



Diálogo e esperança no testemunho do Holocausto: Carl Rogers e Martin Buber

Dialogue and Hope in the Holocaust's Testimony: Carl Rogers and Martin Buber

Márcio Bruno Barra Valente*

Resumo: Este artigo reflete sobre o encontro dialógico como um meio do qual o homem torna-se humano. Tendo essa finalidade, buscou-se um diálogo com os pensamentos de Martin Buber e Carl Rogers e o testemunho acerca do Holocausto enunciado por Nanette Blitz Konig. Alguns testemunhos evidenciam relatos de sobreviventes no pós-guerra enfatizando o fato de os mesmos não serem ouvidos ou ignorados. Mas existem relatos distintos. Quando os testemunhos de sobreviventes foram realmente ouvidos em seus sofrimentos, eles puderam senti-los mais suportavelmente, assim como, ainda superar o isolamento e o vazio de sentido. Pelo encontro dialógico começaram a sentirem-se novamente ligados ao outro, ao mesmo tempo, em suas diferenças e como parte da mesma criação: a humanidade.

Palavras-chaves: Holocausto. Bondade. Ética.

Abstract: This article reflects on the dialogical encounter as a means through which man becomes human. With this purpose, we sought a dialogue with the thoughts of Martin Buber and Carl Rogers and the testimony of the Holocaust Nanette Blitz Konig. Some testimonies show reports of survivors after the war by emphasizing the fact of not being heard or ignored. But there are different reports. When were heard really in his sufferings, I could feel them more bearable, but also overcome the isolation and emptiness of meaning. The dialogical encounter began to feel again connected to each other while their differences and as part of the same creation: humankind.

Keywords: Holocaust. Kindness. Ethics.

Introdução

Este artigo tem como objetivo refletir acerca do princípio dialógico como estrutura da existência do homem e constitutiva do humano no homem, deliberar sobre aquilo que o distingue dos outros animais: o poder de ajudar o outro (GROSSMAN, 2013). Pensado sob a ótica do sentido ético, tal poder pode



ser entendido como responsabilidade pelo outro ou manifestação da bondade humana. Tendo esta finalidade, buscou-se, neste artigo, apresentar um diálogo com os pensamentos de Martin Buber e de Carl Rogers, tendo como dado empírico, sobre o qual se alicerça a reflexão proposta, o testemunho do Holocausto de Nanette Blitz Konig (2015).

Vale ressaltar ainda que os testemunhos do Holocausto são diários, autobiografias, cartas, livros de memória, produzidos por homens e mulheres que vivenciaram as experiências dos campos, marchas da morte, guetos ou outras violências e perseguições “em primeira mão” (SELIGMANN-SILVA, 2007). O testemunho de Konig (2015) enquadra-se neste critério, tendo sido escolhido não porque se julga sua narrativa como uma representação autêntica da realidade ou mais verdadeira que as demais, mas porque ela possibilita acesso à experiência dialógica, do encontro com o outro como presença, e da compreensão do sobrevivente sobre essa experiência em sua vida. Além disso, os testemunhos do Holocausto evidenciam histórias de judeus e outras minorias submetidas a perseguições e horrores inenarráveis infligidos pela guerra (BAUMAN, 1998). Não obstante, entre eles, judeus e outras populações, existem aqueles cujo sofrimento extremo foi ouvido por desconhecidos que se disponibilizaram a ajudá-los (LEWIN, 2011; VALENTE 2015a, 2015b). Essa manifestação de responsabilidade pelo outro abrandou seus fardos ou mesmo impediu suas mortes (GRUNWALD-SPIER, 2011).

Entretanto, para além de tudo ou em até certa medida, em alguns casos, o gesto de bondade também salvou os perseguidos do desespero, da ausência de esperança e do vazio de sentido (KONIG, 2015). Quando foram ouvidos realmente em seus sofrimentos, puderam tanto voltar a se sentirem humanos outra vez quanto a acreditarem novamente na humanidade apesar do que viveram. Em razão do encontro com o outro, alguns sobreviventes reencontram-se com aquilo que é mais íntimo e universal: sua condição dialógica (VALENTE, 2015a; 2015b).

1 Martin Buber e o princípio dialógico

Para Buber (2001), a existência humana é orientada conforme a possibilidade do homem constituir relações dialógicas com o Transcendente (com Deus), com as outras pessoas (no diálogo inter-humano) e com a natureza. O autor tipifica o princípio dialógico de acordo com a dualidade de atitudes que o homem pode assumir nas relações e sobre os quais orienta sua própria existência: a relação Eu-Tu e o relacionamento Eu-Isso. A primeira relação abrange o reino do encontro entre o Eu presente em verdadeira relação com o outro – o Tu. “Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. [...] Quem diz Tu não



possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação”, descreve Buber (2001, p. 5). Expondo precisamente que a relação Eu-Tu não se orienta por identidade alguma, nem por papéis ou mesmo por funções sociais, nem por expectativas histórico-culturais nem por cálculos ou interesses.

No encontro entre Eu e Tu, cada pessoa, em sua diferença, mantém-se presente e reciprocamente assume o movimento de aceitação e confirmação do outro. Para Buber (2007), o ato de aceitar diz respeito simplesmente em aceitar o outro como ele se apresenta no momento da interação. Partindo do pressuposto da aceitação, confirmar significa, antes de tudo, confirmar aquilo que ele deixou de ser e o que ele vem a se tornar. O autor reconhece que confirmar e aceitar o outro não são algo que se expressa em quantidade massiva.

Nesse sentido, argumenta que o Tu encontra o Eu por graça, “não é através de uma procura que é encontrado [...] O tu encontra-se comigo. Mas sou eu quem entra em relação imediata com ele” (BUBER, 2001, p. 12). Portanto, a reciprocidade é a condição fundamental para que ocorra o diálogo autêntico que só acontece na mútua presentificação, isto é, quando o Eu encontra o Tu por gratuidade, ao mesmo tempo, a presença do Tu exige do Eu que ele se faça presente no exato momento do encontro dialógico. O movimento é dádivo, pois implica aos envolvidos doação e retribuição. Por isso, declara: “é a relação, ser escolhido e o escolher. [...] A ação do ser em sua totalidade como suspensão de todas as ações parciais” (BUBER, 2001, p. 12-13). Esse movimento duplo, ação e suspensão, uma espécie de abrir-se, é a suprema ação do Eu, seu ato mais essencial e realizador, sua verdadeira missão no mundo.

A segunda relação compreende o domínio da experiência entre o Eu egótico, autocentrado e possuidor de um objeto – o Isso. “O experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza ‘nele’ e não entre ele e o mundo” (BUBER, 2001, p. 12). Para o autor, o Eu do relacionamento Eu-Isso se deixa experimentar, não para ser afetado nem atingido pelo outro, e sim para extrair dele classificações, decifrá-lo, eternizá-lo pelo cálculo ou conceito, enfim, fazê-lo seu objeto. Buber (2001) argumenta que o relacionamento Eu-Isso deve ser entendido como nem bom nem mal, posto estar pressuposto no potencial dialógico no homem. Argumenta ainda que originalmente o mundo do Eu-Isso diz respeito ao cálculo que possibilitou a dominação da natureza através do desenvolvimento científico e tecnológico, soluções para os problemas da vida orgânica e prática, assim como permitiu ainda a elaboração de estratégias para administração da sociedade e dos indivíduos. O relacionamento Eu-Isso não se apresenta como um mal em si enquanto estiver a serviço do reino do Eu-Tu.



Nesse contexto, o autor argumenta que o Isso é como a crisálida, e o Tu como a borboleta, sendo as relações entre eles “amiúde, processos que se entrelacem confusamente numa profunda dualidade” (BUBER, 2001, p. 20). Todo Tu poderá se tornar um Isso e cada Isso poderá se tornar um Tu. Não existe exclusão absoluta. Bastaria que o homem ouvisse o apelo do Tu incrustado no interior do objeto, para que o Tu alçasse voo novamente. Porém, na medida em que o homem permite que o domínio do Isso cresça demasiadamente, tomando nenhuma decisão em relação a isso, evitando retornar à relação Eu-Tu, o homem acaba, desse modo, sendo subjugado pelo fascínio da experimentação confundindo o mundo ordenado com a ordem do mundo.

Nesse sentido, as relações humanas ficam enfaticamente marcadas por interesses e poder, o que permite a entrada do Mal, expresso na violência, hipocrisia, mentira e na indiferença (MENDONÇA, 2013). Em termos buberianos, as relações humanas convergem para a hipervalorização do individualismo ou a massificação do coletivismo (BUBER, 2007). Segundo Mendonça (2013, p. 80), o relacionamento Eu-Isso, assim posto, “será fonte de relações marcadas pela frieza e pelo cálculo e será um impedimento para o encontro do outro, e assim, para uma autêntica relação ética”. Pelo esforço de manter-se fechado, o homem esquiva-se da exigência ética, embora seja ele o seu principal portador. Mas, esse princípio e essa dimensão são indissociáveis e constitutivas do homem. Podem ser enfraquecidas, atrofiadas ou ofuscadas até a quase absoluta escuridão, porém o homem não abdica nem se desvencilha delas. Por isso, alguém dos impérios do Isso e do seu manter-se fechado, basta um instante para a palavra vivia penetrar sua couraça e reacender nele sua missão dialógica e sua vocação ética (BUBER, 2001, 2007).

2 Carl Rogers e o ouvir realmente

Adriano Holanda (1998, p. 66) relata que “Rogers revelou principalmente o problema da liberdade individual e da potencialidade de cada pessoa”. Para o autor, mais importantes do que as técnicas psicoterapêuticas era o posicionamento do terapeuta diante do outro em sofrimento. Isso deve ser compreendido como contraponto a qualquer modelo científico vigente em psicoterapia, cuja ênfase era a técnica, por vezes, em detrimento dos afetos e sentimentos ou da comunicação autêntica entre profissional e cliente. A respeito da experiência em comunicação, Rogers escreveu um belo texto (AMATUZZI, 1990) e importante para a problematização proposta. Esse texto foi elaborado para uma palestra sobre, ou melhor, sobre o que é ouvir.

Rogers (2014) principia sua fala recordando de quando era criança nos tempos de escola primária com o intuito de enfatizar um primeiro sentimento básico



que permite separar o ouvir do ouvir realmente. “Lembro-me quando uma criança fazia uma pergunta e a professora dava uma ótima resposta, porém a uma pergunta inteiramente diferente” (ROGERS, 2014, p. 4-5). As palavras do autor parecem sugerir que o ouvir realmente não acontece simplesmente porque uma pessoa ouve outra pessoa. Outro elemento é ressaltado por Amatuzzi (1990), quando supõe que Rogers não está contando sobre um simples caso de equívoco de comunicação, “é o ouvir que nos abre para o mundo e para os outros, e não o falar. [...] É só considerando o discurso como um dizer, que recebo a palavra viva; se o considero apenas como falar, recebo apenas suas palavras” (AMATUZZI, 1990, p. 2). Ouvir vem antes do falar.

Rogers (2014) afirma existir um segundo sentimento básico em relação ao ouvir realmente. “Quando consigo realmente ouvir alguém, isso me coloca em contato com ele, isso enriquece minha vida” (ROGERS, 2014, p. 5). Ouvir verdadeiramente não é um simples apreender relacionado às dimensões do dizer, mas, primordialmente, é um entrar em contato com quem fala. É estabelecer uma relação entre duas totalidades de pessoa, e não entre partes conforme os jogos de poder, papéis ou máscaras sociais. Assim, não se trata apenas de ser afetada pelo dizer do outro, conforme o autor, essa afetação é enriquecedora. A partir dela, Amatuzzi (1990, p. 3) argumenta que “podemos de fato dizer que se não houve algum enriquecimento, não houve contato, e se não houve contato, não houve ouvir”, e acrescenta, “e se não fui afetado, não ouvi realmente. O ouvir não é uma atividade reflexiva; pelo contrário nos põe fora de nós mesmos”.

Por isso, para Rogers (2014, p. 9) “ouvir verdadeiramente [...] é como ouvir a música das estrelas, pois por trás da mensagem imediata de uma pessoa, qualquer que seja essa mensagem, há o universal”. Este universal diz respeito à possibilidade de haver leis psicológicas ordenadas, aspectos que encontramos no universo como um todo, assim como um contato com o Outro tão profundo e mútuo que não acontece com frequência, mas “estou convencido de que somente quando ele tem possibilidade de ocorrer é que estamos vivendo como seres humanos” (ROGERS, 2014, p. 12). Para ele existe a satisfação de ouvir a pessoa como palavra viva, presença e presente, assim como o enriquecimento de sentir a si mesmo em contato com uma verdade universal, sendo ela ora uma lei psicológica, ora algum aspecto constitutivo do universo, da vida e do humano ora aquilo que o humano no homem, inspirado pelo pensamento buberiano, a dialogicidade descrita como relação Eu-Tu.

Um dos últimos sentimentos básicos referidos por Rogers (2014) sobre o ouvir realmente diz respeito especialmente à pessoa cuja existência exige um



responder. A partir das suas entrevistas e experiências psicoterapêuticas, o autor argumenta que “quando efetivamente ouço uma pessoa e os significados que lhe são importantes naquele momento, ouvindo não apenas as suas palavras, mas ela mesma, e quando lhe demonstro que ouvi seus significados pessoais e íntimos, muitas coisas acontecem” (ROGERS, 2014, p. 6). A primeira delas é um olhar de agradecimento, um alívio e um sentir-se mais propenso a falar sobre o seu mundo livremente, às vezes, mais aberto ao contato inter-humano e em algumas ocasiões até mesmo à uma transformação pessoal.

O autor relata um atendimento com um adolescente que afirmava de modo convicto não ter nenhum objetivo na vida. Diante disso, Rogers perguntou se não havia nada que ele quisesse realizar. O adolescente responde vacilante que ainda quer continuar vivendo. Para o autor, o jovem poderia estar simplesmente dizendo que queria viver. No entanto, “por outro lado, poderia estar dizendo – e esta parecia uma possibilidade concreta – que, em algum momento, a questão de viver ou não tivera nele uma grande ressonância” (ROGERS, 2014, p. 5). Ouvi-lo profundamente pressupõe a aceitação do outro como quer que ele se apresente e confirmação daquilo que ele pode vir a ser, independente do valor moral implicado neste transformar-se (ROGERS, 1997). Assim, esforçou-se para estar aberto a qualquer significado contido nesta afirmação, inclusive a possibilidade do suicídio, sendo capaz de ouvi-lo sem julgar, diagnosticar, apreciar, avaliar nem deslegitimar, justificar ou subestimá-lo. Antes do final do atendimento, o jovem afirmou que há pouco tempo estivera a ponto de “estourar os miolos”.

Para o autor, quando se está diante de uma pessoa em sofrimento intenso, prolongado e abrangente em relação à sua vida e de seus familiares, é como estar diante de um prisioneiro que dia após dia transmite do calabouço uma mensagem de socorro: há alguém aí, alguém está me ouvindo? Quase sempre alguém ouve os fracos sinais emitidos, embora nem sempre esta captação se converta num esforço de abrir-se e de resposta em relação a eles. Por isso, “quando resolvo assumir o risco de tentar compartilhar algo que me é muito pessoal e não sou recebido ou entendido, vivo uma experiência esvaziadora e solitária” (ROGERS, 2014, p. 8). O fato do prisioneiro não encontrar ninguém que o ouça realmente, conduz à perda da esperança e o mundo da prisão acaba se tornando o único possível.

Entretanto, a qualquer momento, o prisioneiro apela para a pessoa que o ouvirá de modo a acolhê-lo como palavra viva. Mais do que alguém que lhe ouve, ele encontra realmente uma presença, por meio da qual é dito que ainda há esperança e apesar de tudo, ele, o sentido, ainda existe. Neste dia, ele “escuta



algumas batidas leves que soletram: 'sim'. Com esta simples resposta, ele se liberta da solidão. Torna-se novamente um ser humano" (ROGERS, 2014, p. 6). Apenas quando o ouvir implica ser afetado e afetar, ser escolhido e escolher, o sujeito acessa a dialogicidade que faz humano o homem.

3 Genocídio e silenciamento

Primo Levi (2004) argumenta que as primeiras notícias sobre os campos de concentração nazista começaram a aparecer em 1942. Embora ainda vagas, eram convergentes entre si, pois "delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão de seu próprio absurdo" (LEVI, 2004, p. 9). Ademais, para ele é significativo como essa rejeição já estava nos planos dos nazistas; muitos sobreviventes contam que ouviram dos soldados da SS: "seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape o mundo não lhe dará crédito" (LEVI, 2004, p. 9). Reforçam esse argumento as inúmeras gravações de discursos de Himmler, um dos líderes do Partido Nazista, nas quais ele fala sobre o extermínio judaico como "uma página de glória em nossa história que não seria escrita nem nunca será escrita" (PEREIRA, 2014, p. 30).

Elizabeth Roudinesco (2008) afirma que os nazistas e seus dignitários quando falavam sobre seus crimes durante o julgamento de Nuremberg tinham um ponto em comum: ora negavam os crimes cometidos, ora fingiam ignorá-los para reportar sua causalidade original a uma autoridade idealizada. A autora também afirma que a negação não se constituiu apenas como a postura de indivíduos, mas era também uma parte importante do próprio funcionamento desse sistema perverso, uma vez que "fizeram questão, por toda parte, de acrescentar à renegação um desmentido suplementar, consumando assim um crime perfeito, que consistia em apagar tudo e qualquer vestígio de aniquilamento" (ROUDINESCO, 2008, p. 136). Das explosões dos fornos crematórios ao suicídio dos líderes nazistas, existe não somente uma vontade de apagar os rastros da matança, mas também de impedir a emergência de qualquer recurso possível de redenção para aqueles que não morreram e permaneceriam atormentados pelo absurdo do Holocausto e pelas dúvidas sobre "como isso foi possível". Desse modo, instituiu-se também o silenciamento do testemunhado pelas vítimas.

Primo Levi (2004) aponta para o fato de que entre os inúmeros temores do campo, em especial, havia o de falar sobre ele e não ser ouvido ou de não encontrar ninguém que acreditasse nas suas palavras. Este temor é recorrentemente descrito nos testemunhos dos sobreviventes, e nos campos,



visitava-os como pesadelos noturnos que, embora variados nos detalhes, carregavam a mesma substância: voltar para casa e contar com paixão e alívio os sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida. Entretanto, essa mesma pessoa se vira e vai embora silenciosamente deixando quem fala ignorado. O genocídio não é simplesmente a busca pela eliminação do outro, no caso, judeus e outras minorias, mas seu *genos* para além de qualquer território e fronteira, por isso, a destruição de gerações inteiras de filhos, pais e avós, envolvendo ainda o apagamento de quaisquer vestígios, histórias, lembranças ou memórias do crime (ROUDINESCO, 2008).

4 Pelas arestas do silenciamento

Nanette Blitz Konig (2015), uma sobrevivente do campo de concentração de Bergen-Belsen, publicou seu livro de memórias no qual expõe suas lembranças e traumas em torno dos horrores da guerra, assim como a própria capacidade de homens e mulheres de terem compaixão por seus semelhantes. Ela foi colega de classe de Anne Frank no colégio, e assim como Anne, Nanette teve a juventude interrompida e embora não tenha sucumbido pelo nazismo, perdeu a crença na inocência humana quando conheceu o mal que procede do coração dos homens. Não obstante, sobreviveu e conta sua história particular no contexto do episódio drástico e absurdo da História da Humanidade.

Konig (2015) conta que, após a guerra, tendo apenas vinte e um anos de idade, sendo cinco deles vividos no campo de concentração, foi morar na Inglaterra com os tios. Sua família foi morta pelo maquinário nazista, e embora estivesse junto aos parentes não era fácil reencontrá-los, escreve, “sem me lembrar de meus pais e meu irmão – era quase impossível suportar a dor da perda. [...] Esquecer e viver uma rotina normal era impossível: a todo o momento eu me lembrava de tudo que havia me assolado” (KONIG, 2015, p. 160). Ela não era a única a sofrer, seus tios também estavam tentando se recuperar da perda dos familiares em circunstâncias tão devastadoras. Mas a forma deles enfrentarem o sofrimento era silenciar sobre ele.

Desse modo, na casa dos tios ela não podia falar sobre o que havia passado no campo de concentração durante os anos de guerra, “eu penso que eles achavam que, ao não falar, estaríamos negando o que aconteceu, e aí Bergen-Belsen e as mortes passariam a não mais fazer parte da realidade, como se não tivessem ocorrido” (KONIG, 2015, p. 160). Embora reconhecesse que eles acreditavam que pela rejeição a estariam protegendo. Mas o efeito era precisamente o contrário, “era angustiante não poder compartilhar com outras pessoas os meus pensamentos e o que eu havia enfrentado” (KONIG, 2015, p. 161). Ela argumenta que havia naquela humilhação sofrida algo demasiadamente



insuportável para ser deixado para trás facilmente, por isso, escreve Konig (2015, p. 161), “mesmo quando você deixa o campo, o campo não deixa você”, embora alguns sobreviventes tenham reconstruído suas vidas, outros “não conseguiram lidar com a pressão e acabaram se suicidando”.

Como não fazer parte da parcela de sobreviventes que se suicidaram? A autora não responde precisamente a essa pergunta, mas afirma que sempre permaneceu escolhendo a vida e não a morte apesar do peso do insuportável. Não obstante, apesar da postura dos tios, encontrou em uma prima surda a escuta e o apoio que a ajudaram a enfrentar a situação. Durante algum tempo elas dividiram o mesmo quarto. A prima assustava-se quando Konig, no meio da noite, acordava de repente em pânico. A partir desses episódios, elas começaram a conversar sobre os pesadelos e sobre suas experiências no campo. “Era algo que não saía da minha cabeça. Essa minha prima, mesmo não podendo escutar o que eu falava à noite, teve a sensibilidade de perceber que eu tinha muitos sonhos angustiantes” (KONIG, 2015, p. 162). Konig (2015) também se encontrava periodicamente com outros sobreviventes para falar sobre suas experiências e ouvir as deles, assim, encontrou alívio e escuta para aquilo que estava sufocado na sua garganta.

5 Diálogo e Esperança

A literatura do Holocausto se constitui a partir das lembranças, memórias, vestígios, enfim, do testemunho de pessoas, em sua maioria, comuns que acabaram sendo arrastadas pelos maremotos da história. Em todos eles encontram-se inquietantes descrições sobre a fome ininterrupta, a degradação moral, a violência que visa unicamente fazer o mal e sobre o desespero de sentir alívio quando muitos morrem e você sobrevive (VALENTE, 2015a, 2015b). Dessa maneira, cada testemunho deve ser escutado de modo a não ser banalizado nem sacralizado (TODOROV, 2002), e sim de modo a possibilitar “educar as novas gerações para a tolerância e o diálogo entre diferentes, prevenindo assim, a ocorrência de novos Holocaustos” (LEWGOY, 2010, p. 51).

Bernardo Lewgoy (2010) considera o Holocausto uma singularidade universal, pois é uma tragédia judaica, e de outras minorias, em diferentes escalas, e da própria humanidade, tida como irrepresentável em sua especificidade e excepcionalidade. Embora pertencentes a campos de conhecimento distintos, sociologia e filosofia, respectivamente, Zygmunt Bauman (1998) e Martin Buber (2007) assemelham-se quando afirmam que o Holocausto evidencia dilemas enfrentados pelas sociedades modernas que permanecem ainda sem resposta, e, em maior ou menor grau, dizem respeito ao enfraquecimento dos laços sociais, de solidariedade e de fraternidade, entre as pessoas, ou, em termos buberianos,



ao eclipsar do diálogo como princípio da existência. Por isso, não é equivocado inferir que durante a Segunda Guerra (1939 a 1945), nos anos do Holocausto, reduziram-se as condições de possibilidade para homens e mulheres estabelecerem relações fraternais e autenticamente pautadas na disponibilidade recíproca para o encontro com o outro (VALENTE, 2015a, 2015b).

O Holocausto, sem dúvidas, é uma expressão paradigmática de um regime político-administrativo ancorado no princípio de uma rigorosa diferenciação entre os homens, hierarquização deles e eliminação daqueles considerados inadequados, incoerentes e indesejados. Nesse sentido, o historiador, Francisco Carlos Teixeira da Silva (2005, p. 16) afirma que uma das características básicas do nazismo como regime fascista é “a desconfiança perante o outro, o diferente”. Outro historiador, Tzvetan Todorov (2002), afirma que o nazismo, assim como o comunismo, é definido como um regime político totalitário fundamentado na maximização das ideologias da guerra ininterrupta e da guerra contra todos, portanto, contrário à alteridade e a pluralidade cultural. Por fim, para Vassili Grossman (2013), os dois regimes políticos são polos de um mesmo problema: o culto da superioridade de uma nação (grupo, partido, ideologia) sobre as outras, cuja ênfase ancora-se no desenraizamento da base humana presente na diversidade dos povos, das culturas, das almas e dos rostos humanos.

Mendonça (2013) argumenta que o século 20 foi um século de inúmeras guerras e do genocídio de milhões de pessoas nos campos de concentração nazistas e stalinistas, e, destaca que Martin Buber, em lamento pela morte de seus irmãos judeus, lembrou a necessidade de que não se perdesse o foco do diálogo inter-humano mesmo em meio ao mistério da dor, especialmente, o diálogo e a reconciliação com o Tu Eterno (Deus). Desse modo, dado os dilemas expostos, é necessário compreender o Holocausto não apenas a partir dos testemunhos da maldade, indiferença e racionalidade pervertida, mas igualmente pela recuperação das histórias, memórias e vestígios da bondade humana, do gesto de ajuda de pessoa a pessoa (GROSSMAN, 2013).

No entanto, o fato dos sobreviventes terem sido resgatados não significa que seus sofrimentos incompreensíveis ao mesmo tempo à flor da pele tenham desaparecido quando avistaram os exércitos Aliados adentrarem pelos portões de ferro dos campos nem depois da intervenção de um salvador anônimo. É claro que a forma como o concentrado foi resgatado constituiu sua maneira de reconfigurar e confrontar-se com suas demandas emocionais próprias da experiência do campo, e seu reconhecer-se nessa situação foi o que



potencializou a compreensão e a construção de sentidos que favoreceram ajustamentos criativos na nova vida (ROGERS, 2014; QUINTAS, 2013).

Desse modo, não é incorreto afirmar que cada sobrevivente precisou encontrar formas de lidar com as lembranças dos anos de guerra e de confinamento nos campos e guetos, assim como com os afetamentos provocados pelas perdas pessoais, familiares, patrimoniais, identitárias, culturais, espirituais e físicas. Nesse sentido, o testemunho de König (2015) assemelha-se a qualquer outro testemunho, embora se mantenha distinto de todos eles, porque diz respeito à percepção de uma pessoa particular que se desafiou a colocar suas experiências e afetos a elas associados em palavras. Ela, assim com a grande maioria dos sobreviventes durante o Holocausto, era uma pessoa comum com pouco ou quase nenhuma formação escolar e intelectual. Ela, como muitos outros, foi arrastada pela gigantomaquia, pelo combate entre os grandes líderes e seus interesses maquiavélicos que ofuscavam, em especial, os pequenos. Ela, assim como todos, descobriu como conviver com as heranças do Holocausto já que elas não poderiam ser deixadas para trás somente pela reflexão solitária ou pelo esforço pessoal. Ela, como muitos outros, resistiu ao projeto de silenciamento nazista e suas reminiscências ainda persistentes.

König (2015) não encontrava entre os tios uma escuta profunda ou até mesmo superficial, mas apenas rejeição dentro de uma realidade incapaz de acolher a realidade atroz vivida nos campos de concentração. Felizmente, as coisas não se desenrolaram conforme o projeto nazista nem como os sobreviventes esperavam. Isso evidencia que mesmo a mais perfeita organização apresenta falhas e as crises profundas e sofrimentos intensos podem ser ressignificados. König pôde encontrar uma pessoa disposta a ouvi-los (ouvir o quê?) não com indiferença e certo distanciamento, mas como presença aceitando seus medos, incertezas, silêncio, revoltas, enfim, a própria fragilidade humana, e também confirmando seu potencial para suportabilidade, enfrentamento do desamparo, e, em especial, para reconciliação como o diálogo e a esperança (BUBER, 2001; ROGERS, 2014). Não foi refletindo sobre suas experiências no Holocausto que ela reencontrou uma forma de deixar-se viver. Isso se produziu em contato com outros homens e mulheres, suficientemente marcantes. De modo tal que se pode reconhecer a origem de toda uma série de atos impensáveis sem ele.

König (2015) encontrou na prima surda e junto a outros sobreviventes uma escuta que oportunizou uma transformação pessoal, compreendida pela opção pela vida e sua renovação em detrimento ao suicídio. Pelas arestas estreitas do silenciamento, a sobrevivente foi ouvida como palavra viva por seus interlocutores, presenças por meio das quais iniciou sua reconciliação com sua



potência dialógica. Depois de habitar os calabouços do domínio do Isso pervertido, pôde sentir o peso renovador do reino do Tu, somente a partir dele redescobre-se o sentido para vida e para morte (BUBER, 2007; ROGERS, 2014; QUINTAS, 2013). Ela finalmente pode ser ouvida sentindo que suas palavras não seriam julgadas, avaliadas nem deslegitimadas ou subestimadas. Junto à prima, e mais tarde entre outros sobreviventes, encontrou uma pessoa disposta a estar com ela abertamente, desse modo, pela reciprocidade deste abrir-se e mútua presentificação, encontrou condições para retornar ao diálogo e sentir-se humana outra vez (ROGERS, 2014).

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo refletir sobre o encontro dialógico como forma por meio da qual o homem torna-se humano. Assim, pelo autêntico encontro com o outro descobre o sentido para os mistérios do sofrimento, da angústia e da fragilidade alimentados durante e após o Holocausto.

Entre os sobreviventes, além dos horrores do Holocausto, alguns deles também testemunharam a bondade humana como gesto de salvamento do homem para com outro homem. Nem sempre esse testemunho aconteceu quando estiveram nos campos de concentração e extermínio ou nos outros infernos. Para alguns sobreviventes, esse salvamento veio durante a vida no pós-guerra enquanto procuravam formas de melhor lidar com as heranças dos campos, heranças estas que não os abandonariam nunca mais. Entre esses sobreviventes, encontra-se König (2015), para quem a maior dificuldade da nova vida decorria de enfrentar o silenciamento ou a rejeição das pessoas em torno das memórias advindas dos campos.

A frieza e a indiferença diante da agonia do outro, seja este desconhecido ou próximo se faz muito comum no mundo moderno e é frequentemente relatada por pessoas hospitalizadas cujos adoecimentos são crônicos ou contingenciais (QUINTAS, 2013). Não obstante, quando se fala dos testemunhos do Holocausto é importante analisar que fazia parte do projeto nazista promover o genocídio dos judeus, outras minorias, e apagar quaisquer histórias, lembranças, memórias, vestígios ou provas do crime. Por isso, desde o princípio havia o interesse tanto de apagar quanto deslegitimar o testemunho das pessoas (ROUDINESCO, 2008; PEREIRA, 2014; LEWGOY, 2010).

Apesar das expectativas do projeto nazista ou dos sobreviventes, o diálogo como princípio da existência do homem se fez presente. Mesmo sem garantias, ele, o diálogo, o encontro de pessoa a pessoa aconteceu apesar do maquiavélico projeto e das desemponderadas expectativas. As heranças dos campos nas



formas de silêncio, indisponibilidade para relacionar-se com as pessoas ou ainda na forma de desconfiança com a própria espécie humana foram postas em xeque quando alguns encontraram uma presença pela qual puderam reencontrar um sentido para seus sofrimentos e isolamento. A bondade como o ouvir realmente possibilitaram o início do processo de redenção frente as suas próprias experiências, assim como de reconciliação com a vocação para o diálogo com os outros, com a humanidade e com Deus (BUBER, 2007; MENDONÇA, 2013; ROGERS, 2014).

Ao final dessas considerações, surgem algumas reflexões que alimentarão pesquisas posteriores. Sabe-se que o encontro Eu-Tu acontece por gratuidade, graça, abertura, passividade, movimentos, antes de tudo, marcados por uma ausência de dialética (FREITAS, 2012). Entretanto, em termo buberianos, na reciprocidade deste acontecimento ainda existe um escolher que não é qualquer escolher, e sim a escolha suprema do Eu comprometido em dizer Tu. Portanto, entre o “ouvir a palavra dirigida” e o “responder verdadeiro” permanece existindo um espaço de ação entendido como suspensão de todas as ações parciais ou apenas passividade ativa.

Assim, no encontro Eu-Tu ao mesmo tempo existe gratuidade e ação. Então, pergunta-se: como promover uma educação para o diálogo que designaria a pessoa a lidar com a distância entre o Eu e o Tu? Como o homem poderia desenvolver um modo de vida por meio do qual pudesse estabelecer uma relação de cuidado consigo mesmo a fim de habilitar-se a sustentar a relação dialógica com o outro? Afinal, diante dos testemunhos do Holocausto surge a questão: Que sabedorias a respeito da existência humana, os sobreviventes ofertam à psicologia, de modo a ajudá-la a repensar suas teorias e práticas enraizadas na potencialidade do humano no homem na vida e como ação ética e política de resistência as violências e aos silenciamentos ainda tão presentes?

* **Márcio Bruno Barra Valente** é Psicólogo pela Universidade da Amazônia (UNAMA) e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPA). Professor da Universidade da Amazônia (UNAMA).

Referências

AMATUZZI, Mauro. O que é ouvir. *Estudos de Psicologia*. Campinas, v. 7, n. 2, p. 86-97, 1990.



- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Cortez & Moraes, 2001.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta E. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FREITAS, Alexandre Simão de. A relação subjetividade e liberdade como matriz da noção de espiritualidade. In: RÖHR, Ferdinand. *Diálogos em educação e espiritualidade*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.
- GROSSMAN, Vassili. *Vida e destino*. Trad. Cecilia Boléo. Portugal: Dom Quixote, 2013.
- GRUNWALD-SPIER, Agnes. *Os outros Schindlers*. Trad. Mauro Molina. São Paulo: Cultrix, 2011.
- HOLANDA, Adriano. *Diálogo e psicoterapia*. São Paulo: Lemos-Editorial, 1998.
- KONIG, Nanette Blitz. *Eu sobrevivi ao Holocausto*. São Paulo. Universo dos Livros, 2015.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luís S. Henrique. São Paulo: Paz e terra, 2004.
- LEWGOY, Bernardo. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica*, v. 2 n. 1, jan.-jun. 2010, p. 50-56.
- LEWIN, Helena. Solidariedade em tempos sombrios: tributo aos “Justos entre as nações”. *Webmosaica*, v. 3, n. 1, p. 20-32, jan.-jun. 2011.
- MENDONÇA, Kátia. *Valores para paz*. Belém: UFPA EditAEDI, 2013.
- PEREIRA, Wagner Pinheiro. Nazismo e o inimigo judeu. In: HERF, Jeffrey. *Inimigo judeu: propaganda nazista durante a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto*. Trad. Walter Solon. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- QUINTAS, Josélia. *Nos corredores de um hospital: a experiência de ser psicóloga numa instituição pública de saúde*. Recife: Editora do Autor, 2013.
- ROGERS, Carl. *De pessoa para pessoa*. Trad. Mirian L. Moreira e Dante Moreira Leita. São Paulo: Pioneira, 1976.
- ROGERS, Carl. *Um jeito de ser*. Trad. Maria Cristina Machado Kupfer, Heloisa Lebrão, Yone Souza Patto. São Paulo: E.P.U., 2014.



ROUDINESCO, Elizabeth. *A parte obscura de nós mesmos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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.

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

VALENTE, Márcio Bruno B. A bondade entre a barbárie nos testemunhos do Holocausto. *WebMosaica*, v. 7, n. 1, 2015a.

VALENTE, Márcio Bruno B. Sobre a bondade a partir da literatura do holocausto. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 9, n. 17, nov. 2015b.