

## O real e o paradoxo em Auschwitz

Jacques Fux  
UNICAMP  
Vitor Cei  
UFMG  
Daiane Carneiro  
UFMG

**RESUMO:** Este artigo tem o objetivo de mostrar o paradoxo da simultânea impossibilidade e necessidade de se testemunhar a *Shoah*. Enquanto Theodor Adorno apresentou a impossibilidade de se escrever poesia e a psicanálise mostrou a presença constante das lacunas em qualquer escrito de teor testemunhal, Primo Levi e Giorgio Agamben escreveram que o verdadeiro testemunho seria dado somente por alguém incapaz de testemunhar, um paradoxo. Aqui mostramos que não é só o muçulmano capaz de testemunhar, como conjecturaram de forma extrema Levi e Agamben.

**PALAVRAS-CHAVE:** Primo Levi. Giorgio Agamben. Auschwitz – Testemunho.

**RÉSUMÉ:** Cet article a l'intention de montrer le paradoxe de la simultanée impossibilité et la nécessité de témoigner de la *Shoah*. Cependant Theodor Adorno a montré l'impossibilité d'écrire poésie et la psychanalyse a démontré la présence des lacunes n'importe dans quel écrit témoigné, Primo Levi et Giorgio Agamben ont écrit que le vrai témoignage serait fourni seulement par quelqu'un incapable de témoigner, un vrai paradoxe. Ici, nous montrons que ce n'est pas seulement le musulman qui est capable de témoigner, comme Levi et Agamben ont radicalement conjecturé.

**MOTS-CLÉS:** Primo Levi. Giorgio Agamben. Auschwitz – Témoignage.

## Introdução

O complexo de campos de concentração de Auschwitz-Birkenau, localizados nas cidades polonesas de Oświęcim (Auschwitz) e Brzezinka (Birkenau), “não representa somente um episódio dramático da história judaica ou da história alemã, mas é um marco essencial e pouco elaborado da história ocidental” (GAGNEBIN, 2006, p. 59).

O nazismo se apropriou da tecnologia industrial de ponta e dos mais modernos meios de comunicação de massa de sua época, o rádio e o cinema, alcançando uma estetização da política de penetração social nunca antes vistas. O resultado foi uma das maiores catástrofes da história da humanidade, a *Shoah* – que, segundo Adorno e Agamben, é o paradigma por excelência de nossa modernidade esclarecida, o do campo de segregação.

A problematização da *Shoah* começou a ser discutida na Alemanha logo após o fim da guerra, motivada pela famosa frase de Theodor Adorno: “A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO, 1962, p. 29).

Não é somente a beleza lírica que se transforma em injúria à memória dos mortos da *Shoah*, mas a própria cultura, na sua pretensão de formar uma esfera superior que exprima a nobreza humana, revela-se uma irracionalidade opressora e destrutiva.

Escrevendo logo após o calor da hora, Adorno tinha em vista a crítica das experiências de violência dos regimes autoritários e a crítica política da cultura. O filósofo ressalta a urgência de um pensamento impiedosamente crítico, que não aceite a poesia como beletismo ou a arte em geral como máquina de entretenimento e de esquecimento (esquecimento, sobretudo, do passado nazista recente na Alemanha em reconstrução).

Contra o esforço conservador de desprezar a memória das vítimas do autoritarismo, Adorno alertava para a necessidade de elaborar o passado e criticar o presente prejudicado, eliminando no presente as causas da barbárie: “[...] a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão. É isto que apavora” (ADORNO, 2003, p. 119).

Diante das dificuldades de mudar os pressupostos sociais e políticos que geram a barbárie, a arte deve assumir como principal meta a formação de indivíduos autônomos, autocríticos e com vínculos sociais, eliminando, no que têm de fundamental as condições que geram essa regressão. Assim se reduz a possibilidade de ocorrência de novas catástrofes: “[...] que Auschwitz não se repita” (ADORNO, 2003a, p. 119).

Muito anos depois de Auschwitz, o israelense David Grossman, em “Um mundo cada vez mais estreito” vivendo, ele próprio, há anos “na realidade extrema e violenta de um conflito político, militar e religioso” (GROSSMAN, 2007), atenta para a ocorrência de conflitos para além do Oriente Médio, de modo que se configura na contemporaneidade um “apuro” generalizado, ou seja, um sentimento de que nossa existência e nossos valores estão ameaçados pela violência. Neste contexto beligerante, Grossman vê na escrita uma forma de não ficar paralisado pelo sofrimento, de não se transformar em seu escravo. Para ele, torna-se imperativo escrever “sobre o que não pode ser trazido de volta” e sobre as “coisas para as quais não há consolo” (GROSSMAN, 2007).

A literatura é, pois, uma forma de testemunho da *Shoah* e da contemporaneidade. Escritores como Grossman endossam a observação de Beatriz Sarlo segundo a qual no século XX surgiram vários relatos de sobreviventes de campos de concentração, de guerras e de perseguições políticas, o que significa que “o sujeito não

só tem experiências como pode comunicá-las” (SARLO, 2007, p. 39)<sup>1</sup>. Além disso, como argumentou Márcio Seligmann-Silva: “qualquer fato histórico mais intenso permite – e exige! – o registro testemunhal tanto no sentido jurídico como também no sentido de ‘sobrevivente’” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 9). Mas, conforme pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho, essa “comunicação” não deixa de carregar em si a marca de sua própria impossibilidade e limitação e mobilizou, dada sua peculiaridade, uma nova abordagem do objeto literário, que passa a ser visto como testemunho. Mais especificamente, nosso enfoque recairá sobre os relatos dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas, devido ao fato de eles terem se transformado no principal modelo de testemunho (Idem, p. 37) e terem promovido algumas mudanças na compreensão de noções caras à Literatura, como “realidade” e “representação”.

Nosso objetivo geral é mostrar o duplo paradoxo da testemunha da *Shoah*: a impossibilidade de expressar por palavras um evento-limite, e o paradoxo da condição do sobrevivente, que testemunha, por aproximação, a experiência radical daqueles que não sobreviveram. Como veremos, entre a simultânea impossibilidade e necessidade de se testemunhar, dar testemunho é colocar-se nesta cisão entre o que é possível dizer e o que se diz.

---

<sup>1</sup> Em certos momentos, falar de uma experiência traumática como a dos campos de concentração nazistas torna-se uma questão jurídica e histórica da qual o sujeito não consegue se livrar, por mais que só queira esquecer o que viveu. Essa obrigação em contar uma experiência aparece no livro *Shoah*, de Claude Lanzmann, – no qual estão transcritas as entrevistas que o cineasta francês fez tanto com sobreviventes de campos quanto com pessoas que ou trabalharam para a máquina nazista (SS, maquinista, etc.) ou que viviam próximas aos campos e que compõem o filme homônimo de Lanzmann – quando o sobrevivente Mordechai Podchlebnik, que testemunhou no célebre julgamento de Eichmann, diz que não acha bom falar sobre o que se passou com ele em Chelmno, mas que “agora é obrigado a falar” (LANZMANN, 1987, p. 22). Sobre o uso jurídico do testemunho, ver Arendt (1999).

## **A possibilidade do Real**

O testemunho, de acordo com Márcio Seligmann-Silva, possui basicamente duas acepções, dentre as quais a segunda é a que mais nos interessa: 1) “no sentido jurídico e de testemunho histórico”; 2) “no sentido de ‘sobreviver’, de ter-se passado por um evento-limite, radical, passagem essa que foi também um ‘atravessar’ a ‘morte’, que problematiza a relação entre a linguagem e o ‘real’” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 8). Seligmann-Silva atenta ainda que esse “real” deve ser diferenciado da “realidade” dos romances realistas e ser entendido, na chave do trauma, como algo que resiste à representação (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 377).

Entretanto, o testemunho não consegue eliminar certos elementos ficcionais e passa a ser um modo literário/discursivo “difuso” e implicado em todos os tipos de escrita (FELMAN, 2000, p. 20). Porém, uma crítica é importante ser feita: nem tudo é ficção. É necessário (e fundamental) separar o que de fato almeja alcançar o real daquilo que é concebido para ser ficção. Assim escreve Seligmann-Silva:

Por outro lado, o conceito de testemunho surge também como uma espécie de contradiscurso daquela ladainha pós-moderna do “é tudo ficção”, uma banalização tremenda da chamada virada linguística do saber. Ao se falar de testemunho, procurou-se restabelecer a complexidade do discurso sobre a escrita, pensando este termo de modo bem amplo. O testemunho e seu discurso respondem também a uma sede de real. É como se estivéssemos sendo sugados pelo ralo do relativismo pós-histórico e o testemunho se apresentou como um conceito forte que permite articular um contradiscurso, que se opõe tanto ao relativismo como ao positivismo. Daí a resistência a esse discurso no Brasil, cuja

academia em grande parte ainda é positivista, e a chegada relativamente tardia de sua teoria. Essa teoria desenvolve um forte diálogo com a psicanálise, que tenta pensar essa zona fantasmática do real em seu entrelaçamento com o simbólico e o imaginário. Eu em particular, desde o final dos anos 1990, prefiro falar não tanto em testemunho, mas sim em “teor testemunhal” da cultura. Acredito que o que aconteceu na teoria do testemunho foi uma revalorização desse nó entre o real e a linguagem (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 11).

Nos seguintes trechos de sobreviventes da *Shoah* – os dois primeiros de Primo Levi e o último de Simon Srebnik – fica evidente que a experiência dos campos de concentração, nos quais não havia nenhum elemento humano que os pudesse organizar minimamente, acaba por anular qualquer tentativa de simbolização:

Já éramos velhos *Häftlinge*; nossa sabedoria estava em “não tentar compreender, não imaginar o futuro, não atormentar-se pensando como e quando tudo isso acabaria, não fazer perguntas nem aos outros nem a nós mesmos” (LEVI, 1988, p. 118).

Todas essas fontes são concordes entre si; porém, é-nos difícil, quase impossível, construir uma representação de como esses homens [que trabalhavam nas câmaras de gás e nos fornos crematórios viviam dia após dia [...]” (LEVI, 1990, p. 26).

Não se pode contar isso. Ninguém pode imaginar o que se passou aqui. Impossível. E ninguém pode compreender isso (LANZMANN, 1987, p. 20-21).

Para além do processo de extermínio e da violência promovidos de forma inimaginável e que dispensam maiores comentários, o absurdo da situação é uma constante, podendo ser percebido em pequenos rituais obrigatórios: engraxar os tamancos e pregar os botões do casaco que se soltarem mesmo não recebendo material para tais tarefas; arrumar a cama impecavelmente todas as manhãs; cantar para os SS, uma tarefa peculiar cumprida por Simon Srebnik. Além disso, Levi ainda esbarra na dificuldade da língua comum para dimensionar o horror dos campos e sente a necessidade de uma nova linguagem para dar seu testemunho:

Assim como nossa fome não é apenas a sensação de quem deixou de almoçar, nossa maneira de termos frio mereceria uma denominação específica. Dizemos “fome”, dizemos “cansaço”, “medo” e “dor”, dizemos “inverno”, mas trata-se de outras coisas. Aquelas são palavras livres, criadas, usadas por homens livres que viviam, entre alegrias e tristezas, em suas casas. Se os Campos de Extermínio tivessem durado mais tempo, teria nascido uma nova, áspera linguagem, e ela nos faz falta agora para explicar o que significa labutar o dia inteiro no vento, abaixo de zero, vestindo apenas camisa, cuecas, casaco e calças de brim e tendo dentro de si fraqueza, fome e a consciência da morte que chega (LEVI, 1988, p. 125-126).

Essa “realidade”, na qual fome, frio, medo, dor, cansaço alcançam proporções extremas, é um excesso, algo que barra o acesso verbal, e, assim, aproxima-se do conceito de “real” trabalhado pelo psicanalista Jacques Lacan, em cujo texto “Tiquê e autômaton” expõe-se que a apresentação do “real” se dá “na forma do que nele há de *inassimilável* – na forma do trauma” (LACAN, 1988, p. 57). Em termos gerais, o

trauma ocorre justamente quando se vivencia um acontecimento de tal maneira excessivo que o sistema psíquico não o consegue traduzir, levando o sujeito a excluí-lo de suas representações. Nas palavras de Freud:

Realmente, o termo “traumático” não tem outro sentido senão o sentido econômico. Aplicando-o a uma experiência que, em curto período de tempo, aporta à mente um acréscimo de estímulo excessivamente poderoso para ser manejado ou elaborado de maneira normal, e isto só pode resultar em perturbações permanentes da forma em que essa energia opera (FREUD, 1966b, p. 283).

Freud observa também que há “uma fixação no momento do acidente traumático”, a qual se expressa na repetição, em sonhos – e, pode-se acrescentar, na escrita memorialista –, da situação traumática, como se esta fosse uma tarefa ainda não realizada (FREUD, 1966b, p. 282-283).

Na medida em que se apresenta na forma do trauma, o “real” é um “encontro faltoso”, que escapole e se opõe à assimilação, mas “ao qual somos sempre chamados” (LACAN, 1988, p. 55-56).

Esse impasse do encontro com o “real” é perceptível no discurso proferido na ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Literatura em 2002 por Imre Kertész (sobrevivente da *Shoah* e que depois de liberto viveu sob a ditadura soviética na Hungria) quando o escritor, referindo-se à sua estupefação diante do fato de não se lembrar muito bem de sua experiência no campo nazista, comenta que aquilo de que se recorda aparece como uma erupção violenta. Mas por mais que perceba ter vislumbrado algo fulcral, Kertész não é capaz de descrever seu ganho: “So when I speak of a vision, I must mean something real that assumes a supernatural guise – the sudden, almost violent eruption of a

slowly ripening thought within me. Something conveyed in the ancient cry, 'Eureka!' – 'I've got it! But what?' (KERTÉSZ, 2002)<sup>2</sup>.

É como se o grito "Eureka!"<sup>3</sup> transmitisse a satisfação de ter encontrado o "real", de tê-lo alcançado, ainda que esse encontro seja perdido: "'I've got it! But what?'. Assim esse encontro "pode ser pensado também em termos psicanalíticos se nos recordamos da pessoa traumatizada como alguém que porta uma recordação exata do momento do choque e é dominada por essas imagens que sempre reaparecem (e desaparecem) diante dela de modo mecânico, involuntário" (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 85).

*Eureka*, em grego, quer dizer *descobri*. Posteriormente, passou a ser usada como expressão de triunfo ao se solucionar um problema difícil (HOUAISS, 2002). Neste contexto aponta para uma descoberta de que, paradoxalmente, quase nada se sabe – também poderia ter sido empregada por Primo Levi quando ele se deparou com uma realidade cruamente "revelada": "Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo" (LEVI, 1988, p. 24-25). Ao revelar-se, no sentido de "dar-se a conhecer verdadeiramente" (HOUAISS, 2002), a "aniquilação do homem" vivenciada por Levi continua pertencente a uma zona desconhecida e oculta, já que a língua não dispõe de meios para expressá-la. Sobre a pessoa que

---

<sup>2</sup> "Então, quando eu falo de uma visão, quero dizer algo real que assume que uma roupagem sobrenatural – a súbita e quase violenta erupção de um pensamento lentamente amadurecendo dentro de mim. Algo transportado em um antigo grito: 'Eureka!' – 'Eu tenho-o! Mas o quê?'. Tradução nossa.

<sup>3</sup> Tal interjeição foi usada originalmente por Arquimedes no momento em que teria descoberto o princípio fundamental da hidrostática, que lida com a força de empuxo exercida por um fluido sobre um corpo imerso total ou parcialmente no fluido.

testemunha o evento singular que é a *Shoah* e sobre a impossibilidade de simbolizar o real, escreve Seligmann-Silva: “ela (a testemunha) é muitas vezes pensada na chave da noção freudiana de trauma ou dentro de abordagens lacanianas – quando se enfatiza a noção do real como algo que não pode ser simbolizado” (SELIGMANN, 2005, p. 84-86).

Entretanto, mesmo parecendo impossível lidar com o “real” traumático, Levi e tantos outros sobreviventes de fatos históricos extremos são impelidos a narrar: há, no contexto psicanalítico, a necessidade de falar daquela situação de que não se pode esquecer por completo. O testemunho, dessa forma, está sim marcado pelo peso de uma “realidade”, que inclusive afigura negar a possibilidade de haver uma outra – “Parecia impossível que existisse realmente um mundo e um tempo, a não ser nosso mundo de lama e nosso tempo estéril e estagnado [...]” (SELIGMANN, 2005, p. 119) – e chega a ser tomada como possuidora de uma verdade – “É natural e óbvio que o material mais consistente para a reconstrução da verdade sobre os campos seja constituído pelas memórias dos sobreviventes” (LEVI, 1990, p. 4). Ele, porém, não se ocupa da imitação dessa “realidade”. É nesse sentido que Seligmann-Silva afirma que depois da pretensão realista e dos ideais de autorreferência, a literatura passa a ser vista a partir da sua relação e compromisso com o “real” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 377):

Na literatura de testemunho não se trata mais de imitação da realidade, mas sim de uma espécie de “manifestação” do “real”. É evidente que não existe uma transposição imediata do “real” para a literatura: mas a passagem para o literário, o trabalho do estilo e com a delicada trama de som e sentido das palavras que constitui a literatura é marcada pelo “real” que resiste à simbolização (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 386-387).

Já que o “real” resiste à simbolização, o texto que o “manifesta” constrói-se entre a necessidade e a impossibilidade de narrar, o que significa, conforme ressalta Giorgio Agamben, que a dificuldade faz parte da própria estrutura do testemunho, pois se o que aconteceu se apresenta aos sobreviventes como algo verdadeiro e inesquecível, por outro lado essa verdade não deixa de ser inimaginável: “Trata-se de fatos reais que, comparativamente, nada é mais verdadeiro; uma realidade que excede necessariamente os seus elementos factuais: é esta a aporia de Auschwitz” (AGAMBEN, 2008, p. 20). A dificuldade de que fala Agamben torna-se explícita nos momentos em que se duvida dos fatos apresentados: “Hoje – neste hoje verdadeiro, enquanto estou sentado frente a uma mesa, escrevendo – hoje eu mesmo não estou certo de que esses fatos tenham realmente acontecido”, ressalta Levi em *É isto um homem?* (1988, p.105). Apesar de admitir ao longo do texto que seu testemunho está povoado pela hesitação, no prefácio a este mesmo livro, Levi escreveu: “Acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto de imaginação” (AGAMBEN, 1988, p. 8). Ou seja, se por um lado ele defende a veracidade daquilo de que se lembra e que transpõe para o papel, por outro, em certos momentos, por mais que pretendesse fazê-lo, não houve como excluir a dúvida acerca da legitimidade de algumas recordações, que, de tão inverossímeis, parecem pertencer ao registro da imaginação.

Há sobreviventes de eventos-limite que veem na ficção o caminho para escrever sobre o horror por eles experienciado – eles acreditam que “Apenas a passagem pela imaginação poderia dar conta daquilo que escapa ao conceito” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 384). O já mencionado David Grossman, por exemplo, quando seu filho Uri, que veio a falecer na guerra contra o Líbano, estava prestes a ingressar no Exército de Israel, não pôde mais deixar de escrever sobre o que ele chamou de “zonas de desastre”:

Um senso de urgência e alarme se abateu sobre mim, deixando-me irrequieto. Comecei então a escrever um romance que trata diretamente da dura realidade na qual vivo. Um romance que conta como a violência externa e a crueldade da realidade geral política e militar penetram no delicado e vulnerável tecido de uma família e acabam por despedaçá-la (GROSSMAN, 2007).

Romances de escritores como Grossman não deixam de conter traços testemunhais (afinal, como não ver nessa descrição de Grossman sobre seu romance uma sombra do que se passou em sua vida familiar?), podemos concluir, portanto, concordando com as afirmações de Shoshana Felman de que o testemunho é “uma modalidade crucial de nossa relação com os acontecimentos de nosso tempo – com o trauma da história contemporânea” (FELMAN, 2000, p. 17), de forma que a “nossa era pode ser definida precisamente como a era do testemunho” (p. 18). Ademais, na visão de Seligmann-Silva (2003; 2005), poderíamos até mesmo falar de um *teor testemunhal* da literatura de um modo geral, o qual é sem dúvida mais visível em obras que tematizam catástrofes – daí sua teorização só aparecer no século XX, visto como a “era das catástrofes” por pensadores como Theodor Adorno, Shoshana Felman e Eric Hobsbawn. Aceito o prisma borgiano de relacionar textos e autores<sup>4</sup>, percebe-se que embora a literatura tivesse apresentado um *teor testemunhal*, a dimensão atingida por tal teor no

---

<sup>4</sup> Fazemos referência aqui ao ensaio “Kafka e seus precursores” (BORGES, 1999), no qual Borges postula uma concepção de tradição desvinculada das ideias de linearidade, sequência e causalidade. Procedendo a um “exame dos precursores de Kafka”, o escritor argentino conclui que a semelhança entre a obra de Kafka e outras que a precederam cronologicamente é possível porque a obra de Kafka tornou visíveis certos aspectos das obras anteriores imperceptíveis antes de seu surgimento.

século XX seria tão expressiva que iluminaria toda a tradição literária, fazendo-nos perceber o elemento testemunhal das obras que até então não teriam sido explicitados nem devidamente teorizados. Assim, a literatura de testemunho surgida no século XX mobilizar-nos-ia a modificar nossa concepção acerca do passado, e também do futuro.

### **O paradoxo em Agamben e Levi: considerações finais**

Sabemos, em relação à posição do leitor, que sua leitura determina o texto. Mas como resolver a complexa relação que existe entre Literatura e Realidade? O sobrevivente, aquele que passou por um evento e viu a sua morte e a morte de muitos de perto, e após tal evento resolver relatar, testemunhar, desperta uma modalidade de recepção nos leitores que é capaz de causar certa empatia e de desarmar a incredulidade. Porém, em relação a Auschwitz, o que percebemos é a existência de uma situação e de uma possibilidade de realidade tal complexa e inimaginável, que os primeiros escritos e documentos a respeito de tal acontecimento não foram recepcionados da forma que deveria ser. As atrocidades e a indústria da morte eram tão inimaginavelmente complexas e cruéis que o simples testemunho passou a ser discutido. Por isso, como mostrado na primeira parte deste artigo, Adorno pronunciou a célebre e famosa frase acerca da impossibilidade de se fazer poesia após evento de tamanho porte. Além disso, com o intuito de mostrar a singularidade da *Shoah*, Seligmann-Silva escreveu acerca desse evento:

A *Shoah* aparece como o evento central da teoria do testemunho. Desde os anos de 1980 ele vem sendo cada vez mais caracterizado por sua radicalidade e consequência singularidade. Partindo dessa característica desenvolveu-se um dos *topoi* nas pesquisas sobre testemunho, a saber, o da singularidade e não possibilidade de comparação entre a *Shoah* e

outras catástrofes, ou seja, afirmou-se a sua radical unicidade. (...) Devido à singularidade/unicidade a *Shoah* estaria “para além” de toda compreensão (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 84).

Os sobreviventes da *Shoah*, tomados por uma vontade de continuar vivendo e de contar ao mundo o que de fato aconteceu, começaram a testemunhar essas histórias. Porém, como mostrado neste artigo, existe a impossibilidade de se testemunhar diante de um grande trauma. Além disso, encontramos no testemunho, segundo Seligmann-Silva, a “literalização e fragmentação” do discurso e uma tensão entre “oralidade e escrita” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 84). Portanto, a existência de lacunas, de problemas e da própria não neutralidade do testemunho, torna a tarefa literária e história ainda mais complexa.

Neste ponto podemos inserir as teorias de Agamben e de Levi em relação à impossibilidade de se testemunhar. Em *Os afogados e os sobreviventes*, Levi escreve:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouca a pouco, lendo as memórias dos outros, relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo: mas são eles, os ‘muçulmanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral (LEVI, 1990, p. 47).

Seria somente o muçulmano capaz de testemunhar a *Shoah*? Ao final de seu livro, *O que resta de Auschwitz*, Agamben, corroborando

com a tese de Levi acerca dos *testemunhos integrais*, ou seja, somente os muçulmanos é que seriam capazes de testemunhar apesar de sua impossibilidade, apresenta o testemunho dos tais muçulmanos, ou daqueles que um dia se consideraram como tal. Esses sobreviventes puderam testemunhar, relatar, escrever e contar, mas ao o fazerem, deixaram de possuir a característica inerente do próprio muçulmano, que é a impossibilidade de testemunhar. No momento que testemunham, tentam alcançar o real com seus problemas e limitantes; testemunham com a presença do seu próprio véu e de sua própria lacuna. Assim, com já foi dito neste artigo, ao dar esse testemunho colocam-se nesta cisão entre o que é possível dizer e o que se diz.

Agamben, ao longo do seu livro, tenta fugir desse paradoxo. Ele tenta demonstrar que só o muçulmano é capaz de falar (como conjecturou Levi) apresentando a própria fala do muçulmano no fim de seu livro<sup>5</sup>. Porém, ao apresentar o testemunho de alguns sobreviventes, não trabalha com o verdadeiro muçulmano descrito por Levi. Assim escreve Agamben sobre a impossibilidade:

Não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho da sua incapacidade de falar. Nela coincide uma língua que sobrevive aos sujeitos que a falam com um falante que fica aquém da linguagem. É a 'treva obscura' que Levi sentia crescer nas páginas de Celan como um 'ruído de fundo'; é a não-língua de Hurbinek (*mass-klo*), que não encontra lugar nas bibliotecas do dito, nem no arquivo dos enunciados (AGAMBEN, 2008, p. 161).

---

<sup>5</sup> Como já haviam feito Z. Ryn e S. Klodzinski ao publicar o artigo "Na fronteira entre a vida e a morte: um estudo do fenômeno do muçulmano no campo de concentração". O artigo apresenta 89 testemunhos, quase todos sobreviventes de Auschwitz, aos quais foram considerados em algum momento de sua passagem pelo campo, como muçulmanos.

E assim apresenta Agamben o testemunho do intestemunhável que recai, a nosso ver, nas impossibilidades apresentadas em Adorno e na psicanálise, a cisão entre o que é possível dizer e o que se diz:

Na expressão *Eu era um muçulmano*, o paradoxo de Levi alcança a sua formulação mais extrema. O muçulmano não é só a testemunha integral, mas ele agora fala e dá testemunho em primeira pessoa. Já deveria estar claro em que sentido esta reformulação extrema – *Eu, alguém que fala, era um muçulmano, ou seja, alguém que, em nenhum caso, pode falar* – não só contradiz o paradoxo, mas sim, pontualmente, o verifica. Permitamos, portanto, que sejam eles – os muçulmanos – a ter a última palavra (AGAMBEN, 2008, p. 165).

Acreditamos, portanto, que o paradoxo proposto por Levi, enquanto uma reflexão pessoal, é válido. Já a posição de Agamben, que corrobora a tese de que a literatura de testemunho seja paradoxal, extrema. É necessário e possível testemunhar e não somente os muçulmanos ou ex-muçulmanos são os únicos a testemunhar. Sim, eles fazem parte desse conjunto, mas outros são também testemunhos importantes, porém com presença indelével das marcas, das ficções e dessa impossibilidade possível.

Ao rememorar Auschwitz e outros eventos-limite marcados pelo caráter traumático das experiências coletivas de violência extrema, Adorno, Levi e Agamben reelaboraram as heranças da nossa formação, com suas catástrofes, ruínas e cicatrizes. Nesse sentido, o sucesso da investigação implica que o fim deste artigo signifique um recomeço: o da tarefa de reelaborar o passado e pensar os paradoxos da nossa formação social em diálogo com os autores estudados. Esperamos que cada leitura conduza a outros desdobramentos possíveis, apontando para novos problemas e questões.

## Referências

- ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003a.
- ADORNO, Theodor. Palestra sobre lírica e sociedade. In: \_\_\_\_\_. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, 2003b.
- ADORNO, Theodor. *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARENDET, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. O narrador. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alvez Baptista. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BORGES, Jorge Luis. Kafka e seus precursores. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Jorge Luis Borges*. São Paulo: Globo, 1999. v. 2.
- FELMAN, Shoshana. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.
- FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1966a. v. XIV.
- FREUD, Sigmund. Fixação em traumas – o inconsciente. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1966b. v. XVI.
- FREUD, Sigmund. Introdução a *A psicanálise e as neuroses de guerra*. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1966c. v. XVII.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar esquecer esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GROSSMAN, David. Um mundo cada vez mais estreito. *O Estado de São Paulo*, 20 de maio de 2007. Disponível em: <http://www.firs.com.br/artigos/um-mundo-cada-vez-mais-estrito-291.aspx>. Acesso em: 16 fev. 2012.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002

KERTÉSZ, Imre. Heureka!. 2002. Disponível em: [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2002/kertes-lecture-e.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertes-lecture-e.html). Acesso em: 26 jun. 2009.

LACAN, Jacques. Tiquê e autômaton. In: \_\_\_\_\_. *O seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Livro XI. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LANZMANN, Claude. *Shoah: vozes e faces do holocausto*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Seligmann-Silva, Márcio. Apresentação da questão. In: \_\_\_\_\_. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Edunicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Edunicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Entrevista a Márcia Tiburi. *Trama Interdisciplinar*, v. 2, n. 1, p. 8-18, 2011. Disponível em: <http://www3.mackenzie.br/editora/index.php/tint/article/view/3963/3150>. Acesso em: 18 jan. 2012.

Recebido em 1 de novembro de 2011

Aprovado em 13 de fevereiro de 2012