



Sobre a bondade a partir da literatura do holocausto

About the Kindness from the Holocaust Literature

Marcio Bruno Barra Valente*

Resumo: Em termos filosóficos, a bondade é uma efetivação da possibilidade de homens e mulheres se colocarem em relações dialógicas autênticas, isto é, constituídas pela abertura e responsabilidade ética pelo Outro mesmo em situações de exceção. Este artigo objetiva construir uma proposta de investigação sobre a bondade a partir da literatura do holocausto.

Palavras-chaves: Holocausto. Bondade. Ética.

Abstract: In philosophical terms, kindness is a completion of the possibility of men and women put themselves in dialogical relationships authentic, i.e. formed by openness and ethical responsibility for each other even in situations of exception. This article aims to build a research proposal about the kindness from the literature of the Holocaust.

Keywords: Holocaust. Kindness. Ethics.

Introdução

Este artigo pretende construir uma proposta de investigação da noção de bondade a partir da literatura do holocausto, isto é, diários, cartas, autobiografias escritos por vítimas dos regimes nazista e comunista. Para tanto, buscar-se-á, pelo diálogo com os estudos sobre testemunho, o esclarecimento sobre conceitos importantes, embora também se almeje estabelecer diferenciações entre eles, assim como justificar perspectivas e escolhas metodológicas.

A linha desta abordagem girará em torno da noção de bondade, sendo aqui compreendida como a ajuda de um homem qualquer em relação a outro homem. Vassili Grossman (2013) afirma que é precisamente a bondade, ou melhor, a sua potência, que constitui o homem em um ser humano, “é ela que distingue o ser humano dos outros seres, é o que de supremo foi conseguido pelo espírito humano” (GROSSMAN, 2013, p. 410). Ademais, para o autor, a bondade é sem testemunhas, absurda, pequena, sem raciocínio, por vezes, habita fora do bem religioso e social.

Segundo Tzvetan Todorov (2002), Grossman é um dos grandes escritores do século 20 cuja obra uma extraordinária análise da sociedade totalitária. Nesse



sentido, sua origem judaica e nacionalidade soviética, em certa medida, proporcionaram-lhe ser uma testemunha singular dos horrores infligidos pelos regimes nazista e comunista às pessoas que destoavam de seus parâmetros “superiores”. Grossman reportou mais de mil dias nas frentes de batalha da Segunda Guerra Mundial, (GROSSMAN, 2008), sendo considerado “a testemunha mais observadora e honesta das linhas de frente soviética entre 1941 e 1945” (BEEVOR e VINOGRADOVA, 2008, p. 7). Para Todorov, o elogio da bondade do autor foi forjado na guerra, saiu do fogo dos fornos crematórios, a fim de lembrar ao homem daquilo que é humano nele, ou seja, sua capacidade de ajudar o próximo, o outro em sofrimento.

Por isso, em outros termos, a bondade diz respeito ao movimento de abertura e responsabilidade de uma pessoa para outra. Argumenta-se que ela testemunha a possibilidade efetiva de homens e mulheres se colocarem em relações dialógicas autênticas mesmo em situação limite ou extrema. Ou seja, em um estado na qual a exceção coincide perfeitamente com a regra geral, de modo que se tornam indiscerníveis. Por exemplo, a morte como possibilidade mais próxima, insuperável e limite do homem nos campos de concentração e extermínio foi transformada em supérflua, burocrática e comum (AGAMBEN, 2008).

Primo Levi (2004) afirma que nos campos havia uma violência distinta daquela que homens e mulheres conhecem, pois não obedecia aos parâmetros habituais como ser usada para controlar e punir comportamentos. De fato, ambos coexistiam e eram distribuídas em larga escala. Todavia, para o autor, a chamada de violência inútil, sem um propósito a não ser fazer o mal ao outro, instaurava entre os presos uma impossibilidade de distinguir amigos de inimigos, regras de sanções. De certo modo, a violência em sua forma mais precisa e pura em um estado de exceção. Apesar disso, considerava que ela não era uma invenção dos campos simplesmente, nem restrita a ele, mas um sintoma da febre sofrida pela civilização ocidental: a escabrosa recusa à realidade e o delírio da onipotência convertidos em arrogância e desprezo absoluto às leis, à vida e à existência humana.

Por isso, depois de ter contato com a literatura do holocausto “é perigoso manter a ingenuidade sobre a humanidade que, ao lado de sua poderosa criatividade, é marcada também por poderosas forças destrutivas” (SLAVUTZKY, 2009). Ao mesmo tempo, não sucumbir ao desespero e desesperança em meio aos relatos sobre a fome ininterrupta, o aniquilamento demasiadamente lento, a solidão profunda, o medo da degradação moral e sobre o desejo de morrer.



Não obstante, por meio da mesma literatura do holocausto, embora não em todo o conjunto de textos, tem-se contato também com outra história. Nem grandiosa ou épica, pois é uma história do detalhe, daquilo que é ínfimo de maneira tal que se dúvida até realmente que aconteça ou ainda que possa vir a acontecer. Uma história daquilo que evidencia a omissão das multidões e tramas políticas dos grandes com seus programas de governança, ciências e tecnologias. Nem obedece às antropologias duráveis, expectativas socioculturais inevitáveis, condições materiais determinantes. Uma história de um detalhe intermitente: a bondade.

Entre os sobreviventes, existem aquelas que contam sobre pessoas que as salvaram a partir de gestos de coragem aparentemente pouco conscientes das improbabilidades e perigos. Gestos interpretados como bondade advinda nem sempre de parentes (pais, mães, irmãos) ou mesmo de alguém com mesmos vínculos ideológicos, identitários, religiosos, dentre outros. Porém, em especial, advindos daquela pessoa que menos se poderia esperar um gesto considerando as expectativas socioculturais e situações de perigo extremo impostos pela guerra.

A jovem cristã que gozava de conforto e privilégios, mas arriscou-se para salvar crianças judias presas no gueto (MIESZKOWSKA, 2013); do homem desconhecido que serve leite ao sobrevivente em agonia (LAKS, 2003); da mulher camponesa que escondeu judeus em sua casa colocando seus familiares e a si mesmo em risco de morte (BAUMAN, 2005); do jovem alemão ingressado na Juventude Hitlerista que se desculpa ao amigo de infância, judeu, pelo seu povo (NICHTHAUSER, 2003); do supervisor alemão que arrisca a própria vida para esconder um judeu cego (PETRES, 2013); do funcionário alemão que impediu que uma mãe judia e sua filha fossem levadas para Auschwitz (GRUNWALD-SPIER, 2011); do soldado da SS que se recusa a matar uma judia desobedecendo a seu superior (PEMPER, 2013).

Não se está afirmando que todos os sobreviventes testemunharam gestos de bondade como listados nem que esses foram corriqueiros, programados ou contínuos. Qualquer revisionismo histórico desse tipo não somente é um equivoco, mas pode ser interpretado como ato de má-fé. Além disso, entre os sobreviventes, aqueles que descrevem gestos semelhantes nem sempre os interpretam como bondade, por vezes, declaram-nos como mais um evento absurdo, estranho, ofensivo ou maquiavélico nascido nos campos de concentração e extermínio.

As testemunhas da bondade sofreram horrores, sendo obrigadas a morrer e nascer a cada campo as quais eram arrastadas e forçadas a aceitar quaisquer condições para sobreviverem. Apesar disso, elas também testemunharam que



ainda existiam pessoas que se importavam, identificavam-se com elas e seus sofrimentos como uma causa justa pela qual arriscaram suas vidas enquanto as multidões viravam os olhos e os grandes silenciavam. Sem dúvidas, a sobrevivência de alguns se confunde com o testemunho do compromisso de um coração aberto até a morte.

1 Holocausto: algumas lições e dilemas

A circunscrição da proposta de investigar a bondade a partir da literatura do holocausto implica que se faça antes uma reflexão desse evento-limite, a fim de escutar seus esclarecimentos acerca dos dilemas éticos e políticos enfrentados pelas sociedades contemporâneas. Dessa maneira, não se pretende desenvolver uma pesquisa para sacralizar nem banalizar o holocausto, mas para enfatizar que este expõe demandas ainda sem respostas, em maior ou menor grau, e trata do empobrecimento da própria da condição humana: a dialogicidade.

O historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva (2005) destaca que uma das características básicas do fascismo é a “desconfiança perante o outro, o diferente, e a possibilidade da violência como resposta a qualquer desafio, inclusive ao desconhecido ou simplesmente novo” (TEIXEIRA DA SILVA, 2005, p. 16). Todorov (2002) também analisa os regimes fascistas e totalitários, estados de exceção, afirma que ambos se assemelham pela ideologia da vida como guerra ininterrupta. Portanto, neles não existe espaço legítimo para a alteridade e pluralidade.

Nos termos da filosofia de Martin Buber (2007), o homem é alvo da palavra do Outro (homem, natureza, mundo) cujo ouvir realmente implica uma abertura à palavra enquanto apelo incondicionalmente dirigido a ele, assim como uma responsabilidade genuína por ela sob a forma de um deslocamento que arranca o homem de sua condição atual. À luz das considerações sobre os regimes fascistas e totalitários não seria errado concluir que se diminui a possibilidade dos homens acolherem o mundo como palavras que lhes são dirigidas e aguardam respostas. Paradoxalmente, eles estão vinculados uns aos outros pela omissão, desconfiança e sobrevivência, em certa medida, e até certo ponto, assumem aquilo que lhes acontece como uma parte dos eventos do mundo que não lhes dizem respeito (BUBER, 2007).

Uma primeira lição diz respeito ao fato de terem participado do genocídio, em maior ou menor grau de intensidade, Heinrich Himmler, Joseph Goebbels e Adolf Hitler, assim como anônimos cidadãos que sabiam e não falaram ou então não sabiam por que de algum modo não falaram com aqueles que sabiam sobre os saques aos estabelecimentos, à formação dos guetos, a presença de mão de obra escrava nas fábricas nem sobre as deportações dos judeus (LEVI, 2004).



Uma cena ordinariamente inquieta é descrita por Joseph Nichthaus (2003, p. 107), “em todas as janelas, os poloneses já nos olhavam. [...] Com uma indiferença total, nos lançavam olhares e iam embora sem comentários, substituídos logo por outros curiosos”. De modo semelhante, Levi (2004, p. 156) ressalta a participação dos alemães anônimos que sabiam: “os ferroviários dos comboios, os donos de armazém, os milhares de trabalhadores alemães das fábricas e das minas em que se extenuavam até morrer os operários-escravos”, a fim de argumentar que a grande culpa deles, embora não de todos exatamente, mas de quase todos, foi precisamente não terem tido coragem de falar. Não importando se a omissão poderia ser explicada por falta de escrúpulos, ambição profissional, medo de represálias, servidão voluntária, enfim, o que importa é nada fizeram.

A outra lição diz respeito à cegueira moral. Zygmunt Bauman (1998) afirma que o gigantesco aparato de governança do Estado Nazista, ao mesmo tempo, político, administrativo, econômico e industrial, implantou artificialmente mecanismos que empobreceram os laços de fraternidade e solidariedade entre as pessoas. Instalou-se uma espécie de cegueira moral que cresceu entre e nas pessoas colocando antigos vizinhos, colegas de trabalho, amigos de infância uns contra os outros impondo um verdadeiro regime de guerra total. O diferente era o inimigo.

Helen Lewis (2013) conta sobre o dia que sua empregada começou a comportar-se de modo ameaçador. Ela trabalhou para a autora há anos e havia entre ambas certa amizade. Entretanto, numa manhã a empregada começou a falar-lhe sobre famílias judias que deram seus bens às suas empregadas e as que se recusaram foram denunciadas às autoridades nazistas. Konrad Charmatz (1976) relata que durante o desmantelamento do gueto, avistou entre os SS um conhecido seu, um homem simpático aos judeus e crítico às leis antisemitas e ao Nazismo. No desespero da situação aproximou-se do conhecido e pediu-lhe que o deixasse buscar um agasalho. “Desaparecera a figura bonachona que eu conhecera. [...] ameaçando-me com a coronha de sua arma berrou com voz relutante: ‘Vê se somes daqui, senão te mato como um cão!’” (CHARMATZ, 1976, p. 52).

Nos relatos fica evidente que os laços de fraternidade e solidariedade se afrouxaram, por vezes, radicalmente. Não se sabe se o regime político nazista racionalmente planejou despertar nas pessoas o que poderia existir de pior nelas, sejam entre alemães e judeus, mas também entre esses últimos. Nas palavras de Bruno Bettelheim (1989, p. 279), “nos campos a pessoa era forçada [...] assistir a destruição de outros, sentindo [...] que deveria ter intervindo, sentindo-se culpada por não tê-lo feito e [...] feliz por não ter sido ela a morrer”. Por sua vez, nas de Janina Bauman (2005, p. 63), “eu me tornava mais e mais acostumada aos horrores do dia-a-dia. Nas ruas os cadáveres de pessoas mortas



de inanição ou pelos tiros dos nazistas não me chocavam mais. Passava por eles [...] sem prestar muita atenção”.

A terceira lição do holocausto é a aparentemente mais simples. Para Bauman (1998), é inquestionável que o holocausto foi de fato uma tragédia judaica: dos mais de 20 milhões mortos, aproximadamente seis milhões eram judeus. Ademais, a “solução final” não foi interrompida nem mesmo quando o exército nazista estava à beira da ruína provocada pela aproximação da União Soviética e as investidas dos aliados. Entretanto, eles não foram a única população a receber um tratamento “distinto”: ciganos, homossexuais, testemunhas de Jeová, prisioneiros políticos, elites e minorias nacionais dos países invadidos, criminosos comuns; isentos de trabalho, como idosos e deficientes físicos, intelectuais ou sensoriais, vagabundos, prostitutas, alcoólatras, infectados por doenças contagiosas, suspeitos ou simplesmente alguém que despertava inimizade, inveja e cobiça (MARRUS, 2003; PEZZETTI, 2010).

Bauman (1998) esforça-se para lembrar as sociedades contemporâneas que o holocausto não foi um problema judeu. A manutenção dessa postura opera um processo de autocura da memória histórica, uma espécie de afastamento do referido conteúdo da consciência da sociedade (pós)moderna. Todavia, “o holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano” (BAUMAN, 1988, p. 12). Assim, mantém uma mensagem que precisa ser interpretada por esta sociedade, civilização e cultura, a fim de que essa possa repensar seus modos de vida: o funcionamento das instituições democráticas que exercem a segurança, a qualidade para a população da política econômica e a operacionalização da assistência social, assim como as relações entre as leis e o desejo dos indivíduos, a participação popular e estado, e os valores com os quais são julgadas, legítimas e ilegítimas, as condutas morais e éticas presentes nas relações interpessoais e intrapessoais.

Todorov (2002) também procura ouvir o holocausto como acontecimento que pode ajudar a repensar a existência atual, seja o advento ininterrupto da democratização e justiça, as relações entre países e a questão da liberdade como princípio basilar e agonístico da vida individual. Por isso, reconhece como perigosa a sacralização do passado e sua banalização do passado pelo presente.

Ambos os movimentos não se explicam por si mesmos, afinal, o uso da memória não serve sempre as boas causas, pois através dele pode-se invocar a vitimização, vingança ou a fixação da imagem negativa de uns e positiva de outros ou ainda desviar a atenção das relações entre os valores atuais e as barbaridades contemporâneas. A sacralização do holocausto não pode se confundir com a afirmação de sua singularidade nem sua universalidade deve



ofuscar seu impacto no povo judeu. Para o autor, o holocausto é um evento no qual universal e particular devem ser sustentados a fim de se deixar perder suas lições.

Por sua vez, a banalização do holocausto no presente é igualmente infértil. Todorov (2002) cita uma notícia do jornal francês *Le Monde*, de 21 de janeiro de 1988, na qual se afirma que um site norte-americano apresenta Ehud Barak, chefe do estado maior militar e décimo primeiro ministro israelense, com os traços de Hitler, uniforme nazista e o dizer “vou concluir o trabalho, *mein Fuhrer*”. A partir dela argumenta que quando os intelectuais, as mídias e os membros dos estados utilizam-se do termo nazista como sinônimo de infame ou comparam Saddam Hussein a Hitler, as lições de Auschwitz se perdem, pois um mal tão extremo como o holocausto se transforma rapidamente em arma retórica e quando isso acontece “nós renunciamos a qualquer relação com sua identidade e, o que é bem mais grave, arriscamo-nos a nos equivocar inteiramente sobre o sentido dos fatos novos” (TODOROV, 2002, p. 193).

As lições do holocausto devem ser escutadas porque ajudam a esclarecer os dilemas éticos e políticos das sociedades contemporâneas. Mesmo passado mais de cinquenta anos da referida situação limite às democracias liberais ocidentais ainda estão empobrecidas para lidar com a condição do Outro como o diferente, desconhecido ou simplesmente o novo. Não é estranho supor que a “desconfiança perante o outro”, princípio básico dos regimes fascistas e totalitaristas, ainda permanece presente nos regimes democráticos, sendo uma espécie de inimigo íntimo gerado nas entranhas do próprio sistema político ocidental (TODOROV, 2012).

Elas ensinam ainda que as respostas para os dilemas precisam ser procuradas não apenas nos planos social e políticos nem simplesmente no plano pessoal. É necessário o desenvolvimento de formas de pensar, sentir e agir que aproximem os dois planos sem fazê-los coincidirem. Ademais, encontrar na história da própria cultura ocidental processos formativos alternativos aqueles conformados à dicotomia e hierarquização entre político/social e pessoal. Por exemplo, processos que ressaltem a transformação pessoal como parte das estratégias da mudança social, presentes em formas de pensamento não ocidentais (FREITAS, 2009). O plano pessoal não pode substituir os demais nem é inferior ou superior a eles. Ele é extraordinariamente distinto. Porque pode exigir da pessoa um compromisso até a morte pelo Outro, mas, especialmente, porque se dá nas relações face a face e justamente por isso é capaz de desencadear experiências cujos planos mais abrangentes não são capazes (BUBER, 2007).



Para que o argumento acima não pareça abstrato em demasia é preciso recordar que foram às forças de estado e militares dos Aliados (Estados Unidos, Grã-Bretanha, URSS e os demais países das Nações Unidas) que interromperam o Eixo (Alemanha-Itália-Japão). No plano social e político, elas foram responsáveis pelo fim da guerra e salvamento de milhares de pessoas (MARRUS, 2003). Também é importante recordar das pessoas anônimas que arriscaram suas vidas para salvar judeus e não judeus nesta mesma guerra (HOIFMAN, 2002; GRUNWALD-SPIER 2011; AFONSO, 2011; SCHPUN, 2011; MIESZKOWSKA, 2013). No plano pessoal, elas foram importantes não somente porque no salvaram pessoas, mas porque no estado de exceção não foram omissas ao sofrimento alheio. Pelo contrário, elas o ouviram como apelo incondicional e responderam genuinamente por ele (BUBER, 2007).

2 Diferenciações teóricas e escolhas metodológicas

2.1 A literatura do holocausto

A circunscrição desta proposta pressupõe que escolhas sejam justificadas e diferenciações feitas. A primeira delas diz respeito ao fato do estudo embora voltado a literatura do holocausto, tem como objeto de investigação da bondade. Dentre os verbetes do dicionário para a palavra literatura, existe o seguinte: um conjunto de obras literárias de reconhecido valor estético, pertencentes a um país, época, gênero, entre outras coisas (HOUAISS e VILLAR, 2001).

Por intermédio dessa simples e rica definição o termo é usado, pois esta abordagem se volta a um conjunto de textos (as cartas, diários, livros de memórias, autobiografias) escritos por pessoas perseguidas pelos regimes totalitários. Um conjunto de textos radicalmente ligado a advento de catástrofes artificiais como guerras, por isso, caracterizados pelo “alto teor testemunhal” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 3). Quando se afirma que se pesquisa a literatura do holocausto, por conseguinte, ficam estabelecidas quais fontes bibliográficas alimentarão a pesquisa proposta.

Por sua vez, a palavra “Holocausto” é muito mais difícil de definir. Não porque seja mais polissêmica que anteriormente observada, e sim, porque é antes de tudo um intenso campo de disputa. Kátia Lerner (2004) analisa a construção histórica e política da categoria evidenciando suas múltiplas e sucessivas reclassificações. Tal processo não é linear, portanto, não existe substituição de antigas classificações por novas. Elas se sobrepõem, sendo preteridas ou escolhidas conforme disputas que elas despertam e das respostas diferenciadas que suscitem (VIDAL-NAQUET, 1988).

As classificações são ligadas aos contextos e modos de organização (usos) das memórias sobre a Segunda Guerra, por exemplo, no contexto judaico, ainda



durante o conflito, o termo aparece associado à perseguição e morte dos judeus, por vezes, tendo essa conotação teológica e religiosa de punição divina (LERNER, 2004). Agamben (2008) argumenta que se instaurou no pensamento judaico um debate acerca do Holocausto como punição divina contra os pecados (KATZ, 2007, FINGERMAN, 2012). No entanto, essa conotação passou a ser negada mais intensamente e reivindicado o caráter secular do evento, sendo preferível o uso do termo *Shoah* (MARRUS, 2007). Ou seja, destituído de significações religiosas e não restrito aos judeus (VIDAL-NAQUET, 1988; STIVELMAN e STIVELMAN, 2001).

Para esta análise, optou-se pelo uso da palavra “holocausto” (com “h” minúsculo) pelas razões enfatizadas na terceira lição do holocausto: evento nascido e executado pela sociedade, civilização, política e cultura moderna, tendo atingido populações diversas em diferentes graus. Um fato histórico tomado como estado de exceção imposto pelos regimes totalitários, sendo isento de conotações religiosas. Holocausto como sinônimo do empobrecimento da possibilidade efetiva de homens e mulheres estabelecer relações dialógicas.

2.2 Sobre a noção de testemunho

A questão do testemunho tem sido paulatinamente mais estudada a partir da década de 1970. Não obstante, Marcio Seligmann-Silva (2009) afirma não se deve falar de uma “literatura de testemunho” já que ela não é um gênero literário, embora reconheça que a expressão é utilizada no contexto anglo-saxão. Após o período referido começou a se perceber uma face da literatura que nascera diretamente ligada às catástrofes do século 20: as duas guerras mundiais, a proliferação de ditaduras, ameaça nuclear. Por isso, essa faceta impôs a história da literatura uma revisão conforme o questionamento da sua relação e compromisso com o real.

Porém, esse “real” não deve ser confundido com a “realidade” no sentido de representação ou descrição exata, e sim compreendido na chave psicanalítica freudiana do trauma, ou seja, como evento ou acontecimento que justamente resiste a qualquer forma de representação. Seligmann-Silva (2009) explica que o conceito de testemunho concentra em si uma série de questionamentos sobre as fronteiras entre o literário, fictício e o descritivo. Ele também ancora uma ética da escrita, isto é, todo sujeito que se manifesta na narrativa fala a partir do seu ponto de vista que não pode ser subtraído, ao mesmo tempo, nem se pode reduzir o mundo a sua narração. Além disso, o conceito tornou-se importante devido sua capacidade de possibilitar que se pense um espaço para a escuta (e leitura) da voz (e escrita) daqueles que outrora não tinham direito a ela, isto é, as chamadas “minorias”.



Seligmann-Silva (2009), acerca do estudo sobre o testemunho da *Shoah*, afirma que, em primeiro lugar, ele nasceu como cena de tribunal, no qual cumpria um papel de justiça histórica e de documento para a história. Esta foi a razão principal da produção dos testemunhos no imediato pós-guerra, por isso, denomina este registro de testemunho como *testis*, no sentido etimológico deste termo que indica um “terceiro”, em uma cena de litígio entre dois partidos. Além disso, a linguagem neles é tratada de modo instrumental a fim de evitar questões estilísticas e literárias (SELIGMANN-SILVA, 2007).

A segunda cena é caracterizada pelo autor como mais individual, sendo a escrita um testemunho da experiência no sentido de *superstes*, isto é, momento de perlaboração, no sentido da psicanálise freudiana, ou seja, tentativa de recordar e elaborar uma situação traumática, por vezes infrutífera. Seligmann-Silva (2007) afirma que quando houve um afastamento da primeira cena com sua suposta capacidade de transmissão objetiva da realidade dos campos, a memória assumiu um caráter individual e o tensionamento do “dever de testemunho”. A linguagem assumiu seus elementos linguísticos, mediais, a fim de possibilitar aquele que recorda a elaboração do seu passado de dor como sobrevivente (SELIGMANN-SILVA, 2007).

Nesse sentido, é importante a seguinte afirmação Seligmann-Silva (2007, p. 2) “o trabalho escritural ou literário é parte de qualquer escrita, esteja o escritos consciente ou não deste fato. [...] não podemos pensar, falar ou escrever sem auxílio da imaginação”. O crítico ressalta que o sujeito cria estruturas narrativas, plots e metáforas que tornam seus relatos versões únicas, sendo que tal processo não diminui o valor do relato testemunhal. Por isso, argumenta que “devemos aprender a ver os próprios textos que nascem da catástrofe como eventos complexos que devem ser encarados em todos os seus estratos: estéticos, testemunhais, individuais, coletivos, mnemônicos e históricos etc.” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 2). Assim, qualquer tentativa de estabelecer uma tipologia rigorosa da produção literária sobre o testemunho está fadada ao fracasso.

Embora isso não impeça o estabelecimento de diferenciações e parâmetros de categorização necessários à organização do estudo do fenômeno do testemunho. Propõe uma tipologia eficiente em virtude de não estar fundada na frágil fronteira entre obras “objetivas” e “literárias”. Opta, então, por uma diferenciação mais histórica dos autores, separando-os entre “testemunhas primárias”, ou seja, sobreviventes que narram experiências vividas em “primeira mão”, e “secundárias”, isto é, pessoas não sobreviventes. No entanto, não existe uma diferença qualitativa entre eles, algo assim seria complicado não apenas pela impossível separação entre relato puramente factual e ficcional. Ademais, algumas obras “secundárias” são mais antigas do que algumas



primárias, por vezes, escritas sessenta anos depois do evento visualizado. Isso evidencia a complexidade do testemunho.

Para a linha abordagem aqui proposta, a categorização de Seligmann-Silva é eficiente, pois não se busca diferenciar o “teor testemunhal” qualitativamente, mas através de um marcador histórico dos autores como “primários” e “secundários”. Desta maneira, nela optou-se investigar exclusivamente textos escritos (ou narrados) por “testemunhas primárias”. Não importado à idade delas quando estiveram nos campos, guetos ou esconderijos nem se são ou não judeus ou ainda homens ou mulheres. Assim, fica estabelecido que o critério primário para escolha ou exclusão de um texto é se ele foi escrito (ou narrado) por uma “testemunha primária”.

Outro elemento que precisa ficar estabelecido diz respeito ao uso da noção de testemunho, haja vista nela não haver uma preocupação em caracterizar o “teor testemunhal” das obras investigadas. Afinal, objetiva-se compreender não a relação entre o testemunho da história como *testis* e o testemunho da experiência como *superstes* (SELIGMANN-SILVA, 2007), mas como funcionam as condições de possibilidade da bondade e como ela atua sobre aqueles que a experienciam.

Neste artigo, o testemunho não é interpretado só como um relato feito por uma pessoa que convoca suas lembranças acerca do que viu ou ouviu a fim de dar sentido ao seu sofrimento, constituir uma identidade coletiva ou testificar a favor ou contra alguém. Nesse sentido, são fecundas as contribuições filosóficas de Paul Ricoeur (2008) sobre o testemunho. O autor afirma que o mesmo não pode estar restrito ao exemplo ou pelo signo, porque requer a densidade da experiência, ou seja, exige uma posição orientada para o sentido Absoluto.

Por isso, o vocábulo designa não só o relato meticuloso de uma pessoa sobre o que viu, “mas se aplica as palavras, obras, ações, vida que, enquanto tais, testemunham, no coração da experiência e da história, uma intenção, uma inspiração, uma ideia que vai mais além da história” (RICOEUR, 2008, p. 109). Além disso, quem realiza um testemunho o faz em favor dê e ao fazê-lo, expõe-se a algo que pode ser sua própria morte. Por isso, afirma que existe uma relação intrínseca entre testemunho e autossacrifício (RICOEUR, 2008).

O primeiro implica uma exposição, sendo essa um acontecimento concreto, no sentido estrito da palavra, inserido no mundo comum aos homens e na sequência temporal de suas vidas. Portanto, o segundo é uma exigência do primeiro. O ato de testemunhar cobra um preço aquele que o encarna. Habilita-o a morrer pelo que assume. Ricoeur (2008) argumenta que a partir do autossacrifício desdobra-se no testemunho um sentido Absoluto. Não apenas porque ele é um compromisso até a morte nem só em razão da testemunha ser a



pessoa que se identifica com a causa justa detestada pela multidão e pelos grandes, mas, em especial, porque ela exige uma transformação pessoal ou movimento interior. A expressão “interior” é usada não como metáfora da subjetividade e afins, e sim para ressaltar que existe um trabalho que somente e exclusivamente a pessoa pode realizar. A transformação ou conversão de si é o que habilita o homem ao ato testemunhal.

À guisa de conclusão

Chil Rajchman (2010) esteve no coração do campo de extermínio de Treblinka, e pode relatar as diferentes etapas do processo de assassinato em massa, no qual foi forçado a trabalhar: cortar o cabelo das pessoas que iam para câmara de gás, extrair os dentes obturados dos mortos para que os nazistas aproveitassem o ouro, carregar cadáveres e cavar, mesmo com as próprias mãos, valas onde milhares de corpos deveriam ser colocados para alimentar as chamas. Tudo sob a tutela dos chicotes dos SS e dos latidos dos cães treinados para matar. Apesar das condições brutais do campo, os concentrados conseguiram organizar uma rebelião. A grande maioria das pessoas acabou sendo morta, mas alguns conseguiram escapar. Entre aquelas que fugiram, estava o aludido sobrevivente. Sobre isso faz o seguinte relato:

Após caminhar alguns quilômetros, vejo um homem vindo ao meu encontro. Nada mais importa para mim, então continuo a caminhar. O homem se aproxima e vejo pelas suas roupas que se trata de um camponês, pergunto-lhe o caminho [para Varsóvia]. Ele não pensa muito tempo e me diz: Talvez você seja um dos que fugiram de Treblinka. Como vejo que demonstra compaixão por mim, respondo-lhe que de fato fugi, e peço-lhe ajuda. Ele me diz que está indo ao moinho para comprar farinha de trigo para a festa do dia seguinte. Não obstante, me propõe fazer meia-volta e me levar até a casa dele, a 2 km dali. Sigo. Quando entrei em sua casa, vejo uma mulher com um bebê nos braços. Aperto o bebê o meu peito e beijo-o. Ela me olha, estupefata, e eu lhe digo: cara senhora, faz um ano que não vejo um a criança viva. Choramos juntos. Ela me dá o que comer e, percebendo que estou encharcado, me traz uma camisa de seu marido. Ela sublinha que se trata de sua última camisa (RAJCHMAN, 2010, p. 141-142).

Rajchman (2010) foi um dos poucos sobreviventes do campo que contou sua história. Um relato árido e cortante sobre o que pode haver de mais desumano



no homem. Ele que sobreviveu para dar o testemunho do “grande abatedouro Treblinka” (GROSSMAN, 2008), apesar de tudo, testemunhou também o que pode existir de mais humano no homem. Muitos não tiveram o mesmo privilégio ou não puderam registrá-lo.

Mietek Pemper (2013) foi um dos judeus que trabalhou na compilação da chamada “lista de Schindler” e sobrevivente do campo de Plaszów. Esse foi comandado pelo oficial Amon Göth, o qual era temido mesmo entre a elite da SS em razão da crueldade e dureza. Entre as muitas histórias da sua narrativa, existe uma singular: a desobediência do soldado Dworschak. Durante uma ronda no centro da cidade, a polícia descobriu uma mulher com documentos poloneses falsos que trazia consigo uma criança de colo. Sendo ela judia, o procedimento padrão era apresentá-la ao comandante nazista responsável cujo tinha o encargo era “julgá-la”. Göth, sem sequer olhar para elas, ordenou ao soldado da elite da SS, Dworschak, seu fuzilamento. O autor servia como estenógrafo particular do comandante naquele momento, por isso, pode contar que presenciou o rosto do soldado ficar vermelho e ouvir o seu murmúrio: “eu não posso fazer isso” (PEMPER, 2013, p. 147). O sobrevivente afirma que o comandante ficou surpreso. Depois berrou com o soldado e o ameaçou com todas as punições do inferno. “Aquilo poderia ser considerado desobediência! E isso com Göth, um oficial superior que gosta de se considerar senhor da vida e da morte, e para o qual uma vida humana não valia nada” (PEMPER, 2013, p. 148). Todavia, o soldado Dworschak somente repetia que não poderia fazer o que era ordenado. Não tardou para que ele fosse dispensado pelo comandante que, em seguida, ditou ao seu estenógrafo uma ordem de punição para o soldado em virtude de “mentir a um superior” (PEMPER, 2013, p. 149).

O autor conta que pensou durante anos sobre a justificativa da punição proferida por Göth. Soube mais tarde sobre o soldado. Havia sido impedido de sair algumas semanas do campo como punição. Nada mais do que isso. Não obstante, permaneceu mobilizado com a atitude dele de descumprir uma ordem superior, isto é, quando desobedeceu a uma ordem direta, aceitou receber uma punição desconhecida por recusar a matar judeus que eram mortas aos milhares. Pessoas desconhecidas. Por isso, questiona-se sobre os motivos que levaram Dworschak a fazer o que fez.

O soldado pode ter se lembrado de alguma pessoa próxima ou tivesse uma irmã, noiva na qual pensou no momento. Talvez, tenha sentido pena da criança. De fato, os motivos do soldado escapam do autor. Por fim, resta-lhe simplesmente o óbvio: o soldado não cumpriu uma ordem direta, não fuzilou a mulher e a criança. Ambas foram eliminadas pelo chefe da vigilância da polícia. No outro dia, o mesmo policial esteve no escritório do comandante por razões burocráticas. Pemper (2013) conta que o mesmo se aproximou dele e pôs-se a



justificar-se, em tom choroso, pelo cumprimento da ordem: “o que eu deveria ter feito?” (PEMPER, 2013, p. 150). O sobrevivente permaneceu calado, porém recordando consigo a desobediência do soldado a respeito da mesmíssima ordem.

Em suas palestras sobre o holocausto, o sobrevivente sempre fala sobre a desobediência de Dworschak. Embora a atitude dele não tenha salvado a mulher nem a criança, ela transmitiu-lhe coragem. Afinal, um soldado havia se recusado a cumprir uma ordem desumana quando muitos poderiam cumpri-la como se ela fosse à verdade. Ademais, a atitude parece ter provocado no policial uma insegurança já que ele sentiu a necessidade de se justificar. A atitude do soldado ensinou ao sobrevivente a seguinte lição: “o princípio da responsabilidade própria nunca pode ser totalmente suspenso, mesmo que o preço possa ser às vezes desconhecido ou talvez desumanamente alto” (PEMPER, 2013, p. 262).

Leon Leyson (2014), outro sobrevivente do campo de Plaszów, relata uma relação interpessoal desafiadora que viveu após a guerra. Ele precisava continuar sua formação escolar interrompida pela política nazista. Seu pai não mediu esforços e encontrou um professor para ministrar-lhe as aulas. Durante três vezes por semana, durante dois anos, foi à casa do Dr. Neu para aprender matemática e desenho geométrico. As aguardava ansiosamente, a princípio porque o seu professor era um alemão, posteriormente, porque elas se tornam fundamentais.

O autor afirma que se questionava sobre a diferença entre o alemão professor e o alemão nazista responsável pela morte de seus familiares. E que havia desenvolvido uma técnica para responder sua dúvida, por exemplo, os alemães que realmente acreditaram no regime nazista quando ouviam falar sobre o que os judeus tinham enfrentado, aproveitavam o momento para olhar os seus sapatos ou relógios. Frequentemente, na sequência, afirmavam que não sabiam de nada.

Entretanto, o professor não agia da mesma maneira que os outros alemães. Pelo contrário, indagava-o a respeito de suas experiências no campo e prestava legítima atenção ao que era contado. Perguntava e aguardava por suas palavras sem se incomodar com seu silêncio nem tentava explicar o que havia acontecia subestimando sua experiência ou ainda minimizá-la. Leyson (2014) afirma que um dia enquanto contava uma história, a esposa do professor o escutou. De repente ela o interrompe e retrucou dizendo que eles não sabiam de nada. Neste instante, o Dr. Neu dirigiu um olhar cortante a esposa e pediu-lhe que não repetisse aquilo. “Depois que o clima desconfortável passou, ele insistiu para que eu continuasse com a história” (LEYSON, 2014, p. 198). O sobrevivente



afirma que gesto do professor podia parecer insignificante diante da escala do mal promovida pela guerra, porém, foi fundamental para que ele se sentisse humano outra vez.

No artigo objetivou-se pensar uma proposta de investigação da bondade a partir da literatura do holocausto: esclarecer escolhas teóricas e metodológicas. Neste sentido, buscou-se definir os critérios de inclusão e exclusão das obras independente de marcadores como idade, étnica, sexo ou gênero. Em trabalho posterior, serão apresentadas detalhadamente as etapas desse mapeamento.

Por sua vez, a bondade diz respeito à ajuda de um homem em relação a outro homem, sendo reconhecida como o mais humano no homem (GROSSMAN, 2013, p. 410). Em outros termos, também pode ser entendida como movimento de abertura e de responsabilidade pelo Outro (BUBER, 2007) cuja possibilidade não se esgota absolutamente na adversidade ou ainda na situação limite ou estado de exceção (AGAMBEN, 2008). Desse modo, argumenta-se que a bondade desponta como elemento chave para compreensão da condição humana, sendo possibilidade efetiva de homens e mulheres constituírem relações dialógicas autênticas. Por fim, o vocábulo testemunho aplica-se a bondade que, entanto tal, testemunha, no coração da experiência dos campos, uma intencionalidade, acontecimento, inspiração, evento, enfim, um gesto que foi além das adversidades extremas (RICOEUR, 2008). Neste sentido, é melhor deixar que os sobreviventes falem.

* **Márcio Bruno Barra Valente** é graduado em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, em Psicologia pela Universidade da Amazônia e Mestre em Psicologia pela Universidade do Estado de Pernambuco. Atualmente é docente da Universidade da Amazônia.

Referências

AFONSO, Rui. *Um homem bom*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

BAUMAN, Janina. *Inverno na manhã*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.



- BEEVOR, Antony e VINOGRADOVA, Luba. Introdução. In: GROSSMAN, Vasily. *Um escritor na guerra*. Trad. Bruno Casotti. São Paulo: Objetiva, 2008.
- BETTELHEIM, Bruno. *Sobrevivência*. Trad. Heitor Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta E. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CHARMATZ, Konrad. *Pesadelos*. Trad. Ana Lifschitz. São Paulo: Novo Momento, 1976.
- FINGUERMAN, Ariel. *A Teologia do Holocausto*. São Paulo: Paulus, 2012.
- FREITAS, Alexandre. O cuidado de si como articulador pedagógico da cultura de paz. In: PELIZZOLI, Marcelo (Org.). *Cultura de paz: a alteridade em jogo*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.
- GROSSMAN, Vassili. *Vida e destino*. Trad. Cecilia Boléo. Portugal: Dom Quixote, 2013.
- GROSSMAN, Vassili. *Um escritor na guerra*. Trad. Bruno Casotti. São Paulo: Objetiva, 2008.
- GRUNWALD-SPIER, Agnes. *Os outros Schindlers*. Trad. Mauro Molina. São Paulo: Cultrix, 2011.
- HOIFMAN, Fábio. *Quixote nas trevas*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KATZ, Steven. *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LAKS, Aleksander Henryk. *O sobrevivente: memórias de um brasileiro que escapou de Auschwitz*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- LERNER, Kátia. Coleção e sistemas classificatórios: refletindo sobre a categoria "Holocausto". *Morpheus – Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, 2003.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luís S. Henrique. São Paulo: Paz e terra, 2004.
- LEWIS, Helen. *É hora de falar*. Rio de Janeiro: Trad. Milton C. de Almeida. Bertrand Brasil, 2013.
- LEYSON, Leon. *O menino da lista de Schindler*. Trad. Pedro Sette-Câmara. Rio de Janeiro: Rocco Jovens Leitores, 2014.



MARRUS, Michael. *A assustadora história do holocausto*. Trad. Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Prestígio, 2003.

MIESZKOWSKA, Anna. *A história de Irena Sendler: a mãe das crianças do Holocausto*. Trad. Eduardo Nadalin. São Paulo: Palas Athenas, 2013.

NICHTHAUSER, Joseph. *Quero viver: memórias de um ex-morto*. Belo Horizonte: Saitec, 2003.

PEMPER, Mietek. *A Lista de Schindler: a verdadeira história*. Trad. Marly Netto Peres. São Paulo: Geração, 2013.

PESSETTI, Marcelo. A Shoah, Auschwitz e o Sonderkommando. In; VENEZIA, Shlomo. *Sonderkommando*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

PETERS, Sharon. *Salvo pelos meus anjos da guarda: a comovente história de um deficiente visual que sobreviveu ao Holocausto e teve sua vida transformada por três cães-guia*. Trad. Mirtes Frange de Oliveira Pinheiro. São Paulo: Seoman, 2013.

RAJCHMAN, Chil. *Sou o Último Judeu: Treblinka (1942-1943)*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

RICOUER, Paul. *Fé y Filosofia: problemas del lenguaje religioso*. México. Prometeo Libros, 2008.

SCHPUN, Monica R. *Justa: Aracy de Carvalho e o resgate de judeus. Trocando a Alemanha Nazista Pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho da Shoah e literatura. *Anais do X Jornada Interdisciplinar sobre o Ensino da História*, 2009. Disponível em: <http://diversitas.fflch.usp.br/files/active/0/aula_8.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2014.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho da Shoah e literatura. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/977/1086>>. Acesso em: 10 maio 2015.

SLAVUTZKY, Abrão. Sobre os afogados e os sobreviventes. *WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 1, n. 1 (jan-jun), 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/article/view/9774/5567>>. Acesso em: 10 maio 2015.

STIVELMAN, Michael; STIVELMAN, Raquel. *A marca dos genocídios*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.



TEIXEIRA SILVA, Francisco Carlos. O holocausto ou o dever de lembrança. In. WARTH, Abraham. *Atrás de minhas pegadas*. Rio de Janeiro: Gramond: Pallas, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TODOROV, Tzvetan. *Memória do mal, tentação do bem*. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Editora Arx, 2002.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1988.