

SHOAH E LITERATURA DE TESTEMUNHO: O CAMPO CONCENTRACIONÁRIO ENQUANTO LUGAR DE MEMÓRIA

ISABELLA ALESSANDRA CORTADA ROBERTO*



Pintura a óleo de David Friedmann, representando uma fila de prisioneiros de um campo de concentração na «marcha da morte», de Gleiwitz para Blechhammer (1947)¹.

Resumo: *Lembrar e esquecer são ações que implicam seleção de informação, o que significa dizer que também não há memória sem esquecimento. Sendo a memória colectiva uma construção social e um factor de identidade de uma comunidade, então como viver com esquecimentos impostos? Como conviver diante do apagamento (desmemória)? Contra os silêncios e os não-ditos, é possível pensar em memórias subterrâneas que expressam o testemunho dos excluídos, dos esquecidos da memória oficial. Vários foram os autores que «consagraram» assim, em forma de literatura, as suas experiências de dor e de trauma resultantes da Shoah. São os seus testemunhos de vida e exemplos de escrita que aqui trazemos em confronto, recorrendo também a um enquadramento teórico que encontrará fundamentação privilegiada em nomes como Michael Pollack, Theodor Adorno, Giorgio Agamben, Hannah Arendt ou Walter Benjamin.*

Palavras-chave: *Testemunho; Memória; Trauma; Shoah.*

* ISAG / Universidade de Santiago de Compostela. Estudos Literários / Inter-Artes. Contacto: isabella.cortada@gmail.com. Isabella Roberto tem mestrado em Estudos Anglo-Americanos (FLUP) e está inscrita em doutoramento, área de Estudos Ingleses Avançados (literatura e música) (USC). É professora, tradutora e produz investigação no campo dos estudos literários e inter-artes.

¹ David Friedman (1893-1980). O artista foi deportado juntamente com a mulher e um filho a 16 de outubro de 1941, de Praga para o gueto de Lodz, na Polónia. Após a evacuação do gueto em finais de agosto de 1944, Friedmann foi separado da família. Mulher e filho não sobreviveram. Friedmann foi então deportado para Auschwitz-Birkenau e depois para o campo de Gleiwitz I. Sobreviveu à penosa «marcha da morte» para Blechhammer, tendo sido finalmente libertado pelo exército russo a 25 de janeiro de 1945.

Abstract: *To remember and to forget are actions that involve selection of information, which means that it is impossible to remember without forgetting. Being the collective memory a social construct and a factor of identity for any community, how are we supposed to live with forgetfulness? How are we to live upon the deletion of the past (de-memorizing)? To counteract the silences and the unsaid it is possible to think of underground memories that express the spoken word of the excluded and the neglected from the official memory. Shaping a new writing and a new literature, innumerable authors consecrated thus their experiences of pain and trauma caused by Shoah. It is their examples of life and writing that we bring forward into confrontation, resorting to a conceptual frame that will also be supported by such thinkers as Michael Pollack, Theodor Adorno, Giorgio Agamben, Hannah Arendt or Walter Benjamin.*

Keywords: *Witness; Memory; Trauma; Shoah.*

INTRODUÇÃO

«A morte é um mestre que veio da Alemanha»²: repetida até à exaustão a frase do poema *Todesfuge* (*Fuga da Morte*) publicado em 1948 dói até aos ossos e fere como agulha cravada na carne. *Leitmotiv* da lírica de Paul Celan, a sua leitura submete a uma perigosa experiência, uma travessia arriscada por terrenos deslizantes entre a linguagem e os acontecimentos traumáticos da Shoah, sem cair no palavreado dócil e, na linha do mais puro sentido adorniano³, sem a pretensão de tornar Auschwitz assimilável, digerível, representável. Prisioneiro durante 18 meses num campo de extermínio alemão, Celan pôs termo à vida, a 20 de Abril de 1970, em Paris, saltando da ponte Mirabeau para o rio Sena. Em 1942, também o escritor austríaco Stefan Zweig, incapaz de lidar com o crescimento da intolerância e do autoritarismo na Europa e sem esperança no futuro da humanidade, escreveu uma carta de despedida e suicidou-se com a mulher, Lotte, na cidade de Petrópolis, Brasil, onde se refugiara. Porque a dor não apaga a memória. Ou o contrário.

É, pois, o conceito de sublime que ganha novas dimensões e articulações, uma estética do corpo e da dor que inicia um novo olhar sobre o real e ensaia um equilíbrio entre o belo e o objecto. Uma linguagem que se funde numa escrita de dor e concretizada na dor, em contiguidade com uma vida também ela dolorosa. A dor da vida e a dor do texto mostram-se através desta poesia traumática e desta

2 «Der Tod ist ein Meister aus Deutschland», «a morte é um mestre que vem da Alemanha» é um conhecido verso do poema *Todesfuge*, de 1948, de Paul Celan, traduzido para português como *Fuga da Morte*, por João Barrento e Y. K. Centeno, fazendo parte da colectânea de poesia reunida de Paul Celan com o nome *Sete Rosas mais Tarde: Antologia Poética*, edição bilingue de 1993 pelas edições Cotovia. Grande parte da obra de Celan prende-se inevitavelmente com o massacre dos judeus nas máquinas da morte. Essa fragmentação e aniquilação da vida humana e do seu valor, infinitamente precário, encontra um correlato com a linguagem e a sua desintegração, aliada à mística da negação, numa Europa que perdera o seu otimismo histórico.

3 Theodor Adorno sentenciou, em 1951, no seu ensaio *Crítica Cultural e Sociedade*, que após a experiência de Auschwitz não mais seria possível escrever poesia. Desse ponto de vista, Paul Celan faria parte dessa plêiade de homens visados por Adorno, cujo ofício da escrita não mais faria sentido, num mundo também ele carente de sentido. Contudo, a poesia de Celan atesta essa possibilidade, ainda que a transfiguração da sua arte lhe tenha tornado a vida insustentável.

língua da poesia, de Hölderlin e da tradição, mas também da ignomínia e da infâmia, da humilhação e do crime histórico. A dor das palavras e nas palavras... um uso na poesia e feito de poesia para permitir encarar o passado de frente; enquanto tal não for feito, a ferida não cessará de cicatrizar. Nesta fuga de uma não-existência, juntam-se a Celan e Zweig, Primo Levi e Walter Benjamin. Ellie Wiesel, Vidal-Naquet e Jorge Semprún resistiram ulteriormente para dar voz a uma biografia do inenarrável. Que ainda o é.

CONCRETIZAÇÃO: A LITERATURA DE TESTEMUNHO

Abrir o baú das lembranças pode ser doloroso e delicado, mas é necessário para permitir a reflexão sobre a relação dos alemães com a sua história, um caminho de longo curso que somente no seu final poderá dar lugar a um esquecimento apaziguado. Bem diferente de um esquecimento que oculta o passado e deixa feridas permanentemente abertas. O silêncio, o não esclarecimento das questões e o desconhecimento desse passado colocam uma outra problemática: o de servir de fermento para as argumentações que negam os acontecimentos. É nesta linha de raciocínio que se equaciona a conhecida posição de Vidal-Naquet⁴ sobre as teses negacionistas (revisionistas) do holocausto. De forma veemente, enuncia com que armas se deve colocar o historiador diante dos defensores da mentira e da não-memória:

Estabeleci uma regra para mim: podemos e devemos discutir sobre os revisionistas; podemos analisar seus textos como fazemos com a anatomia de uma mentira: podemos e devemos analisar seu lugar específico na configuração das ideologias, questionarmo-nos sobre o porquê e como apareceram, mas não discutir com os revisionistas [...] não tenho o que lhes responder e não responderei. Esse é o preço da coerência intelectual⁵.

Enfaticamente, o autor afirma que não aceita debater com quem baseia os seus argumentos numa memória pautada por pressupostos históricos reconhecidamente falsos e que negam a lógica científica, sabendo que poucos factos são tão inquestionáveis quanto tudo aquilo que se insere no holocausto, fartamente documentado, testemunhado e lembrado.

É sabido que a sonegação da informação, da experiência e a imposição do esquecimento são mecanismos necessários para consolidar o anestesiamiento colectivo e a desresponsabilização histórica, contribuindo para a implantação de uma memória reciclada que interessa sobretudo ao poder dominante e que, claro

4 VIDAL-NANQUET, 1994.

5 VIDAL-NANQUET, 1994: 11.

está, se afasta ainda mais do passado histórico e real. Mas não há esquecimento sem memória. Para esquecer o que viu e o que viveu, o sujeito tem que conhecer, e se conhece lembra; só então poderá exercer o direito a esquecer. Ou seja, esquecer como opção após reflectir para amadurecer um esquecimento consensual. E de que falamos quando falamos em esquecimento? De memórias recicladas ou de apagamento? De silêncios ou de não-ditos? E sendo então a memória colectiva uma construção social e um factor de identidade de uma comunidade, como viver com esquecimentos impostos? Como lembrar ou esquecer o que não se permite conhecer? O perdão e a amnistia justificam-se desde que a ofensa tenha sido reconhecida publicamente. E no entanto, como perdoar aos que não pediram perdão?

O apagamento pode, pois, ser um eficiente narcótico de paralisia, fomentando até o esvaziamento das tensões sociais, desmobilizando certas forças políticas de contestação e servindo de porto seguro com os seus apegos a lugares e situações previsíveis, confortáveis e «congeladas» no tempo. Também, nesse particular, tão importante quanto o estudo do conteúdo das memórias é a opção da vítima pelo silêncio. Muitas vezes, lembranças traumatizantes esperam anos pelo momento propício para serem expressas, devendo, por isso, o silêncio e os não-ditos ser encarados como um imperativo ético, uma forma de se respeitar a vontade de silêncio do outro.

Segundo Michael Pollak, existem duas razões principais para esse silêncio: uma de ordem política e outra de ordem pessoal. No primeiro caso, conforme o autor, «o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais»⁶. No âmbito pessoal, o crítico explica que, em face das lembranças traumatizantes, «o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas»⁷. Em determinadas situações, essas vítimas não encontram espaço na sociedade para dar o seu testemunho e, por não encontrarem possibilidade de amenizar a sua dor ou de transformá-la em fala, acabam por optar pelo silêncio. Contra isso importa reconhecer que o horror dos campos nazistas impôs urgência na necessidade de compreender aquele acontecimento.

Elie Wiesel, em seu romance autobiográfico *Noite*⁸, relata os dez meses em que esteve prisioneiro no campo de extermínio de Auschwitz-Birkenau, inscrevendo assim, na dor, a sua lembrança do inenarrável:

Nunca esquecerei esta noite, a primeira noite no campo, que fez da minha vida uma noite longa e sete vezes aferrolhada. Nunca mais esquecerei as pequeninas caras

⁶ POLLAK, 1989: 5.

⁷ POLLAK, 1989: 6.

⁸ WIESEL, 2006.

das crianças cujos corpos eu tinha visto transformarem-se em espirais sob um azul mudo. Nunca mais esquecerei estas chamas que consumiram para sempre a minha fé. Nunca mais esquecerei este silêncio nocturno que me privou, para a eternidade, do desejo de viver. Nunca mais esquecerei estes momentos que assassinaram o meu Deus e a minha alma, e os meus sonhos [...]»⁹.

Mais dilacerante ainda é o eco das profundezas emanado por Primo Levi em seu testemunho literário, *É isto um Homem?*, de 1947, onde é feita a seguinte constatação, logo após as filas de selecção e de desinfectação, quando o homem está nu:

Então pela primeira vez nos apercebemos de que a nossa língua carece de palavras para exprimir esta ofensa, a destruição de um homem. Num ápice, com uma intuição quase profética, a realidade revelou-se-nos: chegámos ao fundo. Mais para baixo do que isto não se pode ir: não há nem se pode imaginar condição humana mais miserável»¹⁰.

Levi morreu em 11 de Abril de 1987, na sequência de uma queda no vão da escada interna do prédio de três andares onde vivia. Especula-se, até hoje, se se terá suicidado. À época, Elie Wiesel dissera a propósito: «Primo Levi morreu em Auschwitz há quarenta anos».

Nesse sentido, a linguagem tem uma função importante para aqueles que passaram por uma situação traumática ou que vivenciaram um episódio violento: possibilita conferir significado a tais experiências e conduzir a uma organização coerente e racional dos factos envolvidos. Facilita ao sujeito organizar os seus pensamentos e vivências e, por conseguinte, traduzi-los e comunicá-los aos ouvintes ou aos leitores. Narrar sobre a vivência nos campos de concentração é uma tarefa árdua para o sobrevivente. Porque esta é uma experiência que leva o indivíduo ao limite da sua humanidade e é tão degradante que destrói o maquinário da linguagem, impossibilitando, consequentemente, a representação desses acontecimentos na sua totalidade.

Actualmente a reflexão sobre a Shoah não só consolida um campo de pesquisa como vem estendendo o seu alcance a várias disciplinas que confluem nas múltiplas abordagens sobre a literatura de testemunho. Surgem, paralelamente, as primeiras indagações: como manter ideais de humanismo depois dos campos de concentração e de extermínio? Como pode a arte relacionar-se com o horror dessa experiência humana? Como resposta recorre-se tradicionalmente a uma assertiva que faz parte do ensaio *Crítica Cultural e Sociedade*, de 1951, de um filósofo já aqui evocado, Theodor Adorno:

⁹ WIESEL, 2006: 41-42.

¹⁰ LEVI, 2008: 25.

A crítica cultural encontra-se diante do último estágio de dialéctica entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um acto bárbaro e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que se tornou impossível escrever poemas¹¹.

O pensador da Escola de Frankfurt falou em poesia, mas poderia ter dito música, filosofia, artes plásticas... Podia ter perguntado, também, se ainda seria possível comer, caminhar, ler, trabalhar, amar... A imensa perda de sentido humano que ocorreu naquele campo de concentração nazi leva inexoravelmente ao silêncio. Como puderam seres humanos infligir tanto sofrimento a outros seres humanos é a questão que se impõe. Talvez sem nunca se saber a resposta. Quando uma dor sem limites como essa toma conta de nós, não temos o que dizer, as palavras caem na sombra do sem-sentido. Ou seja, é impossível representar a barbárie e simultaneamente associar testemunho e ficção.

Ao longo de vários anos Adorno volta a discutir a mesma frase, chamando a atenção para questões relacionadas com a própria literatura de testemunho: por um lado, o imperativo de obliterar o esquecimento e de impedir a repetição de Auschwitz, consciente de que a limpeza dos destroços resultantes das tragédias pessoais e colectivas passa inevitavelmente pela palavra; é através da linguagem que podemos tentar salvar o que ainda tem salvação e arquitetar uma nova maneira de viver; por outro lado, o perigo de esse acontecimento se tornar assimilável através da estilização artística, já que resistir à barbárie implicaria imprimir na própria forma literária marcas daquela violência e mal-estar, docilizando uma escrita que deveria ser da dor.

A assertiva adorniana apresenta, no entanto, uma questão central para a literatura: a relação entre esta e o mal, tomando emprestada uma expressão de Georges Bataille e incentivando, assim, à necessidade de reflectir sobre a tensão entre catástrofe e representação. E se ela é importante na construção do conhecimento em outras áreas do saber, nos estudos literários ela é essencial para esboçar o perfil da literatura de testemunho. Como narrar o horror dos campos de concentração, se os que viveram ao cúmulo não sobreviveram para contar? E se os que sobreviveram enfrentam o dilaceramento entre a culpa por terem sobrevivido e o imperativo ético de narrar sem trair a verdade? Perante a barbárie da Shoah, que desafia as formas de pensar, como conciliar no discurso a atitude de não desistir do conhecimento e de ser fiel à natureza do experienciado?

A testemunha terá que falar do que viu e daquilo por que passou sem se instalar no presente com tranquilidade, apenas porque a sua experiência está irremediavelmente marcada pelo trauma. E aqui cabe lembrar a atitude de muitos sobreviventes dos campos que se negam a dar o seu depoimento porque a

11 ADORNO, 2002: 20.

lembança transporta consigo a consciência do horror e o medo do repetível; como por exemplo, o autor Jorge Semprún que, além de ter adiado até 1994 a vontade de testemunhar sobre essa fase da sua vida, hesitou entre dois títulos para o livro que viria a escrever a propósito: *A Escrita ou A Vida – L'Écriture ou la Vie*, no original de 1994 – e o preterido «A Escrita e A Morte». O escritor interroga-se no plano literário sobre a possibilidade de encontrar a frase e a imagem adequadas, sobre o poder de expressão da palavra e os impasses de traduzir o vivido, de dizer o indizível. Já não mais estamos no plano elevado do belo, mas percorreremos incrédulos os subterrâneos do horror. Segundo Walter Benjamin, outro pensador da Escola de Frankfurt, a tradição dos oprimidos ensina-nos que o «estado de excepção» em que vivemos é na verdade a regra geral. Para tal é necessário construir um conceito de história que corresponda a essa verdade e possibilite um efectivo combate ao fascismo, em detrimento do progresso, considerado como a norma histórica. Com a ascensão de Hitler ao poder, Benjamin instala-se em Paris onde escreve as suas principais obras. Em vão tenta fugir para os Estados Unidos, deixando-se vencer por tanto horror e sofrimento. Em Port Bou, no limite das suas forças humanas, decide pôr termo à vida ingerindo uma grande quantidade de morfina. Era a noite de 25 de Setembro de 1940.

Podia dizer-se que Walter Benjamin foi mais uma vítima da violência da história. Viveu duas traumatizantes guerras mundiais que moldaram a sua visão do mundo e a sua concepção filosófica em torno do papel das vítimas, investindo à memória e ao testemunho. Em suas reflexões sobre a história expressou o seu maior temor: que a modernidade, porque equiparada à noção de «progresso», apagasse todo o passado e sobretudo que a violência pudesse converter toda a história humana numa redundante sucessão de massacres. Benjamin percebeu que a transmissão de representações colectivas ao longo do tempo e do espaço tornar-se-ia cada vez mais vaga e descontínua. Conforme expõe na Tese VI,

[...] o dom de atizar através do passado a chama da esperança pertence apenas ao historiógrafo perfeitamente convencido de que diante do inimigo, e no caso de este vencer, nem sequer os mortos estarão em segurança. E este inimigo não tem cessado de vencer¹².

Por isso questiona-se: que fazemos com as vítimas da violência? Que rumo para os perdedores, os vencidos, como lidar com os despojos da história? Podemos conceber ainda alguma esperança para eles? Já foi tudo dito sobre a sua dor e a sua morte?

¹² BENJAMIN, 2012: 133.

Contudo, é na esfera da filosofia política, e sobretudo no volume I da trilogia *Homo Sacer* intitulado *O Poder soberano e A Vida Nua*, de Giorgio Agamben¹³, que se encontra uma interpretação consistente da vinculação entre a era moderna e a violência do universo concentracionário. Para o autor, o Estado moderno funda-se sobre um poder soberano de natureza distinta, um poder que para se constituir define os homens portadores de vida nua (*Zoé*) – os excluídos – e os homens portadores de vida qualificada (*Bíos*) –, os indivíduos com direitos e deveres políticos. Ou seja, a sua própria existência faz-se por um movimento de exclusão inclusiva, em que ao legislar sobre o caos (natureza pré-jurídica da vida humana), o soberano capta a vida nua, dando-lhe existência política; mas também se faz de inclusão exclusiva, já que, ao soberano cabe, igualmente, o poder de decidir sobre a normalidade ou a anomia da vida social e, conseqüentemente, de decretar o estado de exceção (suspensão da vigência da lei), instituindo a existência de uma vida aniquilável sem que se configure um crime¹⁴. Contudo, a zona de exclusão habitada pelos homens portadores de vida nua é constante e necessária para definir o lugar dos incluídos, o espaço político.

Por isso o campo de concentração é metáfora da modernidade com expressão máxima em Auschwitz:

Em vez de tentar definir o campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, perguntamos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que determinados eventos puderam ter aí lugar? Tal leva-nos a encarar o campo de concentração não como um facto histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o Nómos do espaço político em que vivemos¹⁵.

O testemunho, o que resta de Auschwitz, vem agora da zona da vida nua e aponta para outra concepção da literatura de testemunho que se sustenta sobre uma interpretação do séc. XX como um processo histórico e social de sistemática exclusão. E contudo, justificar a sobrevivência não é fácil, ainda menos no campo, de tal forma que alguns sobreviventes preferem ficar em silêncio. Para outros, a única razão de viver é não permitir que o testemunho

¹³ AGAMBEN, 2007. Seguimos aqui a tradução brasileira, embora haja uma edição portuguesa de 1998 pela Relógio D'Água.

¹⁴ O termo latino «sacer» contém em si duas determinações de significado aparentemente opostas: «sagrado» e «matável». Agamben procura compreender o sentido da sacralidade da vida enquanto princípio inviolável e elemento político originário. Assim, as justaposições de «sacer» indicam aquele que está fora tanto do direito humano, na medida em que é sagrado, quanto do direito divino, por ser matável, sem que haja a justificação do sacrifício.

¹⁵ AGAMBEN, 2007: 173.

morra¹⁶. Os relatos dos sobreviventes trazem à baila um outro saber, disseminado pelas histórias particulares, privadas, fora de uma ordem institucionalizada, de um saber hegemónico. Os judeus diante da condição de gueto e de campo de concentração e morte, só podem viver fora da lei – da ordem imposta. O corpus das narrativas da Shoah engendra-se, pois, de forma paradigmática, como pequenos relatos que subvertem o saber que se constitui a partir da noção de ordem e de totalidade. Eis, pois, que a memória judaica se relaciona com aquilo que está ameaçado, com o que permanece em estado de intempérie e com o que a história dos vencedores exila no esquecimento.

Na mesma esteira de interpretações sobre a era moderna e a tragédia do holocausto, Hannah Arendt, em seu livro *Eichmann em Jerusalém*¹⁷, recorre a duas expressões para descrever a violência das práticas nazistas: «a banalidade do mal» (subtítulo do livro) e «massacre administrativo». E de que forma se interligam? No livro Arendt narra o julgamento de Eichmann ocorrido em 1961 e partilha com o leitor a sua perplexidade perante alguém que fala da perseguição aos judeus, das deportações, dos campos de concentração e da solução final como se falasse de uma qualquer acção de estado, seja de políticas de abastecimento, de transporte, seja de educação... essa banalização leva a autora a perceber que nos projectos e nas acções que promoveram a ascensão do estado liderado por Hitler, a questão dos judeus, como tudo o resto, era racionalmente administrada. Não só os fornos crematórios, mas também a remoção, o confinamento, o confisco de bens, a execução de judeus e não apenas deles mas de todos os «excluídos», parecem ser meros procedimentos administrativos, programados com racionalidade através de complexos cronogramas. Trata-se de uma descrição e quantificação em arquivos e tabelas da própria produção de morte, passível de ser avaliada em termos da sua eficácia.

Ou seja, a banalidade é fomentada e instrumentalizada pelo avanço da técnica e da ciência modernas, pela burocratização crescente de todos os aspectos

¹⁶ Sobre o tópico da testemunha, ler também de Agamben o vol. III de *Homo Sacer, O que resta de Auschwitz. O Arquivo e o Testemunha*: «No campo, uma das razões que podem impelir um deportado a sobreviver consiste em tornar-se uma testemunha» (2008: 25). Para Agamben importa discutir as implicações éticas dos campos de concentração de Auschwitz e para tal lançará mão de uma distinção de dois tipos de homens presentes nos campos: o primeiro grupo, que é a exceção, são os sobreviventes, e o segundo grupo, os muçulmanos, que são a regra (*ibid*: 49). Essa distinção tem que ver com as condições físicas e psicológicas de cada um, os primeiros, por mais debilitados que estivessem, ainda conservavam traços «humanos». Ou seja, podiam ser vistos a conversar, a andar e a trabalhar; já os muçulmanos eram homens apelidados de não-humanos, exatamente porque se encontravam num certo estado de anestesia e apatia para com o mundo e com o outro, que os tirava da condição de humanos. Agamben entende ainda que o testemunho do sobrevivente traz consigo uma lacuna e que esta retira a validade daquele que testemunha. Em tudo o que os sobreviventes contarem, por mais honestos que forem em seus relatos, residirá sempre um ponto de interrogação. Dito isto, na medida em que os testemunhos pertencem aos sobreviventes e estes são a exceção, eles sobreviverão por habilidade ou sorte; a regra são os muçulmanos, e estes já não podem falar, perderam essa faculdade e pereceram nos campos de concentração.

¹⁷ ARENDT, 1999.

da vida, incluindo os que são feitos de dor e de horror. O Mal é apenas a outra face do Bem e, como ele, sujeito ao mesmo tipo de tratamento lacônico e automatizado, absolutamente racionalizável, não passando pelo crivo da sentimentalização empática... também porque a vida moderna não se compadece de pausas no «ter-que-fazer», de recusas perante ordens inquestionáveis. O holocausto só poderia ter acontecido nessa época e nesse século de transformação do homem em número. A posição de Arendt engendra-se, assim, numa corrente interpretativa que entende a Shoah como evento típico da era moderna e que só se tornou possível devido ao desenvolvimento das técnicas de racionalidade administrativa e do conhecimento científico, identificando o universo concentracionário como o espaço subjacente ao Estado moderno e tomando a reflexão sobre ele para apurar uma análise da sociedade contemporânea.

É dessa face da modernidade que nos fala a literatura de testemunho. E sendo o holocausto a barbárie do séc. XX, essa literatura não tem fronteiras étnicas, geográficas ou linguísticas. Para considerá-la a partir de critérios estéticos é preciso reconhecer que o horror nos chega em diferentes vozes e línguas, trata-se de descrever como as marcas da convivência com o horror se inscrevem na forma literária, o modo como os procedimentos de construção do texto aludem à catástrofe e ao aniquilamento. Escrever significa conviver com a mudez, com o domínio da língua e dos seus limites, implica a necessidade de criar um alinhamento entre a testemunha e o ouvinte, entre escritor e leitor para que o discurso seja resistência ao silêncio e à morte. A Shoah foi um sismo tão traumático que causou dano a todos os seus instrumentos de medição. Como seria possível, pois, expressá-la através da arte? Como podem a liberdade artística e a ética da dor confluir nessa abordagem? As respostas, se existirem, só poderão ser encontradas na obra de cada autor.

CONCLUSÃO

Acreditamos que um dos nossos compromissos para este milénio deveria ser um compromisso para com os relatos dos testemunhos, construídos por vestígios ou fragmentos de memórias que, a contrapelo de práticas e políticas de esquecimento, nos fazem reflectir sobre a possibilidade de tradução da experiência de extermínio e de um saber estranho que dali é originado. Essas são as marcas das narrativas contemporâneas, não só aquelas que têm na Shoah seu tema ou recorte, mas também aquelas que tratam da errância do sujeito, da memória escamoteada, da hiper-memória, das ilusórias fronteiras entre o discurso e o meta-discurso.

As vidas silenciadas nos campos nazistas, mesmo pelo confisco dos bens particulares para soterrar a memória, ressurgem como corpos-arquivos pelas

mãos e vozes dos narradores. Esses arquivos fragmentários, o corpo judaico disseminado, podem ser configurados como uma metáfora da narrativa na contemporaneidade e o carácter indizível da experiência da Shoah seria a condição peculiar dessa escrita, pelo que a linguagem nasceria de um vazio, de um silêncio e de uma reescrita dolorosa do real. A questão da literatura de testemunho não está, por conseguinte, na existência ou não da realidade, mas na capacidade de percebê-la, de simbolizá-la e de traduzi-la. Ao visitar o episódio da Shoah, delinea-se para o escritor e para o leitor uma empresa impossível de ser compreendida na sua totalidade. Cercar o facto histórico em sua barbárie e contorná-lo pela palavra ou pela arte, costurando textos e registos infames é o mesmo que lançar-se numa tarefa que, de antemão, já se anuncia como incompleta, residual e bárbara.

Para que a memória de muitos não se perca no olvido, foi e é preciso ainda exumar os fragmentos dos corpos, dos arquivos, fazer a arqueologia do sofrimento e construir relatos que aliviem o narrador e reafirmem naquele que ouve, lê ou olha, a possibilidade de traduzir a condição contemporânea. O esquecimento do flagelo seria para as vítimas como uma segunda morte. Relembrar é, nessa perspectiva, uma espécie de vindicação e de homenagem às vidas silenciadas pelo extermínio, sem cair, contudo, e invocando novamente Adorno, na tentação de transformar essa lembrança de horror em mais um produto cultural a ser consumido. Tornar Auschwitz em mercadoria arriscaria a tornar leve e fácil a sua integração na cultura enquanto facto histórico¹⁸, pelo contrário, a arte deve ser pensada contemporaneamente enquanto luta contra o esquecimento e contra a força totalitária da ordem instituída; por isso a intervenção do artista deverá partir de um posicionamento político de tradução da realidade, um dever de memória. A palavra é, até ver, o único recurso disponível quando tudo em volta se desmorona, é meio para a recuperação de sentido onde ele deixou de existir. O silêncio absoluto é o silêncio da morte. É imperativo calar o silêncio.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor (2002) – *Crítica Cultural e Sociedade*. In *Indústria Cultural e Sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Paz e Terra. Disponível em <<http://www.charlizine.com.br/wp-content/uploads/industria-cultural-e-sociedade-Adorno.pdf>> [consulta realizada em 23/03/2019].

¹⁸ Ataques como os sucedidos ao filme «A Vida é bela» de Roberto Benigni exemplificam também esse medo de que o horror da Shoah possa ser relativizado, esquecido ou tornado produto de consumo como qualquer outro. Para quem pensa assim, o riso fácil e quase pueril do filme é um sacrilégio. É possível rir-se das feridas, mas rir-se da Ferida é inconcebível.

- AGAMBEN, Giorgio (2007) – *Homo Sacer I. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG Disponível em <http://www.minhateca.com.br/helena/Documentos/Gr-Pesquisa-Filosofia-Juridica-Contemporanea/Agamben/AGAMBEN*2-Giorgio.-Homo-Sacer-O-Poder-Soberano-e-a-Vida-Nua.pdf> [consulta realizada em 22/03/2019].
- ____ (2008) – *Homo sacer III. O que Resta de Auschwitz. O Arquivo e a Testemunha*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo. Disponível em <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAfiOEAL/que-resta-auschwitz-giorgio-agamben>> [consulta realizada em 22/03/2019].
- ARENDT, Hannah (1999) – *Eichmann en Jerusalén. Un Estudio sobre la Banalidad del Mal*. Tradução de Carlos Rebalta. Barcelona: Editorial Lumen.
- BENJAMIN, Walter (2012) – *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Tradução de Maria da Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- CARUTH, Cathy (1996) – *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- FRIEDLANDER, Saul (1992) – *Probing the Limits of Representation. Nazism and The «Final Solution»*. Cambridge: Mass., Harvard University Press.
- HUPPAUF, Bernd (1997) – *War, Violence and The Modern Condition*. Berlin: de Gruyler.
- LACAPRA, Dominik (1998) – *History and Memory after Auschwitz*. London: Cornell University Press.
- LEVI, Primo (2008) – *Se Isto é um Homem*. Tradução de Simoneta Cabrita Neto. Lisboa: Editorial Teorema.
- ____ (2009) – *Os que Sucumbem e os que se Salvam*. Tradução de José Colaço Barreiros. Lisboa: Editorial Teorema.
- POLLAK, Michael (1989) – *Memória, esquecimento, silêncio*. «Revista Estudos Históricos». Rio de Janeiro, vol. 2, n.º 3, p. 3-13.
- SCHINKEL, Willem (2010) – *Aspects of Violence: A Critical Theory*. Basingstoke: New York, Palgrave Macmillan.
- SONTAG, Susan (2003) – *Olhando o Sofrimento dos Outros*. Tradução de João Lima. Lisboa: Gótica.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1994) – *Os Assassinos da Memória*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus Editora. Disponível em <<http://www.pt.scribd.com/doc/90271973/vidal-naquet-Pierre-os-assassinos-da-memoria>> [consulta realizada em 21/03/2019].
- WIESEL, Elie (2006) – *Noite*. Lisboa: Texto Editores. Disponível em <<http://www.saude-mental.net/pdf/vol8-mov6-leituras1.pdf>> [consulta realizada em 22/03/2019].