *História Trágico Marítima*, o testemunho de Primo Levi e das vítimas de violência de Estado serem entendidos como verdadeiros. O ato de testemunhar, é o “*que*” e “*como*” ele fala, tornam o discurso verdadeiro. Não podemos dizer que esses discursos são falsos, porque, o ato de fala é verdadeiro. Desse modo, o *sentido* do discurso está no próprio ato de fala, e não em seu conteúdo, que está carregado de outros elementos impossíveis de se atribuir uma “verdade”.

É importante dizer que a pesquisa não se encerra deste texto. Se entendemos o pensamento como um *algo* infinito, precisaremos concordar que não há somente uma resposta,

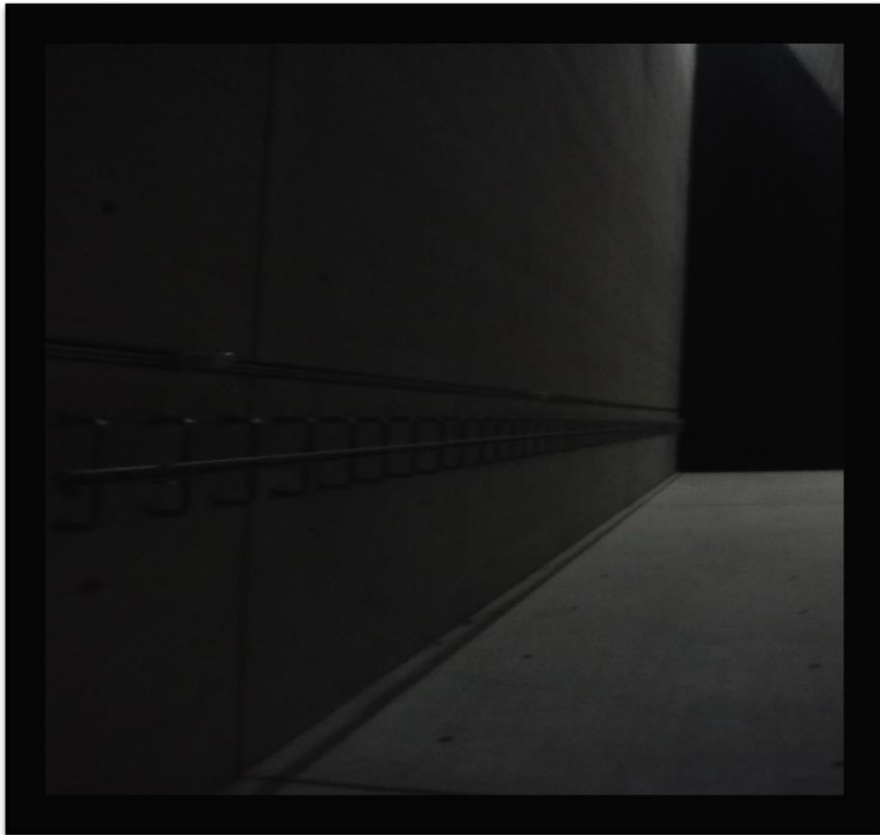
mas muitos caminhos para serem desvelados. Depois da escrita deste texto não linear, me deparei com a necessidade de dar um passo atrás para entender o ponto inicial do conceito de culpa, qual sua relação com o discurso, e como essas dobras atuam nos sujeitos e produzem modificações no mundo. É importante voltar alguns passos atrás para tentar compreender como as relações discursivas se estabelecem e como atuam no mundo. Mas mesmo diante de todo esforço filosófico da tentativa de compreender o mundo e suas dobras, é importante ter em mente que, quando o objeto de estudo é o discurso, mesmo diante do ato de fala, a evidência completa é relativa. Mesmo que um texto cumpra uma função de análise, seja ela discursiva, metafísica ou política, como o presente texto, ainda assim seria preciso afirmar que, de certo modo, o discurso é sempre ficção.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução: Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008.
- ASSY, B. *Ética, responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- BRUN, A. L. *O sentimento da catástrofe: entre o real e o imaginário*. Tradução: Fábio Ferreira de Almeida. 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2016.
- CABRAL, A. M. *Psicologia Pós-identitária: da resistência à crítica das matrizes cristãs da psicologia moderna*. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2018.
- CARDOZO COELHO, A. *A diferença hiperestrutural: ontologia, pós-desconstrução – e devoração – a partir de Jean-Luc Nancy e para além*. 2017. 230 p. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- CATELA, L. S. Todos temos um retrato: indivíduo, fotografia e memória no contexto do desaparecimento de pessoas. *Topoi*, [online], Rio de Janeiro, v.13, n.24, p.111-123, 2012
- DAS, V. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. v.14, n.40, p.31-42, 1999. ISSN 0102-6909.
- DERRIDA, J. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro (org.). *Pensar a Desconstrução*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2005.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Cascas*. Tradução de André Telles. Serrote. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- FELIPE, C. V. A. A Retórica do Naufrágio. *Hist. R.*, Goiânia, v. 23, n.3, p. 26-44, set/dez, 2018.
- GOMES DE BRITO, B. *História Trágico marítima*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1998
- GUMBRECHT, H. U., *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2010.
- HUYSSSEN, A. Passados presentes: mídia, política, amnésia. In: *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- LACERDA, P. O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 42, ano 20, p. 49-75, jul/dez 2014.
- LE MOS, F. Julho de 2013. *Revista Eletrônica Oficina Irritada*, 2018. Disponível em: <<http://oficinairritadarevista.blogspot.com/2018/12/julho-de-2013.html>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

- LEVI, P. *É isto um homem?* Tradução: Luigi Del Re. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, P. *Assim foi Auschwitz: testemunhos 1945-1986* / Primo Levi com Leonardo De Benedetti; organização Fabio Levi e Domenico Scarpa; Tradução: Federico Carotti. 1. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- LEVI, P. *A assimetria e a vida: artigos e ensaios 1955-1987*. Organização: Marco Belpoliti; tradução: Ivone Benedetti. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- MADEIRA, A. *Livro dos Naufrágios: ensaio sobre a história Trágico-marítima*. 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- NANCY, J. L. *A Equivalência das Catástrofes (Após Fukushima)*. Tradução: Jorge Leandro Rosa. 1. ed. Lisboa: Edições Nada, 2014.
- NANCY, J. L. *À escuta*. Tradução: Fernanda Bernardo. 1. ed. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2014.
- NASCIMENTO, L. Museu e Shoá: dever e memória. In: *Estudos judaicos: Shoá, o Mal e o Crime*. São Paulo: Humanitas, 2012.
- NIETZSCHE, F. W. Segunda Dissertação: “Culpa”, “Má consciência” e coisas afins. In: *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PAULA, M. F. O testemunho oblíquo em *O que os cegos estão sonhando?*, de Noemi Jaffe, e *Maus*, de Art Spiegelman. In: *Estud. Lit. Bras. Contemp.* [online], n.55, p.285-308, 2018. ISSN 1518-0158.
- PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Editora da Unicamp, 2018.
- SAUNDERS, Rebecca. Sobre o intraduzível: sofrimento humano, a linguagem de direitos humanos e a Comissão de Verdade e Reconciliação na África do Sul. Sur-Ver. *Direitos Humanos*, São Paulo, v.5, n. 9, p. 52-75, dez. 2008.
- SARKIN, J. O advento das ações movidas no Sul para reparação por abusos dos direitos humanos. *Rev. int. direitos human.* [online]. v.1, n.1, p.70-133, 2004. ISSN 1806-6445. <http://dx.doi.org/10.1590/S1806-64452004000100005>.
- SELIGMANN-SILVA, M. Testemunho e a política da memória: O tempo depois das catástrofes. *Proj. História*, São Paulo, 30, p. 71-98, 2005.
- SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o Trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Pisc. Clin.*, Rio de Janeiro, v. 20, n.1, p. 65 – 82, 2008.
- SPIEGELMAN, A. *Maus: A história de um sobrevivente*. II: e foi aí que começaram seus problemas. 1. ed. Tradução: Maria Esther Martino. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- SPIEGELMAN, A. *Maus: A história de um sobrevivente*. 1. ed. Tradução: Ana Maria de Souza Bierrenbach. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ZIZEK, S. *A Fuga para o real*. Tradução: Samuel Titan Jr. 2001. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0804200105.htm>>. Acesso em: 29 out. 2019.

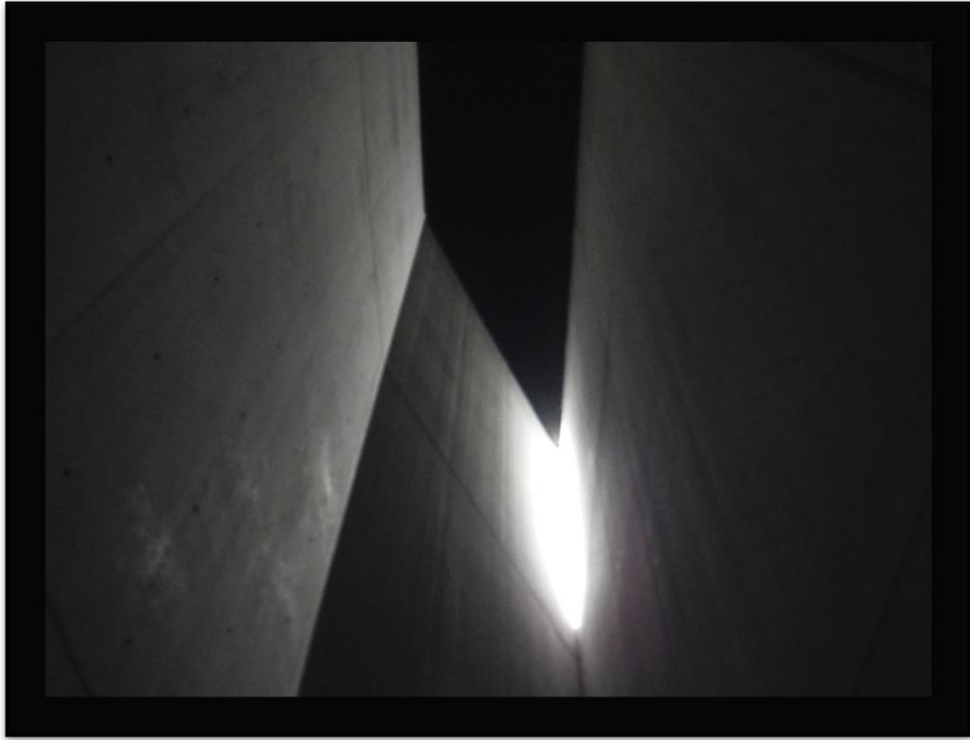
ANEXO A - Réplica da Câmara de Gás



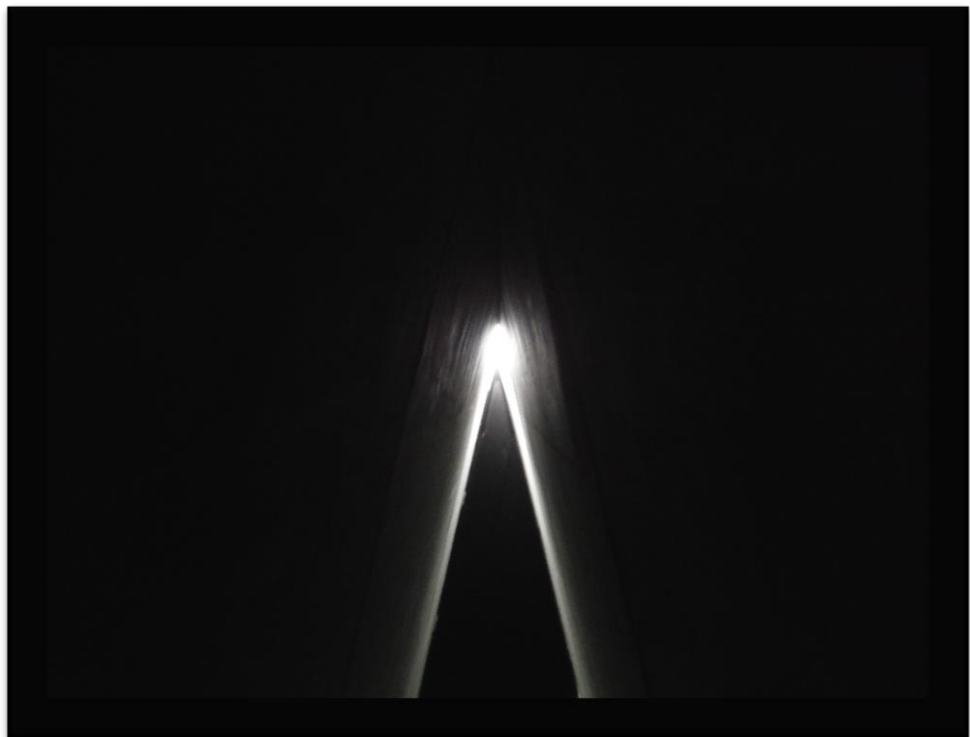
Fonte: Arquivo Pessoal



Fonte: Arquivo Pessoal



Fonte: Arquivo Pessoal

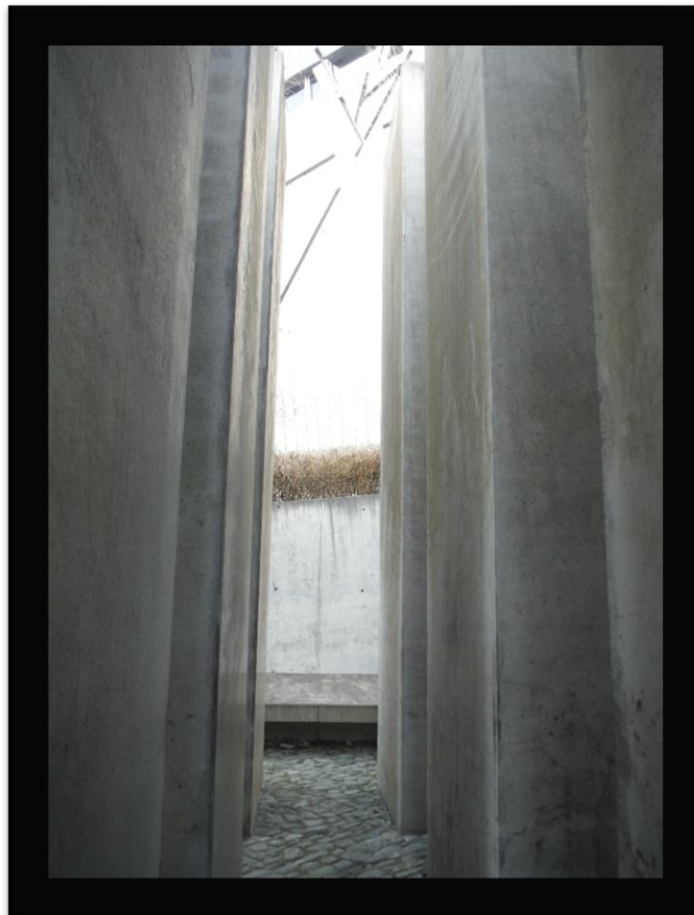


Fonte: Arquivo Pessoal

ANEXO B - Jardim do Exílio



Fonte: Arquivo Pessoal



Fonte: Arquivo Pessoal

ANEXO C - Folhas caídas

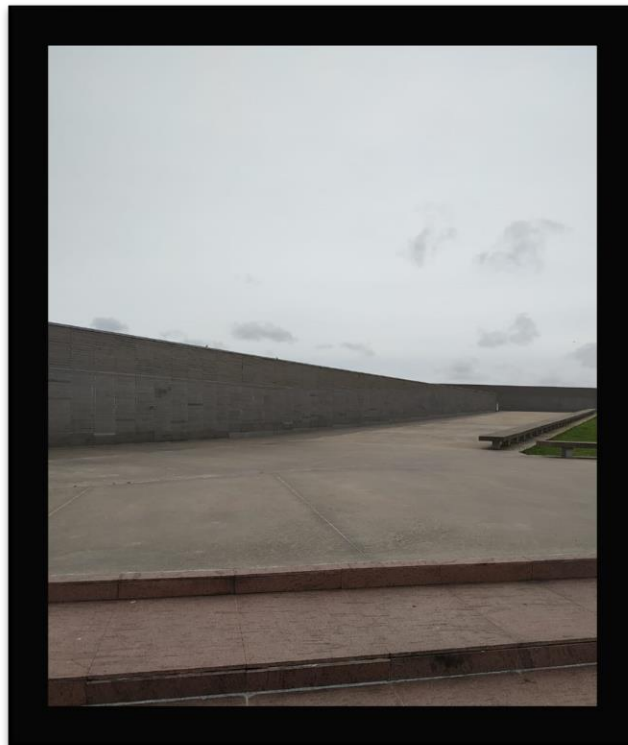


Fonte: Arquivo Pessoal

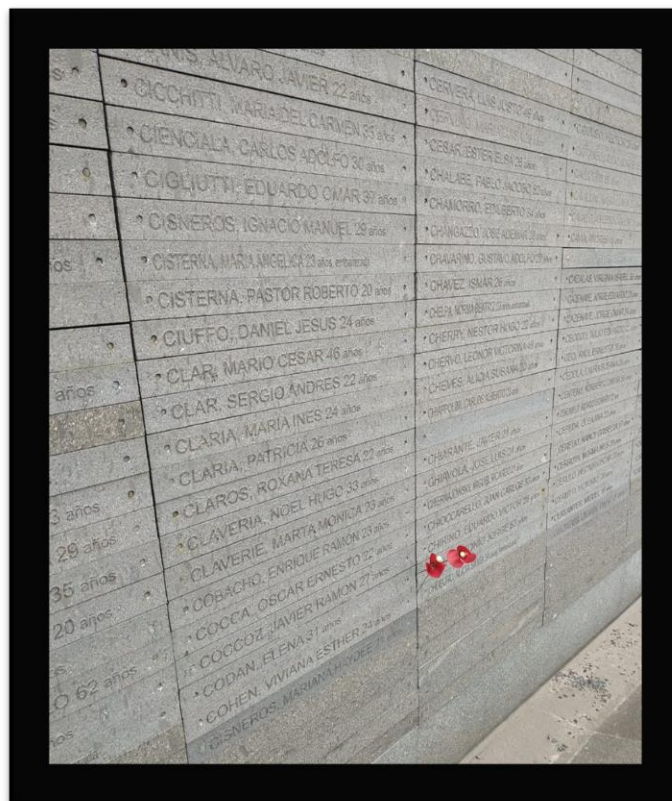


Fonte: Arquivo Pessoal

ANEXO D - Parque da Memória



Fonte: Arquivo Pessoal



Fonte: Arquivo Pessoal

ANEXO E - Estátua de Pablo Miguez



Fonte: Arquivo Pessoal



Fonte: Arquivo Pessoal