

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E
CULTURA

DANIEL BOIANOVSKY KVELLER

“VOCÊS AINDA ESTÃO VIVOS?”
Fragmentos sobre trauma, memória e herança.

PORTO ALEGRE

2017

DANIEL BOIANOVSKY KVELLER

“Vocês ainda estão vivos?”: fragmentos sobre trauma, memória e herança.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura.

Linha de pesquisa: Psicanálise e Cultura

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Zanon Moschen

PORTO ALEGRE

2017

Nome: Kveller, Daniel Boianovsky.

Título: “Vocês ainda estão vivos?”: fragmentos sobre trauma, memória e herança.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Simone Zanon Moschen
(Orientadora)

Prof. Dr. Paulo Cesar Endo
(Universidade de São Paulo)

Prof.^a Dr.^a Claudia Maria Perrone
(Universidade Federal de Santa Maria)

Prof.^a Dr.^a Sandra Djambolakdjian Torossian
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Simple e impossivelmente:
aos meus avós

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament¹

René Char

¹ Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento

RESUMO

Kveller, D. B. (2017). *“Vocês ainda estão vivos?”: fragmentos sobre trauma, memória e herança*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

A presente dissertação tem seu ponto de partida no processo de tradução dos testemunhos de dois sobreviventes do Holocausto realizada pelo seu próprio neto. O objetivo geral da pesquisa consiste em refletir sobre a dinâmica de lembrança e esquecimento situada no âmago das tentativas de transmissão e memorialização de experiências traumáticas. Nesse contexto, para além da transposição de sentidos do idioma hebraico ao português, a tradução é entendida como um processo de encontro com o que não pôde ser dito, imanente à possibilidade de apropriação dessas narrativas lacunares como uma herança. Os testemunhos são trabalhados a partir de fragmentos – trechos, parágrafos, frases, expressões – em oposição ao que se poderia pensar como uma interpretação global do seu conteúdo. Tais fragmentos são costurados em três capítulos ensaísticos, cada um deles guiado por uma temática específica: o primeiro, “Corpos estranhos, afetos estrangulados”, trata majoritariamente da questão do trauma; o segundo, “Palavras enterradas vivas”, discute o conceito de desmentido (*verleugnung*); e o terceiro, “As ovelhas e o matadouro”, versa sobre o processo de construção da memória do Holocausto. A reflexão teórica é conduzida pelo diálogo entre a teoria psicanalítica e outras áreas do conhecimento, arranjo que privilegia a flexibilidade e a capacidade de transformação dos conceitos para operarem com problemas que extrapolam limites disciplinares. Por fim, na seção que conclui esta dissertação, retomam-se brevemente as hipóteses levantadas para se desdobrarem outros apontamentos e interrogações, especialmente relacionados às implicações éticas e políticas da operação subjetiva de herança.

Palavras-chave: psicanálise; trauma; transmissão (psicanálise); memória social; Holocausto.

ABSTRACT

Kveller, D. B. (2017). *“Are you still alive?”: fragments on trauma, memory and heritage*.
Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Porto Alegre.

This master's thesis follows the process of translating testimonies of two Holocaust survivors by their own grandson. The main goal of the study is to examine the dynamics of remembrance and forgetting that lies at the heart of attempts to transmit and memorialize traumatic experiences. In this context, the act of translating is perceived as the encounter with what could not be said, immanent to the possibility of appropriating these lacunar narratives as an inheritance. Testimonies are analyzed through fragments – snippets, paragraphs, phrases, expressions – in opposition to what might be seen as a global interpretation. These fragments are linked into three essayistic chapters, each one centered on a specific theme: the first, "Foreign bodies, strangled affections", deals mostly with the trauma question; the second, "Words buried alive", discusses the concept of disavowal (*verleugnung*); and the third, "The Sheep and the Slaughter" explores the process of Holocaust memorialization. The theoretical debate is driven by the dialogue between psychoanalytic theory and other areas of knowledge, so that concepts can transform themselves to engage with problems that go beyond disciplinary limits. In conclusion, we briefly review the hypotheses raised along the way to point out other impressions and questions, especially related to ethical and political implications of the subjective process of inheriting.

Key-words: psychoanalysis; trauma; transmission (psychoanalysis); social memory; Holocaust.

SUMÁRIO

Fragmento I (Miriam).....	8
Fragmento II (Izhak)	9
1 INTRODUÇÃO	10
Fragmento III (Miriam).....	19
Fragmento IV (Izhak).....	21
Fragmento V (Izhak)	23
Fragmento VI (Miriam).....	26
Fragmento VII (Izhak)	28
Fragmento VIII (Miriam).....	29
Fragmento IX (Izhak).....	31
2 CORPOS ESTRANHOS, AFETOS ESTRANGULADOS.....	32
2.1 “ <i>Vocês não podem imaginar como era</i> ”	32
2.2 “ <i>Vocês ainda estão vivos?</i> ”	58
Fragmento X (Miriam)	69
Fragmento XI (Izhak).....	70
Fragmento XII (Miriam)	71
3 PALAVRAS ENTERRADAS VIVAS	74
3.1 “ <i>Nós esperamos, esperamos, esperamos...</i> ”	74
3.2 “ <i>Crianças da diáspora</i> ”	92
Fragmento XIII (Miriam)	113
Fragmento XIV (Izhak)	114
Fragmento XV (Miriam, Izhak e suas filhas Naomi e Nitza)	116
4 AS OVELHAS E O MATADOURO.....	121
4.1 “ <i>Não é preciso exagerar</i> ”	121
4.2 “ <i>Meu, dos meus filhos, dos meus netos</i> ”	149
Fragmento XVI (Miriam).....	164
5 “EU ESPERO QUE ELES VOLTEM”.....	165
REFERÊNCIAS	173

Fragmento I (Miriam)

— Hoje é dia 17 de Fevereiro de 1998. A sobrevivente é Miriam Kveller. A entrevistadora é Rachel Mass. No Kibutz Mizra, na língua hebraica. Seu primeiro nome, por favor?

— *Hoje me chamo Miriam Kveller. Nasci Magda Klein. Magdolna, conforme está escrito na certidão de nascimento. Nasci em 1930, no dia 06 de Março.*

— Você pode soletrar seu nome atual, seu sobrenome de casada?

— ק - י - י - ל - ר .

— E você nasceu com qual nome de família?

— *Klein.*

— Miriam, em que cidade você nasceu?

— *Nasci na Hungria, em Budapeste.*

Fragmento II (Izhak)

— Por favor, seu primeiro nome.

— *Izhak.*

— E o sobrenome?

— *Kveller.*

— Você pode soletrá-lo?

— *Em hebraico ou no alfabeto latino?*

— Primeiro em hebraico.

— $\text{י} - \text{ז} - \text{ח} - \text{ק} - \text{ו} - \text{ל} - \text{ל} - \text{ר}$.

— E no alfabeto latino, caso você saiba?

— *K - V - E - L - L - E - R.*

— Obrigada. Data de nascimento?

— *16 de Setembro de 1928.*

— Onde você nasceu?

— *Em Varsóvia.*

1 INTRODUÇÃO

Nas páginas que seguem, tentarei apresentar-lhes o percurso de uma pesquisa que pude acompanhar nos últimos anos. Antes de começarmos, para evitar qualquer mal-entendido, gostaria de esclarecer porque sou eu quem escreve esta apresentação, e não o próprio Pesquisador. Sei que a esta altura já se esperava a publicação do seu Relatório Final e, com efeito, de acordo com o cronograma inicial, já deveríamos tê-lo concluído. Devo lembrar-lhes, no entanto, que cumprir prazos nesse tipo de pesquisa não é uma tarefa tão simples e que não se deve culpar exclusivamente a desorganização do Pesquisador por essa troca de última hora. Digamos apenas que em determinadas áreas, quanto mais pesquisamos, menos nos percebemos capazes de concluir; quanto mais direções buscamos, mais desencaminhados ficamos. Não estou reclamando disso, que fique claro. Pessoalmente, penso que o melhor a se fazer em pesquisas acadêmicas é realmente permitir-se alguns desencontros; o difícil mesmo é se reencontrar dentro do prazo.

De início, também considero pertinente informar-lhes que meu ingresso nessa pesquisa aconteceu somente depois de transcorridos alguns meses de atividades. Tudo me leva a crer que o Pesquisador tardou a perceber que seria necessário contar com algum auxílio para alcançar os objetivos previstos em seu projeto, mas até hoje não sei com certeza se ele simplesmente não quis lançar os alicerces de sua pesquisa por si mesmo. De todo modo, destaco que por me encontrar com um percurso já em andamento, custei consideravelmente a inteirar-me dos seus pormenores, e talvez tenha demorado ainda mais pela natureza da investigação, que se relaciona tão intensamente e de forma tão peculiar à história pessoal do Pesquisador. Trabalhar com as gravações, com os testemunhos, foi como acercar-me de sua própria intimidade, o que tornou esse processo certamente mais intrigante, mas também mais confuso e complicado.

É seguro dizer que nossa pesquisa se situa no campo da memória, mas isso não ajudaria a definir formalmente o que de fato pesquisamos. Afinal, como afirma Aleida Assmann (2011), “assim como muitos caminhos levam a Roma, também muitos levam à memória” (p. 31). Basta olharmos rapidamente o nosso entorno e repararemos como tudo está densamente permeado por recordações: os objetos que usamos, os lugares por onde passamos,

os assuntos dos quais falamos. Vivemos em casas decoradas com fotografias antigas, livros em processo de amarelamento, lembranças familiares de gerações passadas. Nossas cidades, tanto as grandes metrópoles como pequenos vilarejos interioranos, organizam-se em torno de praças e monumentos históricos, museus e cemitérios. Até mesmo nossas profissões e boa parte de nossas atividades de lazer já se tornaram completamente inviáveis sem o auxílio de tecnologias de memória digital: computadores, pen-drives, *nuvens*, dispositivos que rapidamente se tornam obsoletos, visto que, ano após ano, precisamos justamente e cada vez mais de... Memória. Se isso, de fato, significa que estamos “lembrando mais” ou que “valorizamos mais a memória”, não é possível deduzir tão apressadamente. Pierre Nora (1993), por exemplo, afirmaria justamente o contrário: “fala-se tanto de memória porque ela já não existe mais” (p. 7). Seguindo as indicações do historiador, quiçá todos esses artifícios tecnológicos, criados para substituírem uns aos outros, sirvam apenas para dar uma falsa impressão de segurança nesses tempos em que a rotina é ditada no ritmo da urgência e a tradição goza de cada vez menos prestígio. Do ponto de vista psicanalítico, a memória é igualmente paradoxal. Pensemos rapidamente no mecanismo do recalque, “pedra angular” sobre a qual repousam as teorias freudianas sobre o aparelho psíquico: a princípio apresentase ao sujeito como um “esquecimento” pacificador, mas, inconscientemente, revela-se como uma das melhores, e talvez das mais sintomáticas, engrenagens de lembrança (Freud, 1914a/1996).

Os saberes acadêmicos também compõem os diversos caminhos que apontam em direção à memória. Teologia, filosofia, psicologia, história e literatura são exemplos de disciplinas que tiveram neste campo um importante referente para sua constituição, ainda que tenham estabelecido relações distintas e apresentem divergências teóricas internas sobre o assunto. Dessa forma, a fim de nos situarmos nesse amplo e multifacetado terreno, cabe assinalar que esta pesquisa se dedica a estudar a memória enquanto um fenômeno coletivo, identificando-se particularmente a uma área denominada por alguns autores como memória social (Gondar, 2005). Se o nascimento das teorias ocidentais sobre a memória remonta às origens do pensamento grego clássico, a concepção da memória como uma construção – isto é, como algo que não é simplesmente descoberto ou representado pelos homens, mas também por eles produzido – é bem mais recente. Somente a partir do fim do século XIX as teorias sobre a memória passam a considerar fundamentalmente sua dimensão “social”, pois, na realidade, é apenas nesse momento histórico que o próprio “social” se torna uma categoria de conhecimento propriamente dito (Donzelot, 1994).

Para Gondar (2005), o campo da memória social apresenta algumas especificidades. Em primeiro lugar, trata-se de um campo transdisciplinar; ou seja, que não é composto por conceitos privativos de alguma disciplina especial ou mesmo por conteúdos comuns a várias delas, mas sim a partir de problematizações que surgem nos entrecruzamentos de diferentes modalidades de saber sem reduzir-se a nenhuma delas. Uma segunda especificidade do campo é sua implicação ética e política: a memória social não pode simplesmente se contentar em pensar como melhor recordar, representar ou interpretar o passado; ela deve sobretudo discutir como o olhar ao passado é lançado a partir de determinadas preocupações do presente, as quais se relacionam fortemente, por sua vez, a projetos específicos de futuro. Uma pesquisa sobre memória social preocupa-se, portanto, não exatamente em coletar “informações” que constam em um documento antigo ou em um testemunho, mas em refletir sobre os processos truncados através dos quais essas informações “chegam” ao presente, passam a ser relevantes em um determinado momento e com quais objetivos o conhecimento sobre elas é mobilizado.

Dentre as diversas possibilidades de estudos dentro desse campo, a presente dissertação identifica-se especificamente a uma área que busca dimensionar as vicissitudes da relação entre a memória e a noção de “trauma”. Partindo da psicanálise, onde o termo originalmente ganhou vigor conceitual, atravessando a história e a literatura, os estudos sobre o trauma – como alguns hoje os denominam (Caruth, 1995; Felman, 2014; LaCapra, 2014) – são reconhecidos como um campo específico do conhecimento que, diferentemente da tradição biomédica e da nosologia psiquiátrica, não se restringe à psicopatologia individual, privilegiando a compreensão das dimensões inconsciente, social e política envolvidas na produção de situações traumatizantes e suas implicações para as tentativas de transmissão e memorialização (Ortega, 2011).

As interrogações que originam esta pesquisa brotaram de um encontro do próprio Pesquisador com seus avós, Izhak e Miriam. Esse encontro aconteceu ao final de um programa de intercâmbio realizado em Israel no ano de 2008, quando o Pesquisador se preparava – junto ao grupo de brasileiros, argentinos e uruguaios que acompanhava – para uma excursão temática sobre a *shoah*² por diversas cidades polonesas.

² Evito o termo “holocausto”, comumente utilizado para designar o extermínio de seis milhões de judeus pelos nazistas, por entender que há nessa palavra uma conotação sacrificial, o que de forma alguma me parece adequado para o tema (Agamben, 2008). Utilizo-o apenas em citações diretas, mantendo a referência ao autor

Antes de prosseguirmos, é oportuno lembrar que a relação do Pesquisador com o Estado de Israel já vinha de muitos anos. Seu próprio pai é israelense e morou por 30 anos em um Kibutz³ ao norte do país, próximo à cidade de Nazaré. Sua mãe é brasileira, mas, bastante influenciada pelas ideias sionistas, decidira ainda jovem construir sua vida no país dos judeus. Foi lá que o Pesquisador nasceu, fruto dessa união, e lá teria crescido caso não eclodisse a Guerra do Golfo alguns meses depois de ter vindo ao mundo. Durante esse período tenso, a população de Israel viu-se ameaçada como em nenhuma outra guerra anterior. O risco de ataques com armas químicas levou à distribuição de máscaras de gás e uma espécie de redoma de vidro onde se deveriam proteger as crianças pequenas. A iminência da guerra acabou lembrando os pais do Pesquisador que a iniciativa de construir uma família em Israel acarretaria desafios próprios, sendo um deles a convivência com sucessivos conflitos armados: depois da Guerra do Golfo provavelmente haveria outros e era questão de tempo até que seus próprios filhos estivessem no exército⁴. Face ao medo e à insegurança, sua família optou por passar algum tempo no Brasil e aqui acabaram se estabelecendo. Em 2008, portanto, quando tinha 18 anos, foi na condição de intercambista – e não de soldado – que o Pesquisador vivia no Estado de Israel.

A preparação para a excursão na Polônia envolveu diversos seminários, debates, um ciclo de cinema e aulas expositivas. De maneira geral, todas as atividades cativaram os jovens, mas o auditório onde se realizavam esteve particularmente cheio no dia em que receberam Halina Birembaum, uma sobrevivente já idosa que contaria sua história. Alguns dos seus colegas prepararam câmeras filmadoras e tripés, vários se amontoavam nas primeiras fileiras e aqueles que chegaram mais tarde se sentaram sobre mesas laterais para ver e ouvir melhor. Era a atividade do intercâmbio com maior quórum em vários meses.

O testemunho de Halina fascinou o Pesquisador por diversos motivos. Em primeiro lugar, claro, pela brutalidade e pela “realidade” que carregava cada uma de suas frases. Halina descreveu cronologicamente e pacientemente sua infância na Polônia, a invasão dos nazistas e as decorrentes mudanças na vida da comunidade judaica da qual fazia parte: as deportações, a

original. Em todos os outros casos, opto pela palavra hebraica “*shoah*”, que significa “catástrofe”. No limite, creio que não há um vocábulo verdadeiramente “apropriado” para o genocídio judaico. Como diz Ruth Klüger (2005), inventar-se-ão “sempre novas designações, porque as palavras para designá-lo apodrecem rapidamente na boca” (p. 134).

³ Kibutz é uma pequena comunidade economicamente autônoma com base em trabalho agrícola ou agroindustrial, caracterizada por uma organização igualitária e democrática, pela propriedade coletiva dos meios de produção e pela administração conduzida por todos os seus integrantes em assembleias gerais regulares.

⁴ Em Israel, todos os cidadãos devem se alistar aos 18 anos.

última vez em que viu seu pai, sua mãe, sua irmã, a passagem por Majdanek⁵, Auschwitz, Ravensbrück⁶ e a libertação em 1945. Lembrou episódios que beiravam o inimaginável, como quando chegou a ser colocada dentro de uma câmara e sobreviveu: naquele dia, milagrosamente, acabara o gás do campo. Os acontecimentos foram relatados em detalhes e até mesmo em tom poético, indícios de que a sobrevivente havia dado seu testemunho diversas vezes até chegar àquela exposição tão bem encadeada. Enquanto a maioria dos jovens no auditório se emocionava ouvindo os infortúnios de Halina, o que realmente surpreendia o Pesquisador era o contrastante sorriso e a tranquilidade que ela esboçava durante sua narrativa aterrorizante.

Inusitadamente, o mais importante efeito da atividade foi percebido pelo Pesquisador *depois* de terminado o testemunho. Ocorreu-lhe uma ideia aparentemente banal, mas que soou, no momento, como uma espécie de descoberta pessoal: “por que não ouvir os testemunhos dos meus próprios avós sobre a *shoah*?”, ele pensou. Esse estranhamento não foi completamente desmotivado. Apesar de saber há anos que seus avós eram sobreviventes, havia entre eles uma vida inteira de distância. Desde a vinda definitiva de seus pais para o Brasil, em 1991, até seu intercâmbio, em 2008, o Pesquisador havia os visitado apenas duas vezes. Durante o ano do intercâmbio, costumava aproveitar feriados e outros momentos livres previstos na programação para passar algum tempo com eles, mas nunca havia tocado no assunto.

Até então, pode-se dizer que a relação do Pesquisador com a *shoah* se restringia basicamente ao que havia aprendido na escola ou em outras organizações judaicas. Havia lido e discutido consideravelmente sobre a Segunda Guerra e se recordava perfeitamente do barulho da sirene que ecoava por todos os corredores da escola no dia em que lembravam os seis milhões de judeus assassinados pelos nazistas. A *shoah* era um assunto relevante para o Pesquisador, mas estava bastante circunscrito à dinâmica pedagógica e institucional por meio da qual veio a ter contato com o tema. O testemunho de Halina então provocou uma mudança: o passado de Izhak e Miriam tornava-se, de súbito, estranhamente familiar.

Instigado por essa “descoberta”, o Pesquisador aproveitou o primeiro final de semana livre para visitá-los. A motivação adicional foi importante, já que nem sempre mover-se por Israel era tarefa fácil. Apesar de ser um país minúsculo, suas fronteiras de traçados sinuosos dificultam a viagem em certos trechos. Uma linha reta entre Jerusalém, onde morava o

⁵ Campo de extermínio situado a poucos quilômetros de Lublin, na Polônia.

⁶ Campo de concentração feminino situado onde hoje é o estado de Brandemburgo, a 90 quilômetros de Berlim.

Pesquisador, e o Kibutz Mizra, onde moravam seus avós, atravessaria a Cisjordânia, território palestino cujo acesso era vedado pelas normas do programa de intercâmbio⁷. Assim, fazia-se necessário tomar um ônibus até Tel Aviv, um segundo até Afula, um terceiro que seguisse em direção a Nazaré e desembarcar em frente ao Kibutz. Além de implicarem algumas horas adicionais de viagem, esses traçados quase labirínticos relacionam-se intimamente a uma questão importante em nossa pesquisa: a sobreposição da memória traumática e dos conflitos políticos.

Assim que chegou, o Pesquisador indagou Izhak e Miriam sobre a *shoah*. Explicou, tentando manter uma mínima ordem entre seus pensamentos, que havia passado por uma preparação e que logo iria à Polônia. Comentou que ouvira o testemunho de Halina e que gostaria de viajar conhecendo o passado de seus próprios avós. No entanto, para sua surpresa, nenhum deles mostrou-se receptivo à iniciativa. Disseram que não poderiam lhe ajudar, que já estavam velhos e não lembravam mais dos detalhes. Questionaram porque seus pais, afinal de contas, já não haviam lhe contado sobre isso antes. No calor do momento, o Pesquisador não pôde pensar com atenção sobre essa resposta: se Halina contara sua história tão tranquilamente diante de um auditório repleto de desconhecidos, porque seus próprios avós não conversavam com ele?

Essa contradição soava-lhe completamente incoerente. Insistiu diversas vezes. Mais cansados do que convencidos, os avós por fim cederam e ofereceram uma solução: colocariam a sua disposição vídeos gravados com seus relatos. Na realidade, o Pesquisador já ouvira falar sobre tais vídeos. Lembrou-se de sua mãe contando que ela, ao imigrar para Israel, também ficara “fascinada” com a história de seus sogros e que Izhak e Miriam, à época, haviam relutado em entregar-lhe as gravações. Analisando suas possibilidades, o Pesquisador julgou que valia a pena aceitar a proposta e contentar-se com o que foi oferecido.

Quando o filme começou a passar na televisão, o Pesquisador rapidamente percebeu que se instalara um mal-estar. Em poucos minutos, seus avós simplesmente saíram de casa, visivelmente contrariados. Ele conseguiu pensar, diante disso, algo sobre a resistência em compartilhar a história: talvez não fosse por velhice ou por cansaço; possivelmente Izhak e Miriam simplesmente já não aguentassem mais reviver suas memórias a cada vez que eram interpelados a falar sobre elas. Obrigá-los a tanto seria egoísta de sua parte, ponderou. Culpado por tê-los constrangido e praticamente os expulsado de casa, o Pesquisador optou por

⁷ A Cisjordânia é um território de 5.640 quilômetros quadrados situado entre o Rio Jordão e o Mar Morto. Atualmente está sob a administração da Autoridade Nacional Palestina (ANP), mas é considerado pela comunidade internacional um território ilegalmente ocupado por Israel.

copiar as gravações para assistir em outra oportunidade. Assim também poderia dispor de mais calma, um ambiente apropriado e um dicionário para ajudá-lo.

Creio que esse foi o primeiro momento em que o idioma se tornou um obstáculo para esta pesquisa; não tanto pelo conteúdo das gravações, mas pelo fato de que as instruções técnicas do aparelho que converteria as fitas VHS em DVD estavam escritas em hebraico. O Pesquisador estava habituado desde a infância ao hebraico coloquial, do dia-a-dia, e nas aulas que havia assistido durante o intercâmbio tinha desenvolvido habilidades básicas de fala, escuta, escrita e leitura. Em nenhum momento, contudo, tivera contato com termos técnicos, o que provavelmente acarretou no erro cometido durante a gravação. Quando voltou ao Brasil e tentou assistir aos testemunhos, o Pesquisador percebeu que havia trazido de Israel apenas uma tela preta, sem imagem ou áudio perceptível. Ele ficou bastante abatido e considerou mobilizar seus parentes que moravam no Kibutz para tentar copiar os vídeos novamente. Lembrando-se das resistências enfrentadas outrora, rapidamente abandonou a empreitada.

Com o passar dos anos, o rompante que impulsionara o Pesquisador em direção ao passado de seus avós perdeu intensidade até se transformar em uma pequena frustração e depois em uma vaga ideia sobre uma iniciativa que acabaria nunca sendo posta em prática. Terminada sua graduação, iniciou a vida profissional e praticamente deixou de lado todas as questões suscitadas pelo desencontro com seus avós e pela viagem à Polônia.

Em 2014, o Pesquisador passou a acompanhar com interesse o crescimento de estudos sobre a memória no Brasil, impulsionados pelo aniversário de 50 anos do golpe civil-militar. Tais estudos, alguns em relação direta com o trabalho da Comissão Nacional da Verdade⁸, analisavam não apenas as atrocidades cometidas pelo Estado brasileiro nos 20 anos de regime de exceção, mas também as formas pelas quais seus efeitos traumáticos perpetuaram-se, mantendo feridas abertas no seio das famílias de desaparecidos políticos, e, de forma mais ampla, atravancando o debate sobre as implicações deste período para os desafios atuais do país (Kehl, 2010; Endo, 2015; Teles & Safatle, 2010). Com a multiplicação dos estudos e a concomitante visibilização de movimentos sociais, expressões como “resgate da memória”, “luta pela justiça e pela verdade” tornaram-se cada vez mais habituais para o Pesquisador (Nepomuceno, 2015).

⁸ Criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012, a Comissão Nacional da Verdade teve por finalidade apurar as violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Seu relatório final, dividido em três grandes volumes, foi publicado em Dezembro de 2014.

Tais ideias produziram um novo estranhamento, como se os eventos do contexto brasileiro retroagissem sobre o conteúdo que havia permanecido inerte e esmaecido por alguns anos, conferindo-lhe a intensidade necessária para novamente tomar sua atenção. Ouvindo falar tanto sobre o “resgate da memória”, o Pesquisador decidiu que era hora de tentar mais uma vez “resgatar” as memórias de sua própria família e esforçou-se em mobilizar seus familiares para digitalizar as gravações de Izhak e Miriam. Dessa vez, entendendo que o desencontro com seus avós não era fruto de um acaso individual, mas envolvia questões diretamente relacionadas aos paradoxos da lembrança, do trauma e do esquecimento, decidiu que poderia, além de assisti-los, estudá-los. Uma investigação sobre os testemunhos poderia ajudar a entender algumas de suas antigas perguntas que, depois de tantos anos, voltavam a lhe parecerem urgentes: por que seus avós haviam “se recusado” a lhe contar suas histórias? Por que haviam gravado seus testemunhos se lhes era tão difícil compartilhá-los? Por que não apenas seus avós, mas toda sua família falava tão discretamente sobre um assunto tão importante? Por que, afinal, era tão complicado conversar sobre a *shoah* em um país construído justamente pelos sobreviventes e seus descendentes?

Uma das chaves metodológicas de nossa investigação foi a tradução dos testemunhos de Izhak e Miriam do hebraico ao português. Evidentemente, não se tratou de um processo de tradução convencional, já que nossa preocupação principal não foi transpor de forma rigorosa o sentido das falas de um idioma ao outro. A partir dos questionamentos do Pesquisador, visamos fundamentalmente tentar compreender os mecanismos de lembrança e esquecimento que se expressam na gravação dos testemunhos de seus avós, e, com isso, pensar sobre os paradoxos relacionados ao processo de transmissão e memorialização de maneira geral. Nossas principais ferramentas de pesquisa, portanto, não foram exatamente a gramática, o léxico e o dicionário, como se poderia supor em uma tradução comum, mas os conceitos de “trauma”, “desmentido” (*verleugnung*), e uma recapitulação histórica da construção da memória da *shoah* em Israel (Segev, 2000). Com essas ferramentas, buscamos compreender a aporia que reside no âmago dos testemunhos (Seligmann-Silva, 2000), investigar os traços deixados pelas operações de desmentido (Freud, 1934/2014; Lemérier, 1999) e refletir sobre a implicação política de sua gravação e arquivamento. Mais do que propriamente traduzir, a dimensão de incompletude e abertura do testemunho convocou-nos a *construir*, tal como o próprio Freud indicou no texto “construções em análise” (1937/1996). Seguindo suas

proposições, não objetivamos exatamente *interpretar, explicar ou sobrepor*, mas desenvolver hipóteses nos *interstícios*, de modo que os testemunhos pudessem falar justamente através de suas lacunas, dos não-ditos, do que apenas é sugerido ou do que supostamente fora distorcido e desmentido.

Embora tenhamos traduzido do hebraico ao português todas as falas de Izhak e Miriam, optamos por recortar alguns trechos e trabalhar a partir de frases sucintas, breves parágrafos ou mesmo expressões utilizadas pelos avós do Pesquisador. Evitamos, assim, sugerir uma interpretação “global” dos testemunhos, destacando que quando falamos da dimensão traumática da história – da história como a escrita da catástrofe –, estamos inevitavelmente em um território fragmentário, do lacunar, do residual. Nesse sentido, aproximamos nosso trabalho do que Walter Benjamin (1940/1944) define como a tarefa de um historiador “não-historicista”: romper com uma concepção positivista, linear e teleológica da história para pensá-la enquanto a construção de uma colagem de escombros e de fragmentos catados entre as ruínas do passado⁹. Pensamos o fragmento enquanto potência; entendemos que seu caráter faltoso, descontínuo e caótico não conduz necessariamente à negatividade, mas às infinitas possibilidades de montagem e criação; ele está, na verdade, à deriva, aberto aos deslocamentos que a leitura pode suscitar (Lubliner, 2016).

Tal como os testemunhos de Izhak e Miriam, as construções teóricas que os acompanham também serão apresentadas de modo fragmentário, costuradas em três grandes capítulos ensaísticos. O primeiro, “Corpos estranhos, afetos estrangulados”, trata majoritariamente sobre a questão do trauma; o segundo, “Palavras enterradas vivas”, discute o conceito de desmentido (*verleugnung*); e o terceiro, “As ovelhas e o matadouro”, versa sobre o processo de construção da memória da *shoah* na sociedade israelense. A reflexão teórica é conduzida pelo diálogo entre a teoria psicanalítica e outras áreas do conhecimento, arranjo que privilegia a flexibilidade e a capacidade de transformação dos conceitos para operarem com problemas que extrapolam limites disciplinares. Por fim, na seção que conclui esta apresentação, realizaremos uma brevíssima retomada das hipóteses levantadas ao longo do percurso para propor que elas se prestam menos a responder decisivamente as questões iniciais da pesquisa, e mais a se desdobrar em novas perguntas, especialmente relacionadas às implicações éticas e políticas da operação subjetiva por meio da qual se torna possível *herdar*.

⁹ Gagnebin (2009) apelidaria o anti-historiador benjaminiano de “narrador sucateiro” (p. 54), visto que não lhe interessam os grandes feitos, mas sobretudo “aquilo que é deixado de lado (...) que não tem importância ou sentido (...) que não tem nome”.

Fragmento III (Miriam)

— *Budapeste era bombardeada duramente. Como os judeus eram proibidos de descer para os abrigos, víamos da janela os aviões e as bombas caindo. Víamos tudo. Havia dias em que íamos para a escola, pois era uma obrigação, mas começou a diminuir a frequência. Ocorriam bombardeios desde a manhã e simplesmente não podíamos mais sair de casa. Eu já estava com a minha avó, a situação estava muito difícil. Começaram a levar as pessoas para locais fechados, já se falava em guetos, lugares onde prendiam os judeus. E... Como vou explicar isso? Havia avisos no rádio e também – não sei como, mas sabiam disso – já se levavam crianças mais jovens. Antes levavam só os homens, depois também as mulheres, depois jovens a partir dos quinze anos, depois a partir dos treze, meninas e meninos.*

— De que forma os levavam?

— *Sempre diziam que iriam trabalhar. De repente, houve esse aviso a partir do qual passariam a levar crianças de tais idades que já me incluíam. Nós deveríamos descer para a rua, esperar por meia hora mais ou menos e então seríamos levados para trabalhar. Tínhamos que levar roupas e comida numa mochila e nos levariam para trabalhar. Minha avó começou a preparar a mochila, colocando todo o tipo de coisas: “talvez você precise disso, talvez precise daquilo, melhor levar alguma coisa”. Enquanto isso, o tempo passou. Lá embaixo estavam as pessoas que ajudavam os alemães, que se chamavam _____¹⁰, com os seus cães, com _____, batendo nas pessoas até formarem filas de cinco pessoas. Não na calçada, mas no meio da rua... Lá se apresentavam os judeus e as judias, jovens moços e moças, de cinco em cinco, e, sem qualquer explicação, simplesmente eram espancados. Era uma cena muito chocante... Os cães latiam enquanto todos esperavam que aqueles que faltavam descessem para a rua.*

— Sua avó desceu contigo para a rua?

— *Assim... Minha avó preparou toda a mochila. Mas como eu era uma menina muito magra, muito pequenina e jovem, mal conseguia levantá-la. Então demorou muito tempo. Eu tirava minha mochila, ela retirava alguma coisa de dentro. E obviamente eu fui a última a chegar. Ainda mais porque morávamos na _____, uma rua perto do Danúbio, na casa mais perto do Rio Danúbio, a última casa. Quando descemos, todos já estavam em filas e eu cheguei por último. Minha avó ficou em frente à casa, e eu fiquei no final da última fila, o*

¹⁰ Inaudível

mais perto possível dela. E... Eles batiam sem parar, sem parar. E os cachorros, eu morria de medo deles, latiam e mordiam em meio aos gritos das pessoas. Então disseram: “vamos!”. No mesmo instante, não sei como, realmente não lembro, minha avó saiu de casa, me pegou pelo ombro e me puxou de volta para casa. Era um prédio bem grande, quando se entrava podiam se ver dois elevadores, realmente uma casa grande, e havia lá embaixo um rapaz que fazia a segurança. E esse rapaz também havia se juntado à Cruz Flechada¹¹, um grupo antissemita que era contra os judeus, e eu realmente não sei como ele não falou nenhuma palavra. E minha avó me puxou de volta pra casa. Subimos para o apartamento, e a partir de então sabíamos que eu não poderia permanecer lá, pois viriam procurar por aqueles que não se apresentaram. Minha avó imediatamente ligou para o meu tio, filho dela, e perguntou o que poderiam fazer para me esconder. O prédio onde estávamos era grande e conectava-se por trás a um tipo de anexo que dava para outra rua. E então, nesse “anexo”, no sexto andar, havia um orfanato, não de crianças judias, mas de crianças que perderam os pais em ataques aéreos. Ou de crianças que foram deixadas. Nem todos eram órfãos. Então me levaram rapidamente para esse lugar. Esse orfanato era... Vocês não podem imaginar como era... Era uma casa em que já não havia adultos, raramente vinha alguém ajudar. Não distribuía comida. Crianças pequenas faziam cocô nas calças, sem ninguém para trocá-las, ninguém para cuidar. Ninguém para alimentá-las. Todos os dias e todas as noites, todas as crianças choravam. Choravam de fome, choravam pelos pais. Como eu já era um pouco mais velha – tinha 13 anos, até talvez já tivesse 14 – eu, por todos aqueles dias, cuidei dessas crianças. Mas disseram que aquele era um lugar em que, pelo jeito, os alemães não entrariam. Meu tio também colocou seu filho lá, ele tinha seis anos menos do que eu. Cuidei desse menino também, e de todas as crianças que estavam naquele orfanato. Todos os dias e todas as noites, eu cuidei de crianças... Eu nem sei como... Éramos proibidos de descer aos abrigos e os bombardeios pioravam a cada dia.

¹¹ O Partido da Cruz Flechada foi um partido nacional socialista, fascista e antissemita liderado por Ferenc Szálasi. Durante o seu curto Governo de Unidade Nacional (15 de Outubro de 1944 até 28 de Março de 1945), aproximadamente 15.000 pessoas foram assassinadas de imediato (muitas das quais eram judeus) e 800.000 deportadas a campos de concentração e extermínio.

Fragmento IV (Izhak)

— *Se eu me lembro bem de alguma coisa, é o primeiro dia da Guerra. Foi no dia primeiro de Setembro de 1939.*

— *Recorde-nos quantos anos você tinha...*

— *Eu, na época, tinha 11 anos. Havia recém feito 11, exatamente... Isso foi no começo, e no meio de Setembro... E nós ouvimos que existia uma tensão, mas não, simplesmente não “entrou na cabeça”... Houve recrutamento, sabíamos tudo... Na mesma manhã, lembro-me disso como se fosse hoje, começaram os primeiros bombardeios alemães, e a primeira coisa que bombardearam foram estações de energia que ficavam ao nosso lado. Nós sentimos as explosões, os perigos, o pânico, os incêndios. E as pessoas corriam, não sabiam o que fazer.*

— *Vocês estavam em casa quando...*

— *Estávamos em casa... Não havia qualquer abrigo... Qualquer lugar seguro. De onde haveria abrigos? Em todas as casas havia um porão. O que se podia fazer era entrar no porão, mas não havia abrigos.*

— *Você pode descrever os danos?*

— *Eu lembro que Varsóvia entrou em combustão. Varsóvia estava sob bombardeio e ataques, toda a Polônia... Para os alemães, era como um passeio. A maior parte do exército de resistência estava em volta de Varsóvia, que resistiu por três semanas. Estava na mira de todos os canhões e bombardeios, sem poder se defender. Não havia nem armas antiaéreas... Não ouvimos qualquer tiro. Foi um inferno. Eles explodiram e atacaram... E as pessoas se espalharam... Viam-se mortos em todos os lados. Pessoas, cavalos... O exército polonês tinha muitos cavalos... E todo exército se juntou em Varsóvia. Eles foram se juntando, juntando até que ficou muito cheio. Havia muitos _____ lá. As pessoas não tinham o que comer... Cortavam pedaços de... Isso foi...*

— *Pedaços dos cavalos?*

— *Sim, dos cavalos... Para comer a carne... Isso era o pior...*

— *Você se lembra de ter ouvido se pessoas conhecidas suas haviam morrido?*

— *Olha... Foi tão _____ essas três semanas que não pudemos... Estávamos correndo de lugar em lugar... Sempre achávamos que no lugar seguinte seria mais tranquilo, mais seguro... Mas todos os lugares eram a mesma coisa...*

— *Deixaram a casa?*

— Não deixamos... Lembro-me de termos ido uma vez a outra casa, uma vez recebemos outras pessoas... Nossa área, do ponto de vista estratégico, era boa, pois era perto de uma estação elétrica. Como queimou, deixaram a vizinhança. Mas aqueles _____, todas as casas estavam cheias de furos dos _____. E assim sobrevivemos. Quem ficou, ficou. Quem... Quem morreu... Quem foi assassinado... Eu não lembro... Não lembro quem da minha família... Não sei... Não se sabia se alguém havia morrido... Os danos eram muitos. As casas eram...

Fragmento V (Izhak)

— Explique-me, por favor, como você conseguia entrar no gueto sem ser percebido.

— *Não era muito problemático para mim entrar no gueto... Quer dizer, não é uma questão de problema... Era um risco! Não havia nada que não trouxesse risco. Se descobrissem que eu era judeu, iriam me matar... Se descobrissem um desses lugares onde me escondia, o mesmo fim me esperava... Mas em alguns momentos não havia escolha, simplesmente não havia escolha, era necessário fazer... Se você quisesse sobreviver... Se você se entrega, então não faria nada e certamente não permaneceria em vida. Evidentemente, eu não era o único a fazer isso... Mas eu havia dito para mim mesmo: no gueto eu não entro, tampouco vestirei a fita de identificação, eu continuo no lado “ariano” até quando eu puder, não sei o que vai acontecer. Por enquanto, essa era a situação.*

— Havia outras crianças ou jovens que circulavam como você?

— *Eu mesmo não sei... Naquele momento não sabíamos o que acontecia em outros lugares. Eu não encontrei ninguém. Depois da guerra, percebemos que sim, havia, mas um não sabia sobre o outro. Passei lá bastante tempo, era tranquilo pra mim. Podia ajudar a minha mãe...*

— Com quem ela morava? Quais eram as suas condições de moradia?

— *Isso era muito difícil... No gueto não tinham condições, não eram condições humanas. O problema dela é que... Se pensarmos hoje em dia... Um ser humano não pode viver nessa situação. E eu... Eu nem conseguia pensar... É um nível pré-histórico.*

— Ela estava saudável?

— *Não muito saudável... Mas ela não era uma mulher tão velha. Você precisa entender que, se ela nasceu no final do século anterior, e estávamos em 42 ou 41, ela tinha 45 ou 46 anos... Uma mulher jovem.*

— Ela se juntou a outra família no gueto?

— *Simplesmente... Os moradores lá estavam organizados de tal forma que em um apartamento podiam morar três, quatro ou cinco famílias. As coisas não eram distribuídas tipo “Isso aqui é pra você, esse outro é para ele”. Quem pudesse achar algo e pegar para si um lugar estava bem... Era cada um por si. E nós chegamos a um ponto em que se começava a ouvir sobre Treblinka, que era não era longe de lá. Ficava ao norte, 90 ou 100 quilômetros de distância. As linhas do trem passavam por lá. E começaram a perceber que já estavam falando sobre isso e que pessoas estavam conseguindo fugir, pulando dos trens para contar. A maioria dos judeus não quis acreditar nisso. Não conseguiam acreditar que podia existir*

algo... “por que motivo?”. Ou não queriam... No final das contas, chegou a vez de Łuków. E então houve a “aktzia”. O que é “aktzia”? Isso quer dizer que pegavam os judeus, os colocavam nos trens e os exterminavam em Treblinka. Treblinka era um campo de extermínio. Não era como Auschwitz, que era um campo de concentração, mas um campo de extermínio. Nessa mesma “aktzia” – não sei dizer quantas dessas ocorreram – mas em uma dessas “aktzia” pegaram minha mãe, minha cunhada e meu irmão mais velho com sua filha. Eu não saberia dessa história se meu irmão não houvesse retornado com a menina. Pegaram eles. Ele não viu minha mãe. Essa “aktzia” era... É difícil descrever isso... Eles entravam, _____ da Ucrânia e da Lituânia, reuniam os judeus, atiravam, matavam e os colocavam nos trens até encher. Acaba a “aktzia” quando já não se podia mais colocar ninguém. Nesse caminho, se viam muitos corpos espalhados, _____ eles... É... É simplesmente impossível descrever. Eu vi tudo isso de fora. Do outro lado.

— E também houve o _____ em que você subiu no telhado?

— Sim, isso foi depois, quando exterminaram o gueto. Eu... Mais tarde, à noite, retornou meu irmão com a menina. Então, ele contou uma história na qual era muito difícil acreditar ou descrever. Ele diz que o pegaram com a esposa e com a filha. Puseram nos trens. E os judeus sempre estavam procurando jeitos – quem era criativo – de aproveitar para fugir. Naqueles trens havia uma pequena janela no teto, sempre lacradas com _____, ou algo do tipo. Então tiravam o _____, saíam e pulavam. Quem conseguia sobreviver ao pulo, conseguia. Quem não conseguia, pelo menos não viajava até Treblinka, porque lá esperava apenas uma coisa. Então ele contou o seguinte: ele havia ajudado sua mulher a pular, depois pegou sua filha, envolveu-a num casaco e jogou pra fora por aquela janelinha. Ele mesmo depois pulou, voltou pra trás, achou a filha, pois escutou choro, algo assim... A menina era um bebê, tinha um ano e meio de vida, algo assim... Como ela sobreviveu, isso foi um milagre, ninguém sabia como... Sua mulher ele não encontrou. Sua mulher foi pega pelos poloneses que a entregaram aos alemães e ela queria _____. Tinha um lugar onde colocavam aqueles que fugiam e eram pegos para serem castigados _____. Ela estava entre eles. Também casualmente, nós ficamos sabendo que seu tio também havia sido pego, mas ele por algum milagre conseguiu sobreviver, voltou e nos disse que Hannah... Contou que Hannah... Contou que Hannah havia sido assassinada. Essa foi a primeira vítima da família Hendel, minha cunhada. Passaram mais alguns meses. Já nos aproximávamos do ano de 1943. Eclode o Levante do Gueto de Varsóvia. Ouvia-se sobre a resistência dos judeus. Os poloneses ficaram perturbados, “desde quando judeus lutam?” Isso nunca havia acontecido, ninguém poderia imaginar. E nós não sabíamos... Não sabíamos no que isso ia dar. Em

Łuków, nessa mesma época, depois que o Gueto de Varsóvia desistiu... Ou melhor, que _____, que o queimaram, destruíram-no... E quem sobreviveu fugiu pelos esgotos... Chegou a vez de Łuków e outros lugares menores onde ainda havia judeus. Nesse mesmo momento voltei àquele bunker...

Fragmento VI (Miriam)

— *Chegou à Hungria Raoul Wallenberg¹²... Não só ele, mas o Papa despertou, os suíços também despertaram e eles queriam ajudar os judeus em Budapeste. Já não havia judeus em outra cidade da Hungria, apenas em Budapeste havia judeus que não haviam sido levados para Auschwitz-Birkenau. Mas mesmo lá já não havia muitos. Os jovens foram levados para a Rússia e muito poucos ficaram. Uma parte foi colocada no gueto. E parte o Papa, os suíços e os suecos organizaram um lugar – não gostaria de chamá-lo de gueto – um lugar especial onde conseguiam evitar que os nazistas e a Gestapo entrassem e levassem os judeus aos campos de concentração. Mas era difícil conseguir os tais documentos – chamavam de Schutzpass¹³ – para levar as pessoas para àquele lugar.*

— Era um tipo de permissão?

— *Era um tipo de permissão de todos os consulados que ainda tinham na Hungria, dos italianos, o Papa, dos suíços e dos suecos emitiam, um tipo de documento de permissão que ainda era reconhecido pelos alemães. E então esse meu tio comprou, parece que por muito dinheiro – não nos faltava dinheiro, minha avó tinha uma casa grande, não em Budapeste, mas na periferia. Também meu tio tinha condições. Então ele comprou para seu filho, para sua mulher, para ele mesmo, para a minha avó e para mim – eu era filha de sua irmã, comprou pra mim também, para irmos nesse lugar. Chamava-se _____ e lá havia casas marcadas que ficavam na propriedade do consulado sueco. Então chegamos lá, no consulado sueco, isso já era acho que 19... 1944, já havia gueto e já vivíamos uma situação muito difícil na Hungria. Ah, me esqueci de dizer que nós andávamos com... Com o símbolo... A estrela amarela... Em quem eles viam com essa estrela na rua, batiam.*

— Como vocês conseguiram as estrelas?

— *Compramos. Isso se vendia. Quem andava com isso...*

— Havia especificações?

— *Sim, tinham especificações: quantos centímetros daqui até ali, como se deveria costurar exatamente, e em quem andava com esse símbolo era permitido bater. Isto é, você não poderia reclamar de alguém que te batia. Era muito difícil. Mas depois que nós passamos por*

¹² Raoul Gustaf Wallenberg foi um arquiteto sueco, empresário e diplomata que se tornou famoso por conta de seus esforços para resgatar dezenas de milhares de judeus da Hungria ocupada pelos nazistas durante a *shoah*.

¹³ Aproveitando seu status de diplomata, Wallenberg expediu ao menos 15.000 *schutzpasses*, que eram “passaportes especiais” para judeus. Embora tais documentos não fossem efetivamente legais, conseguia-se, com eles, impressionar os oficiais nazistas e garantir que liberassem a passagem.

isso, depois que saí da casa das crianças, meu tio contratou uma empregada, que não era judia, para nos levar até essa casa protegida sueca.

— Como eram as condições lá, você lembra?

— *Nessa casa protegida sueca, eu me lembro de muitas explosões, eu lembro que inclusive algumas vezes pessoas se feriam mesmo dentro da casa onde eu morava devido aos ataques. Nós estávamos num andar alto, cada um tinha 40 centímetros, onde podia sentar ou deitar de lado, com eletricidade. Obviamente não tínhamos nada, não havia cobertores, não tinha nada, era frio, não tínhamos alimentos...*

— Não tinha cama ou colchão?

— *Nem cama, nem colchões. Não havia lugar para tomar banho, não recebíamos nada para comer, a única coisa que tínhamos era água. Não havia nada, estávamos lá por bastante tempo e era muito difícil. Eu estava sozinha nessa casa. Minha avó e os tios estavam em outra casa não muito distante, mas não comigo, não conseguimos ficar juntos. Era como eles escolhiam, não era nossa opção. Às vezes minha avó vinha e me trazia um pedaço de geleia. Fora isso não comi, também não... Também não bebia, porque não queria perder meu lugar. Havia muitas pessoas que eu não conhecia. Pessoas mais velhas. Havia explosões...*

— Você lembra o que fazia durante o dia?

— *Era muito difícil. Durante o dia eu descobri lá uma biblioteca grande de um dos edifícios. Eu pegava um livro, sentava-me encolhida por dias, semanas, sem comida, o mínimo do mínimo, e lia. As pessoas mais velhas, que se interessavam por política, toda hora diziam que o exército russo se aproximava, que existia possibilidade de nos libertarmos, que tínhamos que aguentar mais um pouco e tudo ficaria bem. Mas os alemães – aí já eram os Alemães, a SS – eles decidiram não receber mais o _____ do Papa. Quem ficava nas casas do Papa foi levado... Para a marcha da morte¹⁴. Também as pessoas que estavam na casa do lado da minha, que estavam protegidas, foram levadas pela SS, assim mesmo como estavam, para a caminhada. Eles caminharam de Budapeste até o campo de concentração. Para qual campo eu não sei. Eles vieram também a nossa casa e pegaram várias pessoas, não sei de acordo com qual critério. De qualquer jeito, fiquei naquela casa até a libertação. A casa onde estive foi libertada em 1945, junto à libertação de Budapeste.*

¹⁴ As marchas da morte foram deslocamentos forçados de milhões de judeus que aconteceram principalmente ao final da Guerra, enquanto se aproximavam os exércitos aliados.

Fragmento VII (Izhak)

— Você falava sobre a busca, durante o inverno, por um abrigo...

— *Sim. No inverno não se podia ficar ao relento. A menos 20 graus, um ser humano não consegue _____.* Havia um primeiro problema. O que fazer... Como achar um local com uma temperatura mais-ou-menos tolerável? Tivemos que cavar um buraco. Para tanto, era preciso espalhar a terra para que ninguém percebesse a diferença, para que ninguém percebesse que ali havia sido cavado um buraco. Depois tínhamos que cobrir o local. Em geral pegávamos galhos, ramos, de... De... Tem, dentro das vilas, não sei como se chama isso em hebraico... Um tipo de musgo, que se põe em... Com o qual se tapam frestas, fissuras...

— É uma planta rasteira e mole?

— *Sim, sim. E então, sobre isso, terra. Tínhamos que cobrir com terra para que ninguém percebesse. Se não, não adiantaria nada. Fazíamos isso em uns quantos lugares para que, se algum fosse descoberto, tivéssemos para onde ir. E assim nós nos dividimos. Eu estava em um desses “bunkers”, com oito ou sete pessoas, não lembro quantos exatamente... Um grupo pequeno, porque não havia como fazer algo grande. Cada um construiu o seu canto em algum lugar. E... Nós assim passamos os dias, aos poucos, em silêncio... Em certa manhã, eu saí do buraco e vi alguém correndo. Percebi que um cuidador de vacas havia nos descoberto. Eu disse aos outros: “pessoal, isso é perigoso”. Eles disseram: “ah, foi apenas sua imaginação...” Eu disse, “querem saber de uma coisa? Eu não entro aqui de novo.” Eu consegui convencer o Hendel, os dois Hendels, que não entrássemos de volta e que procurássemos outro lugar. O outro lugar... Teríamos novamente que cavá-lo... Ficava a uns 300 metros de distância. Não mais que isso. Pensamos o seguinte: “se descobrirem esse lugar, não procurariam outro tão perto”. Levamos isso em conta e fizemos então mais um desses abrigos. E em um dia escutamos uma explosão enorme. Eles simplesmente vieram – isso os poloneses nos contaram depois –, jogaram lá umas duas granadas e mataram todo o grupo que lá estava. Eles os enterraram lá mesmo, no buraco. Esse foi o segundo milagre, como tinha te dito antes.*

Fragmento VIII (Miriam)

— *O que eu posso te dizer? Não posso te dizer nem uma palavra boa sobre a libertação de Budapeste.*

— *Qual a primeira cena que você lembra?*

— *Veja, quando fomos libertados eu tinha 15 anos, mas provavelmente aparentava ter 11. Não tinha roupas, estava _____, estávamos famintos, não tinha mais do que 40 quilos, e era muito difícil. E o que era mais difícil, que vocês não podem imaginar, é estar sozinho na vida. Você está sozinho em uma casa, não conhece as pessoas, sem mãe, sem pai, não há nada na vida que possa te ajudar um pouco. Nada, nada, nada para comer, é simplesmente difícil de explicar. Eu não saí de lá para trabalhar. Houve gente que precisou. Eu, por todo esse tempo, fiquei no mesmo lugar. Agora, em 1945, de repente ouvimos que começava a libertação, que iria ser bom, estavam chegando os russos, e em breve nós poderíamos voltar pra casa.*

— *Você sentiu esperança?*

— *Claro, uma esperança. Veja, eu não sabia que meu pai não voltaria. Eu não sabia como seria exatamente, sim? Por todo o tempo achei que minha casa, meu apartamento seguiria sendo meu apartamento. Não sabia que a Gestapo havia se apoderado do local e que depois os russos entrariam e não nos restaria nada. Não sabia que a casa de minha avó seria destruída, e que ficaria apenas a carcaça. Não sabia. Libertação, simplesmente libertação. Em 1945 entraram os Russos em Budapeste. Quem pensou que os russos nos libertariam se enganou. Os russos não nos libertaram. De repente, ouvimos barulhos muito intensos, soldados marchavam, os russos entraram. E eles eram pessoas – não sei se eu posso dizer isso – mas eram pessoas sádicas e más. Eles mataram sem distinção, com seus rifles, quem vinha em sua direção. Eles estupraram todas as meninas, eles fizeram assaltos, roubaram, furtaram. O pouco que ficou para alguém, então já não existia mais. É algo de natureza indescritível. Os húngaros não sabiam falar qualquer língua estrangeira. E os russos só sabiam falar russo. Mas esses não eram russos, eram mongóis, tártaros, não eram como os russos instruídos que só depois entraram. E eles fizeram horrores com os húngaros. Agora, nesse lugar onde nós estávamos, estavam os judeus, e nós tentamos explicar para eles que nós éramos judeus, que éramos contra os nazistas, contra os alemães, nós sofremos muito e esperávamos por eles, queríamos que eles chegassem. E isso não ajudou em nada. O que os alemães ainda deixaram, os russos destruíram. Isso foi em 1945, com a libertação dos russos.*

Ainda estávamos naquela casa, não tínhamos transporte e não sabíamos como sair. Esperamos lá alguns dias.

— Alguma parte da família se aproximou de você?

— *Nada, eles não podiam se aproximar. Não se podia. Estava tudo fechado. Todos tinham medo de sair... Não da casa, dos 40 centímetros onde estava. Não sabíamos o que nos esperava. Todos estavam com muito medo. Então, de pouco em pouco começou a chegar o exército russo. Com os russos, chegaram também oficiais, oficiais judeus, pessoas que falavam ídiche, alemão e então meu tio pôde falar um pouco com um oficial russo judeu, e então ele disse para mim e para o filho dele que nós estávamos convidados para a cozinha dos russos no almoço depois que eles comessem e, se sobrasse alguma coisa, nos dariam um prato de sopa. Mas não éramos as únicas crianças, havia várias. Então aos poucos fomos para esse lugar onde o exército russo distribuía comida, na cozinha do exército, ficávamos em fila e de vez em quando recebíamos um prato de sopa. Muitas das pessoas que comiam essa sopa, que era espessa – essas pessoas que sobreviveram aos alemães, que sobreviveram aos russos –, tiveram febre tifoide e muitos faleceram logo que comeram a sopa. Mas minha avó, que era uma mulher acima do... Ela disse: “Magda, nunca experimente essa sopa que estão dando, traga para casa que nós vamos diluir e você vai comer devagarzinho”. Meu estômago já não era estômago, até hoje meu estômago não funciona. Não há nada que faça meu intestino funcionar. Está obstruído e fechado. Desde a guerra, tenho problemas por ter ficado faminta e depois ter comido, não ter comido certo, sempre vomitava depois de comer. Demorou certo tempo até que alguma comida ficasse no estômago. E assim ficamos na vida e ainda estávamos naquele... Lugar dos suecos, mas aos poucos quisemos voltar pra casa. Então primeiramente voltamos à casa de minha avó, pois estava sem os pais, sem meu irmão, sem nada. Então voltei para aquela casa bonita da minha avó. Um apartamento grande. Entramos no prédio, subimos, e realmente dentro do apartamento não ficou nada, nada. Não restou nem um palito de fósforo. Não apenas não havia nada lá dentro, como nem as paredes estavam mais. Ficou apenas um ambiente só em toda a casa, sem as divisórias entre os quartos. Por causa dos bombardeios e porque roubaram tudo o que estava lá. Não havia nada, nada. E nós também não tínhamos nada. Foi assim, então... Achávamos que a libertação iria ser boa, mas também foi triste. Em 1945 nos libertamos, mas nos libertamos sem nada.*

Fragmento IX (Izhak)

— *Nós voltávamos, então, à Łuków. Todos aqueles que ficaram em vida voltavam à Łuków. Lá encontramos aqueles mesmos rapazes que estavam com uma arma, e outras pessoas que já nem sabíamos mais se estavam vivas...*

— *Você teve alguma notícia sobre seu irmão?*

— *Não, ainda não... Começávamos a nos organizar para uma vida normal. O que pode fazer um judeu que retorna? Ele retoma seu trabalho, volta para a sua casa. O interessante é que nesse momento, quando voltávamos para aquela mesma casa que tivemos que abandonar anteriormente, veio nos encontrar o Polonês, o mesmo Stigelski, e me fez a primeira pergunta que eu simplesmente não soube o que responder: “O quê? Vocês ainda estão vivos?”.*

2 CORPOS ESTRANHOS, AFETOS ESTRANGULADOS

Nuit, nuit blanche – ainsi le désastre,
 cette nuit à laquelle l'obscurité manque,
 sans que la lumière l'éclaire¹⁵
 (Maurice Blanchot)

A palavra se cala ali onde a realidade se impõe de modo totalitário
 (Jean Améry)

Todo acesso à palavra se manifesta essencialmente pela capacidade de enunciar o desastre de
 ter sido privado dela.
 (Janine Altounian)

2.1 “Vocês não podem imaginar como era”

Ao longo das primeiras semanas de contribuição com a pesquisa, minha relação com as histórias de Izhak e Miriam resumiu-se quase exclusivamente à pura curiosidade. Não sei ao certo se o Pesquisador tinha receio de que eu pudesse me assustar caso assistisse às gravações sem algum tipo de preparação, ou se ele apenas preferia que eu lhe ajudasse com outras tarefas que ainda estavam pendentes. A verdade é que por algum tempo não tive qualquer contato com os testemunhos. Soube apenas de alguns detalhes que o próprio Pesquisador comentava despreocupadamente lá e cá sem maiores aprofundamentos. Claro, tinha conhecimento de que esses eram os “objetos” de nossa pesquisa, embora não soubesse exatamente como iríamos estudá-los. Posso dizer, também, que não estava totalmente ciente de sua frustração por não ter conseguido ouvir as histórias de seus avós pessoalmente e dos inconvenientes que enfrentara para obter as cópias das gravações. Esses assuntos ele abordou apenas gradualmente, de forma indireta, até mesmo com certa irritação.

Passaram-se dias, talvez semanas, até que o Pesquisador enfim me encaminhou as gravações, tempo suficiente para que esse “mistério” me levasse a fantasiar sobre as histórias de seus avós. As clássicas imagens que vemos em filmes sobre o assunto – guetos em condições miseráveis, trens abarrotados, campos de concentração, pessoas com números

¹⁵ “Noite, noite branca – assim é o desastre: essa noite à qual a escuridão falta, sem que a luz a clareie”.

tatuados em seus braços – povoavam minhas expectativas sobre as histórias de Miriam e Izhak. Imaginava, de certa forma desejava, ouvir narrativas excitantes sobre tentativas de fuga de Auschwitz ou Treblinka, descrições de gloriosas libertações dos campos de concentração.

Não seria honesto dizer que me decepcionei totalmente, ainda que, de início, quando compreendi que não ouviria sobre esse tipo de aventuras – “*escape stories*”, diria Ruth Klüger (2005, p. 127) – tenha ficado um pouco impaciente. Ao longo das investigações, principalmente à medida que conhecia outras formas testemunhais, percebi que as gravações de Izhak e Miriam estavam mais atravessadas pelas narrativas tradicionais da *shoah* do que se poderia imaginar em um primeiro contato. De qualquer forma, quando me dei conta deste fato, isso já não era mais tão importante.

Olhando em retrospecto, não censuro quem pense que eu fui demasiadamente ingênuo ou infantil, até mesmo porque, no final das contas, os avós do Pesquisador realmente não passaram por nenhum desses “lugares-comuns” retratados em filmes comerciais. Ainda assim, reservo-me o direito de não concordar com tal julgamento, pois a ideia de que alguém possa se decepcionar com um testemunho da *shoah* está, a meu ver, muito mais perto da obscenidade do que propriamente da ingenuidade. Afinal, quem em sã consciência poderia desejar que houvesse sido “pior”? Quem, com o mínimo de escrúpulos, poderia preferir que a história fosse ainda mais trágica? Se me arrisco a comentar esse tipo de coisa, é porque agora entendo um pouco melhor que essa espécie de decepção – tal como a curiosidade, as fantasias e a fascinação pelo horror – não brotou espontaneamente do terreno fértil de minha imaginação ou de alguma espécie de perversão particular. “Sempre é preciso uma dose de ficção para tratar desses assuntos”, me disse o Pesquisador meses depois, “o problema é acertar a medida”.

As gravações iniciam pela apresentação da entrevistadora, que lê uma ficha onde estão escritos o “nome do sobrevivente”, o “idioma falado”, a “data” e o “local” da filmagem. Podemos acompanhá-la lendo a própria ficha, que é exibida de forma ampliada na tela. Além das informações verbalizadas pela entrevistadora, enxergamos o nome “Survivors of the Shoah Visual History Foundation¹⁶”, pelo qual é denominada a organização estadunidense que “se dedica a fazer de entrevistas audiovisuais com sobreviventes e testemunhas do

¹⁶ Hoje conhecida como “University of South Carolina Shoah Foundation Institute for Visual History and Education”.

Holocausto e outros genocídios uma voz persuasiva para a educação e ação¹⁷”. Em nenhum momento das gravações é explicitada qualquer outra informação sobre essa entidade.

Como as falas foram gravadas em formato VHS, há logo no início um teste de imagem e som, durante o qual é possível se escutar de forma bastante distorcida alguns fragmentos da conversa no ambiente. Cada fita armazena aproximadamente 30 minutos, de modo que há várias interrupções durante a fala de Izhak e Miriam para que sejam substituídas. O depoimento de Miriam tem duração de duas horas, ou quatro fitas; e o de Izhak tem duração de duas horas e 45 minutos, ou cinco fitas e meia. Além de uma especificidade técnica, as mudanças de fita também afetam a dinâmica da fala ao modular o próprio conteúdo narrado, nem sempre de forma sutil. Em alguns momentos, o início de uma nova fita corresponde à escolha abrupta de um assunto diferente a ser tratado e é a própria entrevistadora quem marca esses cortes: “agora me fale sobre os costumes judaicos da sua família em Budapeste”, “nesta primeira fita falaremos sobre sua infância em Varsóvia”. Desse modo, ela dita o compasso e marca os tempos, durações e pausas através dos quais as histórias dos avós do Pesquisador podem se constituir.

Já nós, espectadores, à medida que acompanhamos as perguntas e as respostas, familiarizamos-nos com a sequência seguida tanto pela avó, quanto pelo avô do Pesquisador: começamos pela infância, pelas descrições das tradições e costumes de suas famílias – se eram judeus ortodoxos, reformistas ou assimilados; se interagem ou mantinham vínculos com as respectivas comunidades judaicas. Em seguida, fala-se sobre o início da guerra, seus horrores e as formas pelas quais Izhak e Miriam conseguiram sobreviver. Por fim, é narrado o cenário do pós-guerra e a ida a Israel, de modo que os últimos minutos são reservados à construção da família nesse novo lar e à exposição de documentos antigos e fotografias da família.

Em alguns momentos, quando a fala dos avós do Pesquisador se torna um pouco emaranhada ou quando avançam no tempo sem perceberem, a entrevistadora tenta trazê-los novamente à cronologia dos fatos: “em que ano estamos?”, “quantos anos você tinha nessa época?”, “você já tinha feito tal coisa?”, “já sabia sobre essa outra coisa?”. Ela parece querer ajudar os possíveis espectadores a contextualizarem as cenas com detalhes que não são lembrados espontaneamente por Izhak e Miriam: “onde se localizava a casa de sua família? No bairro Judeu?”, “como Varsóvia ficou após os primeiros ataques alemães?”. Em certas ocasiões, a entrevistadora chega a interromper Izhak e Miriam com suas perguntas. Algumas

¹⁷ Conforme é descrito em seu próprio *website*, <https://sfi.usc.edu/>.

são respondidas prontamente e outras levam os entrevistados a perderem o fio da meada. Às vezes, os avós do Pesquisador simplesmente ignoram as perguntas de Rachel e continuam falando por cima de sua voz.

A história a ser contada é a de Izhak e Miriam, mas, como podemos ver e ouvir, a entrevistadora também exerce uma função importante no processo de gravação. Ao intervir, Rachel Mass estabelece uma ordem entre os episódios narrados, marcando continuidades e descontinuidades; com suas perguntas, determina os tópicos a serem aprofundados mais detalhadamente. Finalmente, quando encerra a gravação, sugere que o objetivo da proposta supostamente foi atingido, isto é, o conteúdo almejado foi “coletado” com sucesso.

Não são raros os momentos das gravações em que somos tentados a reprovar as intervenções de Rachel. Suas colocações soam demasiadamente protocolares para o tema tratado e não raramente passam a sensação de tolherem a espontaneidade dos avós do Pesquisador, como se as repetidas interrupções prejudicassem a fluidez do relato. Em contrapartida, é importante lembrar que sua ida ao Kibutz Mizra talvez tenha sido um dos raros momentos em que se concretizou uma real disposição em escutá-los. É plausível conjecturarmos que, sem o ensejo oportunizado por sua presença, nunca teriam vindo à tona muitos dos episódios narrados por Izhak e Miriam em Fevereiro de 1998; suposição que é corroborada pelas próprias tias do Pesquisador, ao final das gravações, quando revelam que de fato estavam ouvindo diversos elementos da história de seus pais pela primeira vez.

Diante disso, a presença da entrevistadora parece ser ambígua: ao mesmo tempo em que representa a própria condição de possibilidade dos testemunhos, é também um empecilho que se expressa gestualmente na forma de interrupções, cortes, modulações de tempo e tema. Essa ambiguidade dialoga com um importante paradoxo do ato testemunhal. A princípio, é evidente que não há sentido em narrar se não há alguém que escute: “são precisos dois para testemunhar”, diz Felman (2000, p. 27); ou “ao menos dois”, complementa Endo (2008, p. 73). Porém, quando a narrativa versa sobre um acontecimento traumático, que desafia as possibilidades de representação pela sua própria natureza, sempre se faz presente o risco de que o outro não vá entender completamente, ou mesmo que não suportará escutar tudo o que há para ser dito. Conforme veremos adiante, esse “risco” produziu um efeito extremamente angustiante para alguns sobreviventes da *shoah*, que pareciam nunca conseguir transmitir o que julgavam mais essencial em suas histórias, apesar de as contarem repetidas vezes. Esse mesmo “risco” também levou sobreviventes a optar pelo silêncio, simplesmente abdicando da tarefa de transmitir. Nesse sentido, podemos dizer que a narrativa traumática se constitui através de uma relação de tensionamento – ou, como diz Seligmann-Silva, de “*double-blind*”

(2005a, p. 71) – em que o outro representa simultaneamente a chance de contar e a impossibilidade de fazê-lo integralmente. Retornando a nossa cena, podemos dizer que Rachel Mass exerce uma função que é conflitante *per se*, pois visa garantir algo que, no limite, é infactível; mesmo que houvesse permanecido em completo silêncio, sua simples presença seria suficiente para atualizar a aporia que caracteriza a dupla face do ato testemunhal enquanto narrativa do trauma.

Outrossim, convém assinalar que esteve presente no *setting* de gravação uma terceira pessoa, especificamente designada para operar a câmera. Nas filmagens de Miriam, chamava-se Ilan Keden; já nas de Izhak, Rony Ben Izhak. Provavelmente Ilan e Rony tinham a única e exclusiva missão de cuidar da gravação, pois não lhes coube em nenhum momento falar ou aparecer. Temos conhecimento de seus nomes unicamente porque estão escritos na ficha lida pela entrevistadora no início dos vídeos. Com relação aos aspectos técnicos da filmagem, pode-se dizer que o enquadramento é simples, a câmera permanece parada a maior parte do tempo (exceto ao final, quando se filmam fotos e documentos) e foca o dorso superior dos avós do Pesquisador, como em um plano americano. Não há nada de artístico ou autoral e tampouco há sinais de que houve edições significativas, o que nos leva a deduzir que a intenção pode ter sido justamente a de tentar ao máximo conferir um aspecto documental às gravações, disfarçando os “traços” desses sujeitos que filmaram.

Embora não vejamos os operadores de câmera e haja uma tentativa reiterada de neutralizá-los na edição das gravações, é importante pensarmos nas implicações de sua presença para esta pesquisa. Em primeiro lugar, é claro, porque gravar um depoimento diante de uma equipe técnica é diferente de testemunhar ou ser entrevistado em um ambiente familiar ou comunitário. A existência de uma câmera filmadora seguramente afetou os avós do Pesquisador ao indicar-lhes que, enquanto narravam, também compunham um documento histórico a ser armazenado, guardado, preservado. Em segundo lugar, porque essa filmagem não é amadora, mas institucional; ela reflete uma iniciativa que tem motivações, métodos, princípios e objetivos específicos, ainda que eles não estejam explícitos nas próprias gravações. Assim, podemos dizer que não se tratam somente de testemunhos pessoais ou gravações familiares, mas de documentos destinados a compor um *arquivo sobre a shoah*.

Como lembra Assmann (2011), a palavra “arquivo” vem do grego “*arché*”, que significa tanto “início” e “origem”, quanto “autoridade” e “repartição pública”. Ainda de acordo com a autora, o arquivo nasce como uma tentativa de retirar a memória de dentro dos indivíduos para registrá-la em meios de armazenamento externo, e está desde o início

relacionado à burocracia e ao exercício administrativo dos reinos, Estados e cidades. Como se vê, o arquivo não tem como função apenas lembrar, mas objetiva igualmente conferir certa autoridade às informações que guarda consigo. Nas culturas antigas, em que o arquivo consistia basicamente na prática da escrita, o *escriba* era um “funcionário público *par excellence*, garantidor da autoridade do rei por meio da administração, de registros e de ações de chancelaria” (p. 367). Já na Idade Média, arquivavam-se documentos que provavam a legitimidade das origens de príncipes, mosteiros e igrejas. Antes de ser uma memória neutra, portanto, o arquivo é sobretudo uma memória da dominação, um conjunto de certificados e provas que serviram notadamente, ao longo da história, para atestar direitos, poderes e posses. Derrida (2001) diria que uma teoria sobre o arquivo deve ser eminentemente política, pois não há poder que se exerça sem o controle dos arquivos, sem o controle sobre a memória.

Refletir sobre os testemunhos de Izhak e Miriam considerando a proposta arquivística que lhe é inerente implica destacar a intenção política a partir da qual se organiza o projeto institucional da gravação. Sendo assim, cabe questionar: com que objetivos se constitui um arquivo? A partir de quais questões políticas do presente se procura documentar o passado? Para quê é necessário conferir “autoridade” às memórias de Izhak e Miriam? Por esse ângulo, o conteúdo gravado reflete não apenas o que se almejou registrar, mas também aquilo que se optou por deixar de fora; aquilo que se quis lembrar e aquilo que não se quis, não se quis *tanto* ou simplesmente pareceu mais conveniente não lembrar. Pode-se pensar, nessa mesma lógica, que as intervenções da entrevistadora não são apenas interrupções, mas também direcionamentos e priorizações de certos conteúdos; que os silêncios não assinalam somente a emergência do traumático, mas também a hesitação diante de informações que por ventura se julguem inadequadas para serem arquivadas.

Nas próprias gravações não constam informações sobre os usos práticos que delas podem ser feitos e tampouco há indicações de que Miriam e Izhak foram informados detalhadamente sobre o assunto. No site da “Survivors of the Shoah Visual History Foundation”, como sabemos, a entidade afirma que tem por objetivo fazer dos relatos dos sobreviventes “vozes persuasivas para a educação e ação”, mas isso não ajuda a entender concretamente o que será feito com o material gravado. De qualquer forma, a dimensão “arquivística” que pretendemos explorar nesta dissertação não está estritamente vinculada às especificidades da “Survivors of the shoah...”. Entendemos que o “arquivo” em questão nas gravações de Izhak e Miriam não se refere somente ao nível organizacional ou à materialidade dos depósitos onde são guardadas as fitas cassete, mas ao *arquivo da shoah* enquanto

instituição política que atravessa as diversas tentativas de preservar a memória dessa catástrofe, inclusive as iniciativas dedicadas a “coletar depoimentos” pelo mundo.

Antes de prosseguirmos, também vale lembrar que o termo “testemunho” tem duas raízes etimológicas – *testis* e *superstes* – e que alguns autores enxergam nessa duplicidade a base de dois paradigmas distintos para se pensar o ato testemunhal na cultura ocidental (Agamben, 2008; Seligmann-Silva, 2005b). O termo *testis* refere-se especialmente à testemunha enquanto “terceiro”, como aquela que vê uma determinada situação *de fora* – de um lugar supostamente isento de interesses – e é convocada a depor em um ambiente jurídico. Já o termo *superstes* refere-se à testemunha que viveu ela mesma a situação que tenta transmitir e que fala, portanto, não de um lugar terceiro, mas atravessada pela própria experiência.

Creio que as duas dimensões de análise apontadas nas últimas páginas se referem cada uma a um desses paradigmas. Se pensarmos os testemunhos de Izhak e Miriam como narrativas do trauma, como tentativas de transmissão cuja impossibilidade reside no âmago de sua constituição, então estamos lidando, evidentemente, com o paradigma da testemunha como *superstes*. Por outro lado, se pensarmos o arquivo enquanto uma “prova” ou um “atestado” de verdade sobre o passado, então estaríamos mais próximos da dimensão jurídica do testemunho. Seguindo as indicações de Seligmann-Silva (2005b), entendemos que não é possível – e nem mesmo desejável – separar claramente os dois sentidos conferidos ao ato testemunhal. Certamente há momentos em que será visibilizada mais notavelmente uma em detrimento da outra; porém, de forma geral, para os fins desta apresentação, propomos considerar em igual importância as duas dimensões de nosso objeto de estudo, “arquivo¹⁸” e “testemunho”. Como veremos, elas não são completamente excludentes, mas se afetam, se sobrepõem e, por vezes, parecem se confundir.

Durante a maior parte de seu relato, Miriam fala de maneira sóbria e bastante comedida. Podemos associar tal atitude não apenas à prudência e à seriedade do tema tratado, mas também à solenidade da ocasião; se a narrativa sobre assuntos dolorosos e nunca antes

¹⁸ Para os fins desta pesquisa, tomaremos a ideia de “arquivo” como prova, como tentativa de preservar e conferir autoridade política a certa narrativa sobre o passado. Consideramos importantes as particulares contribuições de Derrida (2001), Foucault (1989) e Agamben (2008) sobre o tema, mas não as examinaremos mais profundamente devido a uma questão de delimitação teórica e metodológica.

tratados é algo que envolve dificuldades pela sua própria natureza, a proposta de que seja arquivada e preservada ao futuro provavelmente deve ter conferido ainda mais tensão ao momento de filmagem. Miriam parece ciente da importância de seu ato. Na maior parte do tempo, segue as indicações da entrevistadora, responde suas perguntas, faz sinais com o rosto indagando se está falando bem, se está conseguindo fazer-se entender. O próprio aceite em contar a sua história, depois tantos anos em silêncio, é um indício de que ali algo importante aconteceria.

Não obstante, há breves passagens em que a narrativa parece se desestabilizar. Momentos esparsos em que a tristeza e a angústia sinalizam que se chegou ao fundo, que já não é possível continuar pela mesma direção, que se deve procurar outro caminho por onde seguir desenrolando as palavras. Miriam parece querer enfrentar essas adversidades para contar justamente o que lhe parece mais importante de ser transmitido, de ser gravado, mas em relação ao qual se vê quase completamente impossibilitada. Nesses curtos períodos em que o testemunho parece chegar ao coração da experiência, o comedimento se vê ameaçado desde o seu próprio interior.

A mais marcante dessas passagens ocorre quando Miriam fala sobre a libertação de Budapeste. Antes de chegar a esse episódio – seguindo o roteiro proposto pela entrevistadora –, Miriam falara sobre a morte da sua mãe, sobre a ida de seu pai e irmão a Auschwitz, sobre seu abandono em um orfanato. Por mais tristes que tenham sido esses acontecimentos, nenhum deles deixa Miriam tão emocionada quanto o momento de sua libertação. Antes, sua dificuldade em contar transparecia na pronúncia de algumas palavras, no olhar que fugia à câmera, nos engasgamentos, no tom vacilante que anunciava lágrimas. Quando fala da chegada do exército soviético em Budapeste, além de expressar emoção, Miriam *diz* algo bastante significativo:

Quando fomos libertados eu tinha 15 anos, mas provavelmente aparentava ter 11 anos. Não tinha roupas, estava _____, estávamos famintos, não tinha mais do que 40 quilos, e era muito difícil. E o que era mais difícil, que vocês não podem imaginar, é estar sozinha na vida. Você está sozinho em uma casa, não conhece as pessoas, sem mãe, sem pai, não há nada na vida que possa te ajudar um pouco. Nada, nada, nada para comer, é simplesmente difícil de explicar.

Para quem assiste ao testemunho, pode soar paradoxal que seu momento mais tocante coincida justamente com a libertação da Hungria. A essa altura, afinal, os prenúncios do fim da guerra sinalizavam que a história se encaminhava para um *happy ending*. No entanto, não há alívio no lamento de Miriam. Ao contrário do que se poderia pensar, a libertação é tão dolorosa que se torna para ela “simplesmente difícil de explicar”.

De acordo com o relato da avó do Pesquisador, os russos invadem a Hungria violentamente, destruindo, roubando, estuprando e assassinando tanto seus inimigos, quanto as vítimas, sem qualquer critério. Mas não é exatamente esse o horror que Miriam se vê impedida de descrever. Não é a brutalidade da invasão russa que ela julga ser impossível de imaginar. O indescritível, o impensável, aqui, não se referem aos fatos históricos dos quais Miriam é espectadora, mas ao sentimento que toma conta de seu corpo quando ela pôde, pela primeira vez em anos, olhar para si mesma. Precisamente nesse momento, em que a expectativa de paz permite um momento de pausa, Miriam de fato percebe que está completamente sozinha. Ela sabia que sua mãe falecera em decorrência de uma enfermidade, imaginava que seu pai e irmão haviam sido enviados a “campos de trabalho”, entendia que fora abandonada para a proteção de sua própria integridade física; somente com a libertação, contudo, ela realmente vislumbrou o que isso de fato implicaria para sua vida: ser uma jovem órfã, sozinha aos 15 anos, “sem pai, sem mãe, sem nada na vida que pudesse ajudá-la um pouco¹⁹”.

Quando Miriam finalmente pôde sair do território sueco onde esteve durante o final da guerra, ela dirigiu-se ao lugar que representava justamente o afeto, a proteção, as cores da sua infância antes do início do caos, provavelmente com a esperança de que essa referência pudesse restituir algo que havia se perdido desde então:

Primeiramente voltamos à casa de minha avó, pois estava sem os pais, sem meu irmão, sem nada. Então voltei para aquela casa bonita da minha avó. Um apartamento grande. Entramos no prédio, subimos, e realmente dentro do apartamento não ficou nada, nada. Não restou nem um palito de fósforo. Não apenas não havia nada lá dentro, como nem as paredes estavam mais. Ficou apenas um ambiente só em toda a casa, sem as divisórias entre os quartos. Por

¹⁹ “Na maior parte dos casos, a hora da libertação não foi nem alegre nem despreocupada: soava em geral num contexto trágico de destruição, massacre e sofrimento. Naquele momento, quando voltávamos a nos sentir homens, ou seja, responsáveis, retornavam as angústias dos homens: a angústia da família dispersa ou perdida; da dor universal ao redor; do próprio cansaço, que parecia definitivo, não mais remediável; da vida a ser recomeçada em meio às ruínas, muitas vezes só” (Levi, 2016, p. 55).

causa dos bombardeios e porque roubaram tudo o que estava lá. Não havia nada, nada. E nós também não tínhamos nada. Foi assim, então... Achávamos que a libertação iria ser boa, mas também foi triste. Em 1945 nos libertamos, mas nos libertamos sem nada.

Já não restava nada, nem mesmo as paredes, apenas a carcaça. O encontro de Miriam com o antes “*bonito apartamento*” de sua avó reflete o encontro que teve consigo mesma no final da guerra: “um ambiente vazio e sem divisórias” que não é, pois, nada além de um lugar sem vida, sem história, completamente arrasado. A avó do Pesquisador se encontrava sozinha, devendo esconder-se daqueles que supostamente viriam ao seu auxílio, entre as ruínas de sua cidade natal, de sua família, de sua vida.

“*O que era mais difícil, que vocês não podem imaginar, é estar sozinha na vida*”. Ao afirmar que não conseguiremos imaginar, Miriam renuncia à tentativa de dimensionar o tamanho de seu sofrimento, estabelecendo um limite para que ela mesma não traia sua significância. Ficamos com a nítida impressão de que realmente já não lhe restava nada, nem mesmo uma linguagem possível para descrever o que vivera. Se avançasse na tentativa de explicar a sensação de solidão, a avó do Pesquisador provavelmente não encontraria palavras adequadas, palavras que fizessem jus à aflição vivida. Eis que então, justamente quando nos aproximamos do ponto fulcral de seu relato, o horror da guerra, ela nos avisa: “ainda que me ouçam com atenção, vocês nunca saberão como foi”.

Creio que é esse o aspecto traumático das gravações, o qual tensiona a composição narrativa desde o seu interior, ameaçando a constituição do testemunho no âmago de seu principal objetivo: a transmissão. Aqueles que assistem aos vídeos, nesse momento, deparam-se com a real aporia do ato testemunhal, quando a própria natureza da história determina os limites de sua narração. Poderíamos pensar, nesse sentido, que o traumático também resiste à arbitrariedade do arquivo; diante da intenção de “preservar”, “guardar”, “conservar” aquilo que se julga “o mais importante”, o trauma insiste em lembrar que o essencial é sempre o que não pode ser dito. O acesso a essa dimensão se dá apenas através da indicação de sua ausência: “*Vocês não podem imaginar como foi*”.

Por meio desse aviso também se erige um limite à “curiosidade” ou à tentativa de entendimento por parte do espectador. Assim, não se quer dizer que nós não *possamos* compreender o que Miriam viveu: quiçá tampouco *devêssemos* tentá-lo. Essa ideia vai ao encontro de algumas propostas de Claude Lanzmann (1995), para quem as catástrofes como a *shoah* não devem ser tratadas pela via das explicações racionais. De acordo com o cineasta,

elencar causas que expliquem a guerra, os guetos ou Auschwitz, não é senão uma tentativa de negar a sua complexidade. “Há uma absoluta obscenidade na própria tentativa de compreender” (p. 204), diz Lanzmann. Por essa perspectiva, ao alegar que não podemos imaginar, Miriam talvez estivesse protegendo algo que devesse permanecer além ou aquém da compreensão. Um limite que o próprio traumático, *através dela*, parece se encarregar de impor à obscenidade do projeto de entendimento e de arquivamento de sua história.

A raiz etimológica grega da palavra trauma alude a uma ferida orgânica, geralmente causada por lesão física. Seu uso original remete ao campo da medicina, mas foi a apropriação psicanalítica do termo que passou a conferir-lhe o significado pelo qual é hoje popularmente conhecido, um ferimento subjetivo do “eu” ou da “mente”. Basicamente, de acordo com Felman (2014), o trauma é resultado de uma ou diversas experiências aterrorizantes, inesperadas e incontroláveis. A princípio, esses eventos não geram um dano emocional imediato ao sujeito, que consegue deles escapar aparentemente ileso. Os sintomas manifestam-se apenas após um período de latência que pode chegar a vários anos, desencadeados por algum evento, vivido como uma repetição, que remete o sujeito à situação traumática. Nestrovski e Seligmann-Silva (2000) apontam uma segunda possibilidade etimológica: derivada de uma raiz indo-europeia, a palavra trauma significaria “friccionar”, “triturar”, “perfurar”, mas também “suplantar”, “passar através”. Essa segunda proposição acentua ainda mais o caráter paradoxal da experiência traumática, que pode se referir tanto ao evento “perfurante” e inesperado que se torna inassimilável ou incompreensível para o sujeito que o vivencia; quanto para delinear a forma através da qual esta “incompreensão” segue acompanhando-o ao longo de sua história, reproduzindo-se enigmaticamente através de pesadelos, *flashbacks* e outros tipos de revivências.

A palavra “catástrofe” vem do grego e quer dizer literalmente “virada para baixo” ou, ainda, “desabamento”, “desastre”. É frequentemente utilizada como uma referência aos grandes episódios violentos que se abateram sobre grupos, povos ou populações inteiras, especialmente aqueles que marcaram o século XX e o início do século XXI. Dentre eles, a *shoah* é frequentemente descrita como um ponto de partida, um “superlativo histórico” (Seligmann-Silva, p. 78), ou a “catástrofe por excelência” (p. 75). De acordo com Felman (2014), tanto o desenvolvimento da psicanálise como o fato de termos presenciado, nos últimos cem anos, uma sucessão de catástrofes que nos ensinaram a perceber os efeitos do

traumático no dia-a-dia, colaboraram para que o conceito de trauma se tornasse uma ferramenta teórica muito utilizada em diferentes disciplinas para pensar os efeitos clínicos e políticos da violência.

Embora tenha abordado o assunto desde os primeiros até os seus últimos escritos, Freud nunca criou uma teoria sobre o trauma propriamente dita. O conceito, na realidade, acompanhou suas formulações quase sempre de forma auxiliar, tendo sido desenvolvido para embasar teorias relacionadas a outras problemáticas mais amplas e que lhe pareciam mais pertinentes em diferentes momentos de suas investigações. Para se entender os principais progressos das construções freudianas sobre o trauma, é preciso considerar as elaborações teóricas em torno das quais eles orbitavam, como as teorias da sedução, da sexualidade infantil e da pulsão de morte (Knobloch, 1998).

Freud recorre ao conceito de trauma pela primeira vez para explicar a etiologia da histeria. Influenciado pelos estudos de Charcot, mas desconfiado das explicações baseadas em fatores puramente orgânicos e genéticos dadas para a sintomatologia histérica, descrente de que os sintomas seriam, como muitos apontavam, apenas simulações, o jovem pesquisador Freud levanta a hipótese de que esses seriam efeitos “tardios” de neuroses traumáticas. De acordo com os estudos escritos em parceria com Breuer, os pacientes histéricos teriam sofrido em algum momento de suas vidas um grave trauma psíquico, entendido como “uma impressão que o sistema nervoso tem dificuldade em abolir por meio do pensamento associativo ou da reação motora” (Freud & Breuer, 1940-41[1892]/1990, p. 222). Do ponto de vista econômico, este processo estaria ligado a uma ausência de ab-reação, mecanismo que garantiria a descarga emocional dos afetos ligados à recordação do acontecimento traumático e formaria lembranças não patogênicas (Laplanche & Pontalis, 1967, p.23). Como o sujeito é incapaz de realizar estas conexões representacionais, formam-se memórias isoladas que se comportam como um “corpo estranho” no psiquismo, carregadas de um “afeto estrangulado” impossível de ser “elaborado” (Freud & Breuer, 1893/1996). Após um período de latência, são formados sintomas histéricos justamente quando algum conteúdo relacionado a estas lembranças traumáticas é associado e involuntariamente convocado à consciência. Daí a famosa frase de Freud: “Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (p. 43).

As divergências que levaram ao rompimento definitivo com Breuer dar-se-iam a partir da formulação da teoria da sedução, por meio da qual Freud defendeu a dimensão sexual presente no trauma psíquico e, portanto, até aquele momento, em toda formação neurótica. De acordo com essa teoria, o evento traumático por excelência é o assédio sofrido pela criança

ainda não sexualizada, que é incapaz de compreender o caráter dessa aproximação não consentida. Para Endo (2005), a violência sexual e autoritária do adulto “por seu caráter unilateral e objetificante, torna-se (...) uma experiência de alheamento e excesso (...) intraduzível em palavras ou imagens verbais” pela criança (p. 122). Anos mais tarde, com o início da puberdade, o complexo neurótico se forma justamente a partir do retorno dessa lembrança traumática que não pôde ser elaborada anteriormente (Sales, 2002).

O que é preciso sublinhar em relação a esses momentos iniciais da psicanálise, diz Endo (2005), “é que esse problema colocado por Freud com tanto interesse e força e, a partir de 1987, abandonado radicalmente, faz a sua sementeira na psicanálise” (p. 125). De fato, ainda que o caráter sexual do conteúdo traumático nunca tenha sido retomado por Freud, ao menos dois elementos destas primeiras formulações voltarão a aparecer em textos centrais do desenvolvimento teórico da psicanálise e terão papel de destaque nas relações ambíguas que Freud estabeleceria entre trauma e memória. Em primeiro lugar, a proposição de que a vida psíquica é constituída não apenas por recordações voluntárias, mas também por memórias involuntárias, memórias que recordam e esquecem, e esquecimentos feitos de memória (Ortega, 2011). Em segundo, a ideia de que a produção do trauma não se dá diretamente como efeito da agressão sofrida ou do horror excessivamente vivido, mas da reativação de conteúdos primários que estariam por algum tempo reprimidos ou latentes. Essa reativação aconteceria, portanto, apenas *nachträglichkeit* – ou a posteriori –, em uma segunda experiência que conferiria o caráter traumático à primeira retroativamente. A ideia de que o trauma “permanece” guardado em algum lugar obscuro da mente sugere uma espécie de fixação, como uma flecha que atinge o sujeito e lá permanece (Laplanche, 1993).

Ruth Klüger (2005), em suas memórias, tece um comentário que alude a esses dois pontos:

A palavra Auschwitz tem hoje uma aura, mesmo que seja negativa, de modo que ela determina em grande medida o que se pensa sobre uma pessoa quando se sabe que ela esteve lá. Também em relação a mim, as pessoas que querem dizer algo importante a meu respeito mencionam que estive em Auschwitz. Mas não é tão simples assim, pois não importa o que vocês possam pensar, não venho de Auschwitz, eu venho de Viena. Viena não pode ser posta de lado, ela se percebe pela minha linguagem; Auschwitz, porém, era tão estranho

para mim quanto a lua. Viena é uma parte de minha estrutura mental e fala através de mim, enquanto Auschwitz foi o lugar mais despropositado onde jamais estive e a lembrança que tenho de lá permanece na alma como um corpo estranho, como um projétil de chumbo que não pode ser extirpado do corpo. Auschwitz foi apenas um acaso monstruoso (p. 126).

Um elemento curioso da trajetória de Klüger é a relação bastante singular que veio a desenvolver com a Áustria e a Alemanha no pós-guerra. Depois de se mudar para Nova York, Klüger torna-se acadêmica na área de literatura germânica, contrariando as expectativas de sua mãe, que não via sentido em estudar a cultura de um povo que havia tentado destruir as suas vidas. Dialogando com as primeiras formulações freudianas sobre o trauma, talvez pudéssemos pensar que há, na retomada das tradições de sua família e das memórias da infância em Viena, a tentativa de contornar a “estranheza” e o “estrangulamento” que a palavra Auschwitz ameaçava estender sobre tudo aquilo que remetia ou se associava à cultura alemã. Ainda que as memórias do *Lager*²⁰ nunca deixem de ser um corpo estranho para Klüger – o projétil de chumbo ou a flecha atravessada em seu corpo –, ela parece afirmar, nas suas escolhas, a determinação de cercá-lo, como se tentasse impedir que ele viesse a contaminar e deteriorar todas aquelas outras lembranças que o circundam.

Tomando o comentário de Klüger como referência, podemos pensar que o orfanato onde Miriam fora abandonada ou os 40 centímetros onde viveu no prédio sueco são até hoje “corpos estranhos” em suas memórias. O sentimento de solidão que ela tem dificuldade em narrar sugere que os anos vividos nesses lugares constituíram um período de muitas dificuldades em estabelecer laços com o mundo “mundo exterior”; suas descrições, tão parcas e efêmeras, levam-nos a imaginar que a avó do Pesquisador permaneceu anos inteiros olhando para baixo, completamente ensimesmada. Outro elemento que marca fortemente o aspecto alienígena dessas memórias é o fato de que parecem simplesmente imunes à passagem do tempo. Miriam se vê impossibilitada de definir quantas semanas ou meses efetivamente passou em cada lugar e descreve a si mesma ao final da guerra como uma criança. Ela já contava 15 anos, mas o tempo de guerra parecia não ter passado, talvez não tivesse sido nem mesmo *vivido*.

Por outro lado, de forma alguma poderíamos pensar que Budapeste desempenha para Miriam um papel semelhante ao que Viena representa para a escritora austríaca. Segundo

²⁰ Sufixo de *Konzentrationslager*, que significa “campo de concentração” em alemão.

Klüger, Viena não pôde ser posta de lado, é o local de sua infância, parte de sua “estrutura mental”. Viena fala através de si. Já para Miriam, Budapeste é como a casa de sua avó: um dia foi um “*apartamento bonito*”, um recanto onde tinha proteção e carinho; após a guerra, no entanto, resta muito pouco e a cidade fica tão vazia quanto o apartamento saqueado e destruído. Diante da falta de sentido que parece ocupar cada esquina de Budapeste, Miriam opta por emigrar. Com esse ato parece ter dado início a uma nova vida da qual os anos vividos na Europa não mais fariam parte. Na chegada a Israel a avó do Pesquisador trocaria até mesmo de nome, um gesto bastante simbólico.

Ao final das gravações, Miriam comenta brevemente o retorno a sua cidade natal realizado décadas depois, quando já era avó e a Hungria não significava nada além de um passado remoto. Se as viagens de Klüger à Alemanha na segunda metade do século XX compõem parte de sua vida profissional como acadêmica em literatura germânica, para Miriam a viagem à Budapeste parece ter significado basicamente uma excursão ao museu de sua própria história.

Conforme escreve Klüger, a palavra “Auschwitz” carrega uma aura que se expressa nas menções que sempre lhe são feitas quando querem dizer algo importante a seu respeito. Essa aura não se refere somente à importância histórica da *shoah*, mas sobretudo ao fato de que dificilmente alguém que retorna de um campo de concentração poderá escapar de ser situado pelo olhar dos outros no lugar do “sobrevivente”. Jorge Semprun, intelectual espanhol e sobrevivente de Buchenwald, inicia seu livro “A Escrita ou a Vida” (1995) com uma descrição que parece evocar a aura descrita por Klüger:

Eles estão na minha frente, olho arregalado, e subitamente me vejo nesse olhar de espanto: o pavor deles. Fazia dois anos que eu vivia sem rosto. Nenhum espelho em Buchenwald. Via meu corpo, sua progressiva magreza, uma vez por semana, no chuveiro. Nenhum rosto, em cima daquele corpo irrisório. (...) Podem espantar, intrigar, esses detalhes: meu cabelo rente, meus trapos disparatados. Mas não estão espantados, nem intrigados. É pavor que leio em seus olhos. Resta apenas meu olhar, concluo, para intrigá-los tanto. É o horror do meu olhar que o deles revela, horrorizado. Se seus olhos são um espelho, afinal, devo ter um olhar alucinado, devastado (p. 13-14).

Assim que os primeiros soldados aliados chegam a Buchenwald, Semprun vai ao seu encontro. Apesar de dominar vários idiomas, a conversa não flui. Algo errado se passa com esses soldados britânicos, franceses, americanos. Por que não falam? Por que o olham assim? Semprun mira os olhos dos soldados, espantados com o pavor que carregava seu próprio olhar: através dessa dialética do horror, reconhece o seu rosto. Do mesmo modo como é para Miriam, a libertação, para Semprun, é o momento onde se vê o outro e através dele a si mesmo. É também o momento quando percebe todo o período em que se permaneceu cego – “nenhum espelho em Buchenwald” – e quando esse período parece simplesmente se cristalizar, no limiar entre o eu e o outro, entre a memória feita de esquecimento e o esquecimento feito de memória. É precisamente esse período de cegueira que parece se converter, a partir do momento em que se redescobre o rosto, em um corpo estranho carregado de afeto estrangulado.

Izhak, o avô do Pesquisador, também comenta algo relacionado a esse ponto. Ele, no entanto, fala de outra perspectiva: daquele que vê, pela primeira vez, alguém que retornava de um campo de concentração. O trecho a seguir se refere a um período já no final da Guerra, quando o exército soviético atravessava a Polônia em direção à Berlim. Izhak e aqueles que o acompanhavam seguem o exército soviético até chegarem a Łódź, uma cidade recém-libertada onde acabam se estabelecendo por algum tempo.

— *Cada um tinha o seu apartamento... Eu lembro que eu dividi um com outro rapaz que havia voltado de Auschwitz. Essa foi a primeira vez... Que eu encontrava um Ka-Tzetnik²¹ que voltada de Auschwitz. Ele era cidadão francês, mas foi criado em Łódź. Ele volta e eu o encontro com o... Com o...*

— *As listras...*

— *Aquelas listras... Aquelas roupas... Eu nunca tinha... Campos de concentração, nem depois da guerra, quis chegar perto. Eu tinha uma espécie de defesa... Não pude entrar. Não fui à Treblinka, apesar de estar muito perto, não fui a Majdanek, de onde também não estava muito longe e poderia ter ido. Não fui a Auschwitz. Fiz isso apenas depois de 50 anos.*

²¹ Ka-Tzetnik ou Ka-Tsetnik é a palavra em ídiche pela qual se chamavam comumente os presos de campos de concentração. Deriva de “Ka Tzet”, pronúncia das letras “K” e “Z” e abreviação de *Konzentrationslager*.

Enquanto sustentou sua teoria da sedução, Freud manteve posição firme em relação à “realidade” do trauma, insistindo que todo traumatismo seria de fato gerado por um “evento real”. Essa posição é revista a partir do momento que Freud nota que nem todos os abusos relatados pelas pacientes histéricas “realmente haviam acontecido”. Além disso, começava a perceber que sua teoria da sedução levaria a uma suspeita generalizada de que todos os pais – inclusive o seu – seriam abusadores perversos. Em uma carta dirigida a Fliess, de 1897, ele diria que já não acreditava mais em suas histéricas e que chegara à conclusão de que, “no inconsciente, não há indicações da realidade, de modo que não se consegue distinguir a verdade e a ficção que é catexizada com afeto” (1897a/1996, p. 310).

Deixando de lado a teoria da sedução, que se baseava em um abuso sexual factual, Freud passou a se concentrar na dimensão da “realidade psíquica” e das “fantasias” envolvidas na produção do trauma. A ênfase passava dos eventos “reais” para o modo como eles singularmente são percebidos e misturados a desejos e conteúdos inconscientes derivados de outros aspectos da história infantil. Freud deixava de se preocupar em encontrar eventos pontuais que realmente teriam ocorrido na vida de seus pacientes para tentar entender como suas neuroses poderiam ter sido produzidas por meio de elementos “imaginários”, ficções infantis, “coisas que as crianças entreouvem em idade precoce e que só compreendem numa ocasião posterior” (1897b/1996, p. 293).

Avançando nesse sentido, os novos achados e inquietações acabam levando Freud a desenvolver também novos interesses. As teorizações sobre o trauma gradualmente dão lugar às investigações sobre o complexo de Édipo e o complexo de castração que culminariam, alguns anos depois, na publicação dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/1996) e das “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses” (1906 [1905]/1989). Subsumido ao território das fantasias, o traumático perde espaço nas *teorias sexuais infantis* à medida que outro conceito, mais próximo da dimensão estrutural e construtiva (Garcia-Roza, 1995) proposta agora por Freud (1906[1905]/1989), começa a ser desenvolvido: o recalque. “Não importavam as excitações sexuais que um indivíduo tivesse experimentado em sua infância, mas antes (...) sua reação a essas vivências – se respondera ou não a essas impressões com o *‘recalcamento’*” (p. 260, itálico nosso).

Ao final da Primeira Guerra Mundial, as neuroses traumáticas voltariam ao centro das atenções psicanalíticas. Para explicar os pesadelos dos soldados que retornavam dos campos de batalha, repetições que desafiavam a lógica do princípio do prazer (1920/1996), Freud reformula o modelo geral de funcionamento do inconsciente desenvolvido na “Interpretação dos Sonhos” (1900/1996). Para tanto, retoma a concepção econômica do traumatismo enquanto um afluxo excessivo de excitação que exige do psiquismo a mobilização urgente de contra-investimentos para descarregá-la. Dessa vez, Freud recorre à célebre metáfora da “vesícula viva”, uma espécie de escudo que tem como função conter as excitações externas e garantir que os sistemas de percepção e representação consigam atuar de maneira “saudável”. A intempestividade e a violência da situação traumática, no entanto, impedem que a angústia funcione como um alarme para a mobilização deste “escudo”, o que gera uma “invasão” de estímulos desconectados. A maneira pela qual este excesso pode ser “ligado” ao sistema de representações psíquico dar-se-ia, nesse sentido, mediante ações repetitivas que se apresentam na forma de compulsão.

O interesse de Freud pelo fracasso do aparelho psíquico em situações de extrema brutalidade – quando a virulência dos estímulos externos impede qualquer reação que não a perturbação de sua economia – leva-o a retirar o traumatismo da esfera do sexual para pensá-lo em sua relação com o mortífero. A fixação do trauma não coincide, pois, com os destinos pulsionais a serviço de Eros, anteriormente descritos pelo princípio do prazer. De acordo com Endo (2005), a compulsão à repetição enquanto sintoma do transbordamento do sujeito pela realidade exterior revela-se como uma tendência “que perigosamente se volta contra o ego, empurrando-o na direção de sua aniquilação, desabilitando-o à busca de todo prazer que não seja destrutivo e cabal” (p. 140). Atua uma força que não se move na direção da vida, mas das “fraturas, dos desligamentos, do desprazer, da perpetuação de dor e sofrimento que a evocação repetida da cena traumatizante desperta e, nesse sentido, a serviço da morte” (p. 140).

Essas reflexões levam a uma das viradas conceituais mais importantes da história da psicanálise. O aparelho psíquico passará a ser entendido não mais a partir da dualidade pulsões do ego e pulsões sexuais, circunscritas ao princípio do prazer; mas a partir da dualidade pulsão de vida e pulsão de morte. A primeira, também designada pelo termo Eros, seria responsável pela tendência de realizar ligações entre diferentes representações, manter unidades vitais existentes e contribuir para a construção de unidades cada vez maiores. A segunda, representada por Thanatos, buscaria justamente o contrário: desfazer ligações, dissolver agregados e destruir as unidades vitais na direção de um suposto retorno ao estado

orgânico original do ser vivo. De acordo com Freud, essas pulsões, ainda que conflitantes, podem se expressar de forma contígua.

Schneider (1993) afirma que é preciso se levar em conta igualmente a condição de fragilidade, vulnerabilidade ou mesmo despreparo do sujeito que o vivencia. Nas palavras da autora:

A noção de excesso de afeto não bastaria para dar conta do bloqueio e o que paralisaria o sujeito não seria somente o fato de ter muito intensamente experimentado o que quer que seja, mas de tê-lo experimentado no escuro, tanto no escuro representativo quanto no escuro afetivo. O choque psíquico está mais próximo de um golpe sobre a nuca do que de uma emoção forte. É a experiência de um estrangulamento que está além ou aquém do experimentado e do representável (p. 26-27).

O “golpe” sofrido no “escuro afetivo” é uma “experiência aquém do experimentado”, pois não é propriamente *vivida* pelo sujeito. Podemos dizer até mesmo que a perturbação que lhe é própria advém justamente da tentativa inconsciente de transformar a dimensão do invivível em experiência; tentativa – tão necessária quanto impossível – de articular o traumático à história. O exemplo da vesícula viva, nesse sentido, ilustra as possibilidades das quais dispõe o psiquismo para realizar essa operação: os sonhos traumáticos e a compulsão à repetição são soluções que o ego busca, em momentos de urgência, para suportar o excesso perfurante do traumatismo que ameaça transbordar o psiquismo. Os sintomas pós-traumáticos visam ligar o excesso, escoá-lo, exteriorizar sua porção tóxica (Endo, 2005); eles permitem que o sujeito “reviva” a situação traumática para que haja uma nova oportunidade de “dominá-la”, o que, evidentemente, pode demorar ou mesmo nunca acontecer integralmente.

Conforme propõe Endo (2005), o ato testemunhal também seria uma maneira de “refazer o caminho desconhecido do trauma”. A tentativa de transmissão “acaba por fazer infinitas vezes a origem, o princípio, a primeira vez; agora com o ego de prontidão” (p.146). Assim, o testemunho, enquanto narrativa do trauma, emula também o embate entre as pulsões de vida e de morte. Por um lado, há o que Seligmann-Silva (2008, p. 70) chamou de “pulsão testemunhal”, uma força que impele o sobrevivente a falar, narrar, contar. Por outro lado, o legado de Thanatos constitui-se como o irrepresentável, o intransmissível e que, portanto, convoca o silêncio e a mudez. O testemunho emerge deste enfrentamento entre a morte e a vida na forma de “pedaços, mosaicos de palavras incertas e cacos de som e significação”

(Endo, 2008, p.70). Narrá-los, pô-los a significar algo, seria uma tarefa análoga ao que faz vesícula viva quando tenta ligar os estímulos que invadem descontroladamente o aparelho psíquico: desafio simultaneamente impossível e imprescindível (Seligmann-silva, 2000).

Malgrado se afirme que muitos dos mais conhecidos testemunhos literários da *shoah* tenham se constituído sob essa mesma aporia, é igualmente oportuno que se possa assinalar as diferentes maneiras como cada um expressa as condições de sua existência. Poderíamos dizer que Primo Levi é o exemplo mais célebre de um grupo de sobreviventes que fez do ato testemunhal um ato de sobrevivência. Em “É isto um homem?” (1988), ele comenta:

O campo é uma grande engrenagem para nos transformar em animais, não devemos nos transformar em animais; *até num lugar como este, pode-se sobreviver, para relatar a verdade, para dar nosso depoimento*; e, para viver, é essencial esforçar-nos por salvar ao menos a estrutura, a forma da civilização. Sim, somos escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa, mas ainda nos resta uma opção. Devemos nos esforçar por defendê-la a todo custo, justamente porque é a última: *a opção de recusar nosso consentimento* (p. 55, itálico nosso).

Como se faz ver nesse pequeno trecho, desde o seu primeiro livro Levi tinha clareza de que o desígnio de Auschwitz não era a morte, mas a completa desumanização de qualquer possível opositor do regime nazista. Ele sabia que a principal função do *Lager* não era o assassinato ou o extermínio, mas a redução do homem ao estatuto de coisa, a eliminação de qualquer traço de sua existência. Portanto, o autor também tinha ciência de que, para *vencer* os alemães, não bastaria sobreviver, seria preciso também desfazer o silêncio e a tentativa de apagamento que significava Auschwitz. Quiçá seja por isso que o químico italiano, ao voltar para casa, foi tomado por uma “necessidade irrefreável” de contar sua história. Além de ter aceitado inúmeros convites para palestras em escolas e outras instituições, Levi chegou a abandonar sua profissão para se dedicar à escrita (Levi, 2006). Como lembra Agamben (2008), no entanto, Primo Levi nunca se definiu como escritor – escrever era, para ele, apenas um modo de testemunhar.

Muito já se pesquisou sobre a obra de Primo Levi. Seu estilo comedido e cético, centrado na transmissão de sua história, mas pouco vingativo ou ressentido, pouco interessado em punições, represálias ou castigos, contribuiu de forma importante para as discussões em torno da figura da “testemunha” que emergiu nos campos da filosofia e da teoria literária com bastante força na segunda metade do século XX (Mate, 2005). Neste momento, basta-nos sublinhar, particularmente, que em seu testemunho as fronteiras entre “viver” e “narrar” ameaçam constantemente borrar-se. Não apenas porque Levi “viveu para contar”, mas também porque sua própria escrita nos leva a indagar de forma pungente se ele também não teria “contado para viver”.

Como contraponto, poderíamos citar o testemunho de Jorge Semprun publicado em 1994. O título pelo qual foi denominado, “A Escrita ou a Vida”, já diz muito sobre a solução achada pelo escritor espanhol diante da inexequibilidade da narrativa traumática: ao contrário de “viver para contar” ou de “contar para viver”, Semprun reiteradamente “abdicou” de contar para poder seguir vivendo. Falamos anteriormente sobre a primeira cena do livro, na qual Jorge Semprun se vê diante do olhar de três soldados aliados e percebe as profundas implicações que lhe reservaria a função de contar o que havia passado. Algumas páginas adiante, ainda comentando este nebuloso encontro, diz Semprun:

Haverá sobreviventes, com certeza. Eu, por exemplo. Eis-me aqui, sobrevivente de serviço, oportunamente surgido diante daqueles três oficiais de uma missão aliada para contar-lhes a fumaça do crematório, o cheiro da neve queimada sobre o Ettersberg²², as chamadas sob a neve, as corveias mortais, o esgotamento da vida, a esperança inesgotável, a selvageria do animal humano, a grandeza do homem, a nudez fraterna e devastada do olhar dos companheiros. Mas pode-se contar? Poder-se-á contar? Veio-me a dúvida desde esse primeiro instante (p. 22).

É preciso contar, pois outros ainda morrem às centenas, aos milhares. Ademais, passaram-se poucas horas desde a libertação. A memória está fresca; o campo, atrás de si. Ninguém pedirá provas. Ninguém pedirá documentos. “Basta se entregar. A realidade está ali, disponível. A palavra também. No entanto, vem-me uma dúvida sobre a possibilidade de

²² Montanha situada perto do campo de Buchenwald.

contar. Não que a experiência vivida seja indizível. Ela foi invivível, o que é outra coisa” (p. 22).

Esse trecho não é um prefácio, uma introdução ou uma breve justificativa sobre as décadas passadas em silêncio. O tema principal a ser tratado por Semprun não será a vida em Buchenwald, mas o que a sucedeu: como viver após Buchenwald, como escrever após Buchenwald, como esquecer Buchenwald, como evitar Buchenwald? “A Escrita ou a Vida” é um livro que trata, fundamentalmente, do fato de não ter sido escrito antes. Em sua epígrafe, Semprun é sagaz e irônico ao citar “O livro por vir” de Maurice Blanchot (2005): “Quem quer se lembrar deve se confiar ao esquecimento, a esse risco que é o esquecimento absoluto e a esse belo acaso que a lembrança então passa a ser” (p. 184). Essa referência é bastante coerente se levarmos em conta que o testemunho de Semprun também foi, por 50 anos, um “livro por vir”. Em muitos momentos, no entanto, sua escrita é a própria antítese do conteúdo da epígrafe. Buchenwald não é descrito como uma bela lembrança. Buchenwald é o projétil de chumbo encravado em sua carne. É a flecha que, mesmo ignorada, insiste em reaparecer no olhar que os outros lançam sobre o seu olhar ferido de sobrevivente. Viver após Buchenwald não significa apenas “esquecer”, mas “*lutar* para esquecer”, desafio que guarda em si, como disse Blanchot, um “risco absoluto”, mas que de forma alguma resulta em um “belo acaso”.

Jorge Semprun e Primo Levi: seus escritos evidenciam como cada qual, a seu tempo e de acordo com suas possibilidades, tentou lidar com o passado vivido durante a Segunda Guerra Mundial. Mais do que relatos históricos, suas obras testemunham a tensão inerente aos atos de lembrar e esquecer situações que, no limite, não foram nem mesmo experienciadas, mas atravessadas sem possibilidades de compreensão.

Antes mesmo do fim da Primeira Guerra Mundial, em um pequeno texto, Freud (1914b/1996) dissera que o caminho para a elaboração de um conteúdo inacessível passa inevitavelmente pela necessidade de recordá-lo. Levados por essa indicação, poderíamos pensar que Primo Levi esteve muito mais próximo da “superação” do passado traumático do que Semprun, mas seu provável suicídio coloca em xeque essa asserção. Ainda que não se saiba, de fato, se houve uma tentativa deliberada de tirar sua própria vida, o comentário de Elie Wiesel sobre seu amigo – “Primo Levi morreu em Auschwitz 40 anos depois” – é bastante claro para ilustrar como Levi nunca conseguiu levar a relação com o passado a um platô de estabilidade (Fischel, 2010). O que se sabe é justamente o contrário: apesar de ter falado, contado, narrado, os pesadelos nunca cessaram, a sensação de irrealidade tampouco.

A comparação entre Levi e Semprun é significativa justamente no sentido de questionar se há, de fato, alguma possibilidade de “elaborar” totalmente um trauma como a *shoah*. Talvez as maneiras tão diferentes como cada um lidou com seu passado revele, antes de qualquer coisa, que não há um caminho certo para superação e que, no fim das contas, o ato testemunhal tem efeitos radicalmente singulares: cada sujeito terá um tempo e um desejo próprio relacionado à transmissão, e as impossibilidades de realizá-la integralmente se apresentarão de formas particulares para cada um.

O caso de Primo Levi e de tantos outros sobreviventes que precisaram contar suas histórias repetidas vezes e de forma exaustiva, sem que esse ritual atenuasse o efeito traumático dos acontecimentos narrados, sugere que algo falhava reiteradamente nessas repetições. De acordo com Dori Laub (1995), os sobreviventes que fizeram de suas vidas um dever de transmissão são reféns de um impulso testemunhal que nunca chega ao fim. “Nunca há palavras suficientes ou palavras certas, nunca há tempo suficiente ou tempo certo, e nunca há escuta suficiente ou escuta certa para articular uma história que não pode ser completamente capturada em pensamento, memória ou discurso” (p. 63). Laub avalia que a sensação de falha impele esse “arquetipo” de sobrevivente a contar sempre mais uma vez, ciclo que torna o ato testemunhal uma tarefa inesgotável e excruciante.

Uma metáfora dessa falha de transmissão é o conhecido pesadelo de Primo Levi, que posteriormente se revelou espelho dos medos de vários outros sobreviventes durante a estadia nos campos.

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-los porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do *Kapo*²³ que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. Nasce então, dentro de mim, uma pena

²³ Kapo é uma palavra em italiano que significa chefe ou líder. Na Segunda Guerra Mundial era usada para os judeus aos quais os alemães designavam tarefas especiais nos guetos e campos de concentração.

desolada, como certas mágoas da infância que ficam vagamente em nossa memória; uma dor não temperada pelo sentido da realidade ou a intromissão de circunstâncias estranhas, uma dor dessas que fazem chorar as crianças (p. 85).

O pesadelo de Levi sugere que uma das dimensões da angústia vivida pelo sobrevivente diante da impossibilidade de transmissão de sua história se refere à suposição de que outro não entenderá, não acreditará ou simplesmente não suportará ouvir o que há para ser dito. Talvez essa tenha sido também uma suposição dos avós do Pesquisador diante do pedido de seu neto para que lhe contassem suas histórias. Dessa forma, parece se repetir tanto no pesadelo de Levi quanto no encontro entre Izhak, Miriam e o Pesquisador, a sensação de Semprun diante dos oficiais dos exércitos aliados: ainda que Buchenwald estivesse atrás de si para comprovar seu testemunho, poderiam eles entender?

Não é por acaso que o pesadelo de Primo Levi o tenha transportado para o conforto de sua casa, assim como não é fortuito que o livro de Semprun comece pela chegada dos exércitos aliados. Como podemos perceber no testemunho de Miriam, o momento mais angustiante da história dos sobreviventes não raro é o de sua libertação. Não é no contato com o outro “inimigo” que se produz a pior angústia, mas, paradoxalmente, no encontro com o outro “aliado”, “amigo”, “parente”. É nesse momento que se percebe simultaneamente a necessidade de contar e a frustração por saber de antemão que será impossível fazê-lo. Afinal, como diria Miriam, eles nunca “poderão imaginar como foi”.

Muito embora o ato testemunhal esteja marcado pela aporia de sua própria inexequibilidade, alguns autores questionam-se sobre a possibilidade de atenuar essa indisposição, ou, em outras palavras, sobre maneiras de facilitar a tarefa daquele que deseja ou precisa transmitir sua história. Tal interesse não é exclusivo das vítimas e dos sobreviventes, sendo por vezes compartilhado pela própria sociedade que os rodeia e que enxerga nas memórias das grandes catástrofes marcos históricos de sua própria constituição, como é atualmente o caso da *shoah* em relação à comunidade judaica. Da mesma maneira, essa questão pode interessar parentes próximos dos sobreviventes que veem no que não pode ser dito sobre seu passado algo que é absolutamente necessário ser conhecido. Nem todas as sociedades desejam ouvir sobre as tragédias de seu passado; em alguns casos, nem mesmo

familiares estão dispostos a isso. Mas, considerando o desejo e a disponibilidade de alguns – dos quais o Pesquisador é um exemplo –, cabe reforçar a pergunta: pode o *outro* da cena testemunhal, aquele que escuta, ajudar a desenredar a narrativa traumática ou ao menos suprimir alguns de seus obstáculos? Como pode fazer isso?

Para pensarmos algumas hipóteses, podemos partir da indicação dada por Gagnebin (2009) de que se faz necessária uma ampliação do conceito de testemunha. Além do sobrevivente que se põe a narrar, “testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro” (p. 57). Pelas palavras de Gagnebin, supõe-se que essa segunda testemunha agiria diferentemente dos familiares de Primo Levi em seu pesadelo, e dos soldados que dirigiam a Jorge Semprun um olhar de incredulidade na libertação de Buchenwald.

Nesse sentido, um primeiro aspecto a ser destacado é que aquele que se dispõe a escutar o testemunho não pode simplesmente “ir embora”. A testemunha do testemunho deve estar ciente de que não há tempo previsto para o relato, pois, no limite, não há tempo previsto para o traumático: a pulsão testemunhal pode se apresentar como uma urgência, como um discurso infinito e repetitivo ou mesmo como uma espera de anos até que se possa falar. De acordo com Sousa (2011), essa indicação implica “saber esperar o tempo do outro, aguardar que tudo seja dito” (p. 203).

Esperar o tempo do outro significa dizer que não existe convencimento possível para que o sujeito decida testemunhar. Convencer o outro é colonizá-lo: assumir tal lema colocaria os receptores do testemunho na posição inconsciente de algozes, atualizando assim no sujeito a injunção de dizer uma verdade que deve ser revelada a qualquer custo (Indursky e Szuchman, 2014, p. 63).

Outro apontamento importante é “conseguir ouvir o insuportável”, suportar o horror, a dor da perda e do sofrimento, conteúdos com os quais normalmente evitamos manter contato ou ao menos nos asseguramos de manter certa distância. “Insuportável” pode ser também uma narrativa desconexa, fragmentada, surreal, talvez exagerada, talvez esburacada, lacunar, que contraria “fatos históricos” ou padrões narrativos das *“escape stories”* e dos *“happy endings”* dirigidos ao mercado do entretenimento. Assim, poderíamos recorrer a uma indicação de Roney Cytrynowicz (2003) em um texto chamado “O silêncio do sobrevivente”. De acordo

com o escritor e historiador, “não devemos esperar do testemunho que ele explique algo, nós não devemos fazer-lhes perguntas nem inquiri-lo sobre a história, mas apenas garantir-lhe o direito de falar, de contar” (p. 136). Não se trata de evitar que o testemunho tropece em seus próprios não-ditos ou que falhe em se explicar, até porque, em se tratando do testemunho de outro testemunho, permanecemos no território da pulsão de morte, daquilo que aponta para o impossível. A tarefa de quem se dispõe a escutar parece ser, em contrapartida, a de acolher a falha, situá-la, suportá-la junto ao sobrevivente, do lado daquele que se arrisca à tarefa intransponível, mas imperativa de transmitir.

O comentário de Cytrynowicz adverte-nos igualmente que não poderíamos esperar pela coincidência entre o testemunho e a precisão histórica. Isto é, não devemos demandar do testemunho que se apresente como prova fidedigna do passado, como um documento formal – historiográfico ou jurídico – sobre acontecimentos factuais. A tendência do testemunho é que se desdobre em fragmentos pontiagudos que não se complementam; mosaicos recheados de “você não podem imaginar como foi” que podem tão-somente atestar – e de forma alguma isso é pouco – a sua irredutibilidade ao plano da explicação racional. Eis, portanto, um dos paradoxos da tentativa de “preservá-lo” como se preserva um documento histórico: marcado pelo trauma, o testemunho pode acabar sendo apenas um corpo estranho habitando um “arquivo” que lhe é estrangeiro.

Há em comum nessas indicações brevemente compiladas a ideia de que alguns elementos da cena testemunhal – como a temporalidade, o entendimento, a finalidade – não devem ser autoritariamente impostos ao sobrevivente, mas desenvolvidas *com* ele conforme suas possibilidades. Sabemos, no entanto, que o Pesquisador não seguiu nenhuma dessas indicações, insistindo reiteradamente que seus avós lhes contassem algo que talvez não fosse tão simples de ser posto em palavras. Quem sabe ele devesse ter esperado um pouco mais, poderíamos pensar. Explicando com mais calma a importância desse momento, talvez pudesse ter poupado seus avós de uma situação constrangedora.

Ora, se a discussão em torno das condições de recepção de um testemunho ajuda a formular boas hipóteses para refletirmos sobre o “choque” que originou esta pesquisa, por outro lado elas pouco dizem sobre os motivos pelos quais foi difícil para o Pesquisador “esperar o tempo” de seus avós. Com o intuito de avançarmos além de uma mera listagem de equívocos, é preciso lembrar que o Pesquisador se via cercado por limites práticos: o período de intercâmbio que terminava, as últimas semanas em Israel, os poucos dias antes de embarcar para a Polônia. Ademais, havia ainda uma urgência simbólica. Ao ouvir o

testemunho de outra sobrevivente, Halina Birembaum, algo mudou na própria percepção do Pesquisador sobre seu passado. Se o Pesquisador não pôde adaptar-se ao ritmo de Izhak e Miriam, convém considerar que ele mesmo vinha impulsionado por uma descoberta repentina sobre sua relação com o passado dos avós.

Diante disso, talvez devêssemos refletir sobre essa operação que parece ter iniciado – ou pelos menos ter ganhado força – nesse momento de estranha familiaridade: o processo de *tornar-se herdeiro*. Sustentando essa hipótese, não estamos diante de uma simples “recusa” ou “resistência” por parte de Izhak e Miriam, ou mesmo de uma mera “insistência desrespeitosa” por parte do Pesquisador: acima de tudo, parecemos tratar de um desencontro entre avós e neto, sobreviventes e descendente, transmissores e herdeiros. Um desencontro que passa pela dimensão da temporalidade, já que o tempo de transmitir parece diferir do tempo de herdar, mas que certamente tem outras consequências importantes.

2.2 “Vocês ainda estão vivos?”

Paralelamente aos escritos metapsicológicos e aos casos clínicos, Freud desenvolveu uma série de estudos sobre a cultura, por meio dos quais tentou articular a teoria psicanalítica a temáticas mais amplas e de cunho “social”, como a religião (1927a/1996), a dinâmica dos grupos (1921/2013) e a gênese da violência (1933[1932]/1996). Houve uma tentativa reiterada e permanente, nessas articulações, de borrar os limites entre o que seria uma “psicologia individual” e uma “psicologia social”, estabelecendo o conceito de inconsciente para além desta dicotomia (Freud, 1921/2013). A empreitada iniciou com a publicação de “Totem em Tabu” em 1913, época em que a psicanálise já estava, em certa medida, consolidada enquanto uma ciência clínica e tinha o respeito necessário para aventurar-se em campos ainda pouco explorados. A data revela, também, a preocupação de Freud com o clima beligerante que tomava conta de uma Europa em paz-armada, prestes a explodir em uma guerra de dimensões até então inimagináveis e que levaria seus próprios filhos ao campo de batalha. O último de seus escritos ditos “sociais”, “O homem Moisés e a religião monoteísta” (1939/2014), seria publicado também, não por acaso, no contexto de uma grande guerra mundial, que desta vez levaria o próprio Freud ao exílio.

Diante dessas contingências, pode-se presumir que a emergência e a reprodução do horror e da barbárie justamente em meio ao berço da civilização ocidental, à qual Freud devia boa parte de sua inspiração, foi fundamental na elaboração de uma teoria psicanalítica da cultura altamente testemunhal. Ao dizer que o funcionamento das relações sociais obedece à

mesma lógica inconsciente que rege a vida de cada sujeito, Freud inscreve seu próprio luto em relação aos ideais da modernidade e do iluminismo dos quais se via como herdeiro. Esse luto resultaria em uma teoria extremamente crítica, desafiadora da positividade e da redução da história e da sociologia às camadas conscientes do conhecimento; certamente uma das mais profícuas para o entendimento do trauma em âmbito social, uma vez que este conceito reside justamente no limiar entre a possibilidade e a impossibilidade de *conhecer a realidade*, e desafia a linearidade progressiva da historiografia clássica.

O início dos estudos sociais de Freud deu-se a partir de dois conceitos oriundos do campo da antropologia – o “tabu” e o “totem” – e o modo como eles permitiriam realizar uma série de “correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos”. A princípio, o “tabu” corresponderia às proibições ou prescrições transmitidas geracionalmente dentro de uma tribo, extremamente determinantes para o comportamento social dos indivíduos, mas que carecem de qualquer explicação para sua origem ou manutenção. Já o “totem” referir-se-ia à representação de alguma entidade, geralmente um animal, que se torna a “fonte visível, dotada de força e autoridade sagrada e sobrenatural inquestionável, à qual todos os membros do clã deveriam temer, obediência e respeito” (Endo, 2013, p. 19).

Diferentemente da maior parte dos estudos antropológicos citados como inspiração, Freud enxergou nos tabus da endogamia e do incesto a estrutura originária das relações edípicas dos neuróticos. Estes seriam, de acordo com a hipótese darwiniana, interiorizações filogenéticas que se atualizariam na ontogênese do sujeito. Para delinear essa cena originária e explicar como a estruturação da cultura engendraria o sujeito do inconsciente, Freud propôs um mito científico dividido em três tempos. No primeiro, há uma horda primitiva dominada por um pai tirânico que controla a posse de todas as mulheres e aplica a violência como forma de controle sobre os filhos. No segundo, ocorre uma insurreição conduzida pela união destes filhos que leva ao parricídio e à devoração do pai em um banquete canibal comemorativo. Já no terceiro tempo, movidos pela angústia e pelo sentimento de culpa, a fim de evitar que algum dos irmãos viesse a ocupar o lugar do pai, a doravante fratria institui interdições sexuais para estipular os limites do acesso às mulheres da tribo. Os filhos também decidem erigir um totem, símbolo que mantinha a memória do pai, garantia a legitimidade deste novo código de conduta baseado em renúncias pulsionais e ainda era capaz de expurgar a culpa pelo parricídio.

Os filhos, na realidade, teriam uma relação ambivalente com o pai. Se, por um lado, sentiam receio e temor diante de sua agressividade, por outro alimentavam o desejo de vir a ocupar, em algum momento, o seu lugar. Após a insurgência, estabelecer-se-ia uma complexa mediação entre os desejos decorrentes das identificações paternas de cada irmão e a necessidade de evitar que algum deles de fato viesse a ser realizado. O lugar vazio, representado pelo totem, seria a condição da vida em sociedade como conhecemos, mas estaria ameaçado a partir do momento em que a diferença entre os irmãos deixasse de ser equilibrada e viesse a se transformar em paranoia, medo e desconfiança. (Enriquez, 2004). Aproximando os ritos dos povos primitivos ao complexo de Édipo, Freud destacava, assim, o caráter neurótico da cultura e a origem mítica da exogamia familiar moderna, do sistema penal e da própria organização jurídica da sociedade. Pode-se ler nesse mito, também, uma teoria sobre a liberdade e a fragilidade da democracia, se levarmos em conta que o fascismo e outras formas totalitárias que tomariam conta da Europa, alguns anos depois, decorrem alegoricamente da impossibilidade de se manter vazio o lugar do tirano (Koren, 2013).

Cabe destacar, igualmente, a importância dos mecanismos de esquecimento (repressão e recalque) na constituição e transmissão desses padrões (Endo, 2013). De acordo com a hipótese freudiana, haveriam acontecido encontros periódicos entre os filhos, após o assassinato do Pai, nos quais supostamente se realizaram novos banquetes. O objetivo dessas celebrações não teria sido apenas o de comemorar, no sentido etimológico de “lembrar coletivamente” (co-memorar), mas também de possibilitar um gradual esquecimento do parricídio. Um processo essencial e, sobretudo, fragmentário, uma vez que se mantinham as interdições, as normas, as leis, mas se recalrava/reprimia sua origem assassina e o sentimento de culpa dela decorrente.

Reflexões sobre a natureza da memória estão presentes desde a gênese dos estudos psicanalíticos (Freud, 1950[1895]) e tem um papel importante nas formulações sobre o trauma dos “Estudos sobre a Histeria”. Em “Totem e Tabu”, a ambivalência detectada na relação dos filhos com o pai, nos rituais religiosos e na sintomatologia obsessiva deságua em um mito que também pode ser lido como uma primeira concepção freudiana sobre a “memória coletiva”. Dito de outra forma, o entendimento das formações culturais enquanto um “mecanismo dialético” de lembrança e esquecimento.

Nessa mesma direção, podemos seguir a indicação de La Sagna (2015) de que o assassinato do pai mítico é uma espécie de trauma primordial da humanidade. Se na dimensão individual vemos que os rituais obsessivos aumentam e ganham intensidade na medida em que se torna mais necessário recalcar os desejos inconscientes que escondem; em uma

perspectiva coletiva, a reprodução obediente aos tabus, a insistência na sua conversão em novas produções culturais marcam a análoga emergência e necessidade de elaboração do conteúdo traumático. O fato de que esta “elaboração social” se assenta por meio de rituais repetitivos que tanto festejam quanto reprimem suas origens e seus marcos mais importantes, assim como o fato de que há, nas leis, tal qual nos tabus, um processo de obediência cega e também de esquecimento das razões que levaram a sua promulgação, sugere que por detrás dos mecanismos de lembrança e esquecimento das formações culturais também há a atuação conflitiva, dinâmica e inseparável das pulsões de vida e de morte.

As reflexões e o mito de “Totem e Tabu” seriam recuperados um quarto de século depois com a publicação do último grande estudo de Freud, “O homem Moisés e a religião monoteísta”. Este texto é considerado um dos mais estranhos e obscuros textos de sua autoria, tanto pelo conteúdo revolucionário e não-ortodoxo, que atravessa diferentes disciplinas sem reduzir-se a nenhuma delas, quanto por sua estrutura emaranhada e confusa. A obra divide-se em três ensaios de extensões consideravelmente díspares, publicados separadamente em um intervalo de quatro anos, sendo o primeiro e o segundo precedidos por um prefácio e o terceiro por dois. Esse último ensaio ainda é dividido em duas grandes seções, entrecortadas por uma espécie de recapitulação. Em função disso, a leitura percorre um caminho sinuoso e meândrico que contrasta com a precisa e sintética organização dos escritos freudianos anteriores.

Para Fuks (2014), mais do que uma simples desordem, o texto esconde um enigma a ser revelado mediante sua contraposição ao contexto sociopolítico em que foi escrito e seu papel dentro da história do próprio movimento psicanalítico. Nesse sentido, cabe lembrar que, apesar de ter sido publicado de forma integral apenas em 1939, Freud já havia elaborado um primeiro rascunho geral em 1934, quando enviou uma longa carta a seu amigo Arnold Zweig descrevendo as suas principais hipóteses. Nessa mensagem evidencia-se, também, a urgência do contexto histórico e o modo como a rápida ascensão do nazismo e a perseguição aos judeus acompanhava sua escrita.

O ponto de partida do meu trabalho é um assunto que lhe é familiar.
[...] Diante de novas perseguições, torno a me perguntar como foi que nasceu o judeu e qual é o motivo pelo qual ele atrai para si este ódio

inextinguível. Rapidamente encontrei uma fórmula. O judeu foi criado por Moisés (Freud & Zweig, 1974, p.99).

A imersão em um dos textos bíblicos mais importantes para o judaísmo acontece justamente quando Freud se vê em perigo em virtude da ascensão do nazismo, que representava uma ameaça não somente à sua existência física enquanto judeu, mas também um questionamento profundo sobre os fundamentos de sua própria identidade. Ao defender a ideia de que Moisés era um egípcio e, conseqüentemente, de que o povo judeu fora criado por alguém que a princípio a ele não pertencia, Freud buscava mostrar de forma precisa, e paradoxal, que é a própria condição de alteridade o que ocupa o cerne da identidade judaica. A inexorável outridade levava seu povo a encarnar diversas vezes o personagem de “estrangeiro” para outras culturas, tela sobre a qual se projetara o que mais temiam em si mesmas e que assim tornou os judeus muitas vezes alvo de ódio e violência. De forma mais ampla, Freud retomava suas teorizações iniciadas em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” (1921/2013) para reafirmar que “até para as mais definíveis, as mais identificáveis, as mais obstinadas identidades comunais (...) existem limites inerentes, que as impedem de ser totalmente incorporadas em uma, apenas uma, Identidade” (Said, 2004, p. 81).

Nitidamente, Freud rompia também com as formas tradicionais de leitura do texto bíblico, de acordo com as quais o êxodo dos judeus, sua libertação da escravidão no Egito, reproduziria uma dinâmica calcada na oposição entre e o exílio e a redenção; a diáspora²⁴ e o retorno à terra prometida (Friedländer, 1994). Moisés, nessas narrativas, é normalmente retratado como um herói que liberta seu povo e o conduz de volta a sua terra de direito, Canaã. Contudo, se o Moisés de Freud *criou* os judeus, então, ao menos do ponto de vista psicanalítico, não poderíamos falar propriamente de um retorno às origens, mas de uma saída em direção à alteridade. A história do povo Hebreu torna-se a história da nação Judaica justamente através do ato de partir (Caruth, 1996).

Cabe lembrar que Freud estava, também, partindo: em 1938, após a anexação da Áustria pelo III Reich, ele ruma, após muito relutar, à Inglaterra. Abalado pelo exílio forçado e pela deterioração de sua condição de saúde, Freud voltava a se preocupar com a questão da transmissão da disciplina que desenvolvera durante sua vida. Tal inquietação refletir-se-ia na escrita do terceiro ensaio de “O homem Moisés...”, quando se depreende uma investigação

²⁴ A diáspora judaica (em hebraico *galut*, que significa literalmente “exílio”) refere-se ao movimento histórico de dispersão dos judeus pelo mundo e à criação de comunidades judaicas fora do que hoje é conhecido como o Estado de Israel. A diáspora judaica foi consequência de duas grandes expulsões: a primeira se inicia no ano de 722 a.C., quando o Reino de Israel é destruído pelos Assírios, e a segunda data de 70 d. C. com a invasão dos Romanos.

sobre os modos pelos quais a tradição monoteísta teria sido transmitida, de geração em geração, desde a saída do Egito até a contemporaneidade. O olhar dirigido ao passado de seu povo é concomitante à sua preocupação com o futuro da psicanálise. Pode-se dizer, nesse sentido, que a apropriação de sua história, esta operação de duas mãos no decurso do tempo, foi necessária para que ele mesmo pudesse partir.

Freud estuda o texto bíblico da mesma forma como investiga os mecanismos inconscientes de seus casos clínicos (Lemérier, 1999). Atento às distorções (*entslellung*), aos processos de negação (*verneinung*) e desmentido (*verleugnung*) da sua verdade histórica (*historische wahrheit*), ele lê o texto como a escrita de um trauma herdeiro do mito da origem da cultura, que se atualiza no êxodo dos judeus e se repete indefinidamente pela história – inclusive na criação do cristianismo – para chegar até as perseguições aos judeus no século XX. “Na distorção de um texto, a situação lembra um assassinato. A dificuldade não está na execução do ato, e sim na eliminação de seus rastros” (Freud, 1939/2014, p. 76). Freud assume, assim, que o texto bíblico esconderia, através de uma distorção (*entslellung*), que os próprios judeus teriam se revoltado contra o tirânico líder e o assassinado. O ato teria sido reprimido, desmentido e sufocado, mas após duas gerações as características do Deus único de Moisés teriam sido deslocadas a um Deus Vulcânico chamado Yahweh e os feitos de Moisés teriam sido assimilados ao seu sacerdote correspondente, chamado pelo mesmo nome. Esse processo de distorção e deslocamento atualizaria, assim, o mito do assassinato do pai descrito 25 anos antes em “Totem e Tabu”.

Freud (1939/2014) chama a atenção ao fato de que entre o assassinato do primeiro Moisés e o retorno de suas características associadas a um segundo Moisés, haveria se passado um longo período durante o qual não é possível se achar qualquer traço da fé monoteísta. Para explicar esse intervalo enigmático, ele retoma a teoria do traumatismo com um exemplo:

Ocorre que um homem deixe aparentemente ileso o lugar em que sofreu um terrível acidente – por exemplo, uma colisão de trens. Porém no decorrer das semanas seguintes ele desenvolve uma série de graves sintomas psíquicos e motores que só podemos derivar de seu choque (...). Agora ele tem uma ‘neurose traumática’. O tempo que transcorreu entre o acidente e a primeira manifestação dos sintomas é chamado de ‘período de incubação’ (...). Apesar da diferença

fundamental dos dois casos, chamará nossa atenção a posteriori que entre os problemas da neurose traumática e do monoteísmo judaico exista no entanto uma correspondência em um ponto. A saber, na característica que se poderia chamar de latência (p. 104).

A latência explicaria tanto o período em que o sujeito simplesmente “esquece” o acidente de trem, quanto as duas gerações que viveram sem guardar qualquer relação com a religião mosaica. Para Caruth (1996), o ponto mais interessante nesta comparação diz respeito ao fato de que a experiência traumática, seja o acidente de trem ou o assassinato de Moisés, simplesmente não é vivida conscientemente. “Um homem deixa aparentemente ileso o lugar em que sofreu um terrível acidente”, diz Freud, como se o sujeito não tivesse a mínima ideia do que acabara de vivenciar. A dimensão histórica do trauma referir-se-ia justamente ao fato de que o sujeito – ou o povo – só tem acesso à experiência traumática nas suas repetições – nos “graves sintomas psíquicos e motores” ou no próprio retorno das características do Deus único e da figura de Moisés. Essas repetições, no entanto, se dão sempre em outro tempo e outro espaço; a experiência histórica só é acessível mediante sua própria distorção.

O caráter testemunhal do texto freudiano é evidente. Tudo se passa como se a escritura confusa e recursiva – permeada por prefácios, repetições e retomadas teóricas – fosse também um reflexo da própria condição pessoal e judaica do autor numa Europa ocupada pelos nazistas. Freud recorreu à imagem de uma bailarina que se equilibra na ponta dos pés para descrever a fragilidade e a beleza das construções teóricas que apresentava em “O homem Moisés...”, mas é perfeitamente possível estender a potência dessa metáfora para diversos outros elementos atravessados na escrita de seu último texto. A vulnerabilidade do giro da bailarina em torno de si mesma, movimento que é posto em risco pelo menor descuido, representa a posição de Freud no contexto do início da Segunda Guerra Mundial, se não a condição judaica na Europa, tentativa de integrar-se a sociedade dos “gentios” sem perder suas tradições. A sutileza e agilidade da ponta dos seus pés, única parte do corpo que toca o chão e que sustenta o peso de seu corpo inteiro, é o *topos* de inscrição entre o evento histórico – traumático – e a não identidade a si do sujeito inconsciente, que somente pode ser traduzido pela distorção da marca deixada e que doravante servirá como traço de sua transmissão.

Essa leitura dos textos freudianos “Totem e Tabu” e de “O homem Moisés e a religião monoteísta” torna possível assinalarmos alguns elementos para uma possível “teoria psicanalítica da história”. A partir do conceito de trauma, o passado deixa de ser algo

finalizado em si, um objeto bruto a ser “descoberto” e compreendido em sua totalidade, para se tornar uma substância viva que retorna e habita inadvertidamente o presente. Sua inscrição sempre apontará à insuficiência e à dimensão incompleta da verdade (Lacan, 1973-74/1992). Daí que a história seja, como bem indica Michel Plon (2015), um campo fadado ao equívoco.

Em sua leitura cruzada entre psicanálise e história, Michel de Certeau (2011) lembra que o passado se repete como uma virtualidade sem significado até que, conjugado ao presente, de forma análoga às associações livres de um paciente em análise, revela-se enquanto “verdade” – temporalidade do a posteriori. Essa conjugação se dá sempre, no entanto, fora do controle do sujeito, que vive a repetição do trauma sem poder prevê-la ou mesmo compreendê-la integralmente. A história como trauma significa que sua escrita não pode fazer referência exclusivamente a um acontecimento “factual da realidade” (o acidente de trem, o assassinato de Moisés), uma vez que ele não é propriamente vivido no momento presente. Não há outra referência para a história a não ser a sua própria inacessibilidade (Caruth, 1995). Nesse sentido, a metáfora da bailarina seria a dimensão traumática da história que Freud parece apenas roçar com a ponta de sua pena (Basualdo, 2016).

Outro aspecto importante a ser sublinhado é que o trauma não é apenas um obstáculo a ser superado para a escrita da história, ele é também o ponto-de-partida, o próprio impulso para a sua fundação. Se a história bíblica é escrita como a tentativa de elaboração do assassinato traumático de Moisés posterior ao êxodo, se o próprio texto sobre Moisés é escrito por Freud em decorrência de seu exílio traumático, pode-se dizer, então, que é da morte à escrita – do assassinato do Pai à edificação do Totem – que o trauma converte-se na própria condição da história (Rabinovitch, 2000).

Esses primeiros apontamentos para uma teoria psicanalítica da história podem ajudar-nos a retomar a discussão que desenvolvíamos há pouco sobre a operação subjetiva a partir da qual se torna possível *herdar* algo. Refletíamos se o desencontro entre o Pesquisador e seus avós, que determinou as questões iniciais desta pesquisa, não seria especialmente um reflexo de duas operações distintas, as quais demandariam, por sua vez, temporalidades distintas: a transmissão e a herança. Ora, se levarmos à radicalidade a ideia de que a história se desenvolve de acordo com a dinâmica do traumático, então podemos pensar que ambas as operações enfrentam empecilhos de natureza bastante semelhante. Se é o trauma, e não propriamente o sujeito, que determina o tempo da transmissão, possivelmente seja também o trauma que determine o tempo de *herdar*. Por essa lógica, talvez os vários anos durante os quais a *shoah* permaneceu um assunto relativamente estrangeiro ao Pesquisador tenham constituído uma espécie de período de latência – não apenas individual, mas possivelmente da

história de sua família – e que a escuta do testemunho de Halina Birembaum tenha funcionado como um gatilho que possibilitou a emergência de um conteúdo traumático até então desconhecido. Assim, os atos de transmitir e herdar, pela perspectiva da história como trauma, não seriam mais do que duas faces da mesma moeda. Inextricáveis. Como diria Caruth (1996), “a história, como o trauma, nunca é simplesmente própria de um indivíduo (...) a história é precisamente a maneira em que estamos implicados nos traumas uns dos outros” (p. 24).

Depois de abandonarem a casa que lhes servia de abrigo na cidade de Łuków, Izhak e o grupo que acompanhava partiram na direção oriental com a esperança de encontrar o exército soviético. Vagando pelas florestas do interior da Polônia, sobreviveram ao frio torturante do inverno cavando buracos na terra e se tapando com folhas, galhos e musgos. Para comer, ora assavam o que se encontrava disponível na natureza, ora adentravam pequenas vilas para trocar bugigangas por alimento. Em duas ocasiões, seu grupo foi descoberto e delatado às autoridades alemãs, fazendo com que muitos perdessem suas vidas. O avô do Pesquisador, pelo mais completo acaso, acabou sobrevivendo. Após esses dois “milagres”, como o próprio Izhak descreve a sorte que poupou a sua vida, o grupo finalmente encontra o exército soviético e passa a segui-lo, fazendo o caminho de volta.

Quando retornam a Łuków – não sabemos exatamente quanto tempo depois da partida –, Izhak e os companheiros remanescentes passam pela casa onde antes tiveram abrigo e encontram Stigelski, o polonês que os havia ajudado a se esconder. Ele fica bastante surpreso ao ver Izhak e pergunta, espantado: “*O quê? Vocês ainda estão vivos?*”. A princípio, o absurdo e falta de lógica da frase sugerem que não se trata de um real questionamento, mas de uma exclamação de assombro, como se com ela Stigelski quisesse apenas dizer: “Vocês estão vivos!”. Não obstante, algo nesta frase aparentemente sem sentido parece ter interrogado Izhak de forma tão pungente a ponto de permanecer viva por 50 anos, até o momento da gravação de seu testemunho, como uma “*pergunta sem resposta*”.

De acordo com Fuks (2010), o arrebatamento do acontecimento catastrófico pode efetivamente perturbar o sujeito a ponto de não poder mais distinguir se está vivo ou não. A impossibilidade de introjeção da situação traumática, nas palavras do autor, acarreta a formação de “falhas da relação com a realidade e da produção de sentido, em um não fluir do tempo, na fragilização da continuidade e da ipseidade, no não saber, por momentos, quem

sou, ou se estou vivo ou morto” (s. p.). A tranquilidade com a qual Izhak relembra esse momento durante a gravação de seu testemunho, entretanto, contrasta com a situação de completo desamparo e quase alucinação descrita por Fuks. O que permanece inexplicável para o avô do Pesquisador parece ser algo anterior, menos carnal e mais metafórico, por assim dizer. Quiçá, antes de responder a Stigelski se estava vivo ou não, o avô do Pesquisador tenha precisado entender o que realmente significaria estar vivo depois do que havia passado. O que significa permanecer em vida depois de se ter chegado tão perto da morte? O que significa continuar existindo quando só se pode creditar essa possibilidade ao puro acaso, a um “milagre”? Possivelmente sejam essas as perguntas com as quais Izhak se vê as voltas sem poder chegar a uma conclusão permanente.

Um dos aspectos do trauma que mais intrigou Freud foi a “literalidade” através da qual suas repetições se apresentam ao sujeito. Os pesadelos dos soldados que retornavam da guerra, por exemplo, repetiam-se de forma quase idêntica ao que haviam vivido no front de batalha e não produziam associações a partir da sua interpretação. Para Caruth (1995, p.5), este é o “núcleo enigmático” que diferencia o trauma das “neuroses tradicionais”. Ao contrário dessas, que se formam majoritariamente a partir de censuras, deslocamentos e simbolizações, o trauma é efeito do contato imediato com a realidade sem qualquer tipo de mediação por mecanismos psíquicos de defesa; os *flashbacks*, pesadelos e outras revivências do trauma não são produtos de um deslocamento do sentido da experiência insuportável, mas sintomas da própria história. A tarefa de uma análise, portanto, não seria “desvendar” o desejo inconsciente que o sujeito carrega consigo, mas entender o próprio sujeito como “sintoma” de uma experiência que nunca pôde assimilar completamente. O ponto crucial das formulações de Caruth é propor que o trauma não decorre de algo que não se sabe – que se recalcou ou se reprimiu –, mas de algo que se soube tão diretamente que se tornou incerto. O traumático é, para a autora, uma “crise da verdade”.

Essa proposta permite que se escape de algumas encruzilhadas teóricas e se compreenda o trauma sob outra perspectiva. Como já dito anteriormente, as elaborações freudianas oscilaram entre a importância dada ora ao fator interno, ora ao fator externo na constituição do traumatismo. O abandono da teoria da sedução, a partir do qual o trauma é integrado ao terreno das fantasias, e a posterior recuperação do “evento traumático” nas reflexões pós-Primeira Guerra exemplificam a dificuldade de Freud em estabelecer uma distinção clara entre o que seria relativo ao mundo interno e ao mundo externo. Segundo Caruth (1995), reduzir as causas do trauma à pré-disposição dos sujeitos acabaria por impedir

a discussão sobre as catástrofes que marcaram o século XX. Por outro lado, limitar o traumático à natureza desses eventos implicaria ignorar o fato de que cada sujeito reage de formas singulares diante deles. Uma saída para esse dilema, de acordo com a autora, é pensar o trauma como uma *unclaimed experience*, isto é, como uma experiência diante da qual se tem dificuldades em reconhecer-se como sujeito. Não se trata, portanto, de algo exclusivamente relacionado à história prévia do indivíduo ou à natureza do acontecimento vivido, mas, acima de tudo, à própria experiência que está sempre *por ser* compreendida, *por ser* assimilada, sem que nunca possa ser, contudo, completamente integrada ao psiquismo. A teoria de Caruth redimensiona a problemática do trauma: já não se trata mais de entender o que é o “encontro com a morte”, mas como esse encontro não cessa de acompanhar o sujeito na tentativa de fazer-se entender. O que é enigmático, em última análise, não é tanto a morte, mas a própria sobrevivência.

Enquanto faz o caminho de volta até Łuków, Izhak começa a imaginar como será a organização para voltar a uma vida normal. “O que pode fazer um judeu que retorna?”, ele se questiona. Voltar para casa? Retomar seu trabalho? Nesse contexto, a pergunta de Stigelski não possui resposta justamente porque expressa o enigma da sobrevivência e coloca em xeque a possibilidade de apenas “voltar”, “retomar”, “reaver”, como Izhak imaginava que aconteceria. Simplesmente não é possível mais continuar vivendo como antes. A partir de então, será necessário um reposicionamento subjetivo em torno de sua própria experiência.

Em “O homem Moisés e a religião monoteísta”, as hipóteses de Freud sobre a origem de Moisés apontam para o fato de que o povo judeu não saía do Egito para *retornar* à terra prometida. Se não há propriamente a *libertação* de um povo, mas o ato de sua *criação*, o êxodo e o posterior assassinato de Moisés podem significar apenas o marco simbólico e traumático de uma *partida* para um *outro* lugar. Pode-se dizer, por conseguinte, que nessa obra o trauma é um ato de uma partida em direção ao desconhecido (Caruth, 1996).

De forma análoga, se a pergunta “vocês ainda estão vivos?” não tem resposta, é justamente porque não há retorno possível ao que se era antes. Não há retorno à Łuków ou mesmo à Varsóvia, como tampouco há retorno à infância ou à família. Não se trata de uma questão meramente espacial. Será preciso, a partir desse momento, a invenção de um novo modo de viver. Essa sim é a tarefa que nunca chegará ao fim; essa é a pergunta para a qual nunca se terá resposta.

Fragmento X (Miriam)

— *Só fiquei com um tio, que além de cuidar da sua família, cuidava da minha avó e de mim, que fiquei órfã. Então ele comprou as principais coisas para nós e voltamos ao apartamento. E em 1945 eu ainda fui, quase 1946, eu ainda terminei um ano de estudos na Hungria. Nós íamos para a escola e, como eu falei, apenas para uma determinada turma nós éramos permitidos. Nessa turma em que eu entrei, já quase não havia crianças judias. Ou morreram, ou foram levadas, levadas do gueto, e foi muito, muito triste. A libertação também foi difícil. E também, no final de tudo, fiquei sozinha. Então, na Hungria, havia uma coisa, um lugar em que se fixavam notas de pessoas que procuravam parentes, alguém da família que chegava, se podia ajudar. E eu e meu tio íamos ver: “talvez meu pai tenha voltado”, “talvez meu irmão volte”, talvez o seu irmão com os filhos, que foram para Auschwitz, talvez alguém, no final das contas, possa ter voltado, para que não ficássemos tão... Era uma família _____, meu pai tinha oito irmãos, cada um com sua família, filhos, e pela família da minha mãe eram quatro irmãos, três eram casados, com filhos, talvez alguém tenha voltado, talvez não ficássemos tão sozinhos.*

Fragmento XI (Izhak)

— *Certa manhã, quando ainda dormíamos naquele lugar, ouvimos tiros, o que era sempre o principal sinal de que algo importante acontecia. Eu, como era sempre o primeiro a checar – sempre era o enviado, eu conseguia circular, estava sempre mais lá fora do que dentro – eu pulei e olhei. O Polonês nem sempre estava em casa, nem sempre podíamos fazer isso. Naquele momento ele não estava, não sabíamos onde ele poderia estar, mas mesmo assim pulei para verificar o que se passava. Na minha frente revelou-se um cenário de pessoas correndo, outras atirando e o gueto queimava. Entendi que era o fim. Desci e contei aos outros o que havia visto. A situação é assim e assim, e eu acho que é o fim do negócio. Depois que começam a incendiar o gueto, isso quer dizer que... Estão liquidando tudo. E como era tudo feito de madeira, não havia muitas dificuldades para o fogo se alastrar. E assim realmente aconteceu... Eles destruíram o gueto e nós estávamos dentro do bunker, com o bebê. O bebê, diferente dos adultos, não conseguia segurar o choro, poderíamos ser descobertos e então estaríamos certamente perdidos. Pensamos o que podíamos fazer e meu irmão de imediato disse que iria entregar o bebê a uma polonesa que conhecia, “já conversei com ela sobre isso e eu vou”. Ele saiu com o bebê para entregá-lo e nós esperamos, esperamos, esperamos... Mas ele não voltou. Entendemos que algo aconteceu. “Se ele não voltou, é um mau sinal. Pelo jeito pegaram-no”. Até hoje não sei o que aconteceu realmente. Não sei se ele conseguiu entregar o bebê, se pegaram ele na ida ou na volta... Tentamos descobrir após a guerra, mas não conseguimos qualquer indicação sobre ele ou o bebê...*

Fragmento XII (Miriam)

— *Quando chegamos a Nitzanim, vimos um deserto onde muitas pessoas nos esperavam. Não eram poucas, eram muitas! Quando eu desci do barco... Estávamos muito ansiosos, mas não era tão simples. Eu havia cortado as minhas mãos nas cordas quando desci do barco e elas ardiam muito em função do mar salgado. Em Nitzanim nos esperavam israelenses de todas as redondezas de _____, de _____, não sei exatamente. Jovens, jovens adultos que esperavam os imigrantes e os ajudavam a sair da água. Alguns até nadavam um pouco para ajudar aqueles que já haviam tomado muita água. Chegamos sem nada! Até mesmo sem os sapatos, que tivemos de tirar já que eram pesados e nos puxavam para baixo quando nadávamos. Sem nada, apenas a roupa do corpo. Eu cheguei à Nitzanim e... Fiquei bastante assustada: nunca havia visto nada parecido. Estava cercada de soldados grandes, alguns negros – nunca havia visto negros! Pessoas que seguravam rifles e se aproximavam de mim. Alguns dos imigrantes que conseguiram chegar antes dos ingleses foram colocados rapidamente em ônibus, levados a vilas próximas e divididos pelas casas. Mas quem chegou um pouco depois, como eu, foi pego pelos ingleses. Estávamos cercados pelos ingleses. Éramos muitos imigrantes, e já estavam conosco também muitos israelenses. Imigrantes e israelenses cercados pelos ingleses. Não deixaram nenhum de nós sair. Esses israelenses que vieram nos salvar – provavelmente já estavam organizados para isso – eles haviam recebido anteriormente instruções para queimar seus documentos e se passar por imigrantes. Passariam a ser também imigrantes: não falaria hebraico e se misturariam entre nós. Também estavam molhados, já que entraram no mar. Como os ingleses não conseguiram nos diferenciar, levaram-nos todos para o Chipre. Lá nos puseram em um campo especial, o Campo 55. E de lá não deixavam ninguém entrar ou sair, pois não sabiam quem era israelense e quem era imigrante. Nesse campo, no Chipre, os israelenses se organizaram para que cada um deles ficasse responsável por um imigrante. Os ingleses fizeram uma comissão de fiscalização, vieram em uma fila de doze oficiais fazer perguntas em inglês e hebraico para todos e, de acordo com as respostas, eles decidiam quem era israelense e quem era imigrante. E eles fizeram muitas perguntas, sobre ruas, cidades de Israel, sobre tudo. Começamos, então, a estudar no campo. Disseram-nos que isso aconteceria em uma semana, então durante aquele tempo todos deveriam estudar. Eu não sabia hebraico, nem escrever nem ler, não poderia decorar o nome de todas as ruas... Colocaram-me com um rapaz muito simpático e... – o tradutor me disse isso, porque eu não entendia nada que ele*

falava – disseram-me que o rapaz falaria por mim, que eu não deveria falar nada. Quando a comissão chegasse, cada um diria alguma coisa e eu não diria nada. Então veio a comissão e eles conseguiram acertar. Quase nenhum imigrante conseguiu passar. Não era brincadeira, eles sabiam quem era israelense e quem era imigrante! Não sei como tive tanta sorte – realmente até hoje não sei – mas esse rapaz que ficou comigo falou alguma coisa, e eu não entendia sequer uma palavra... Ele me levou ao barco que me traria a Israel. As pessoas que estavam comigo no Chipre e não conseguiram sair ficaram lá por um ano e meio. Recebi várias cartas deles... São os que estão hoje no Kibutz Dan. E eles ficaram um ano e meio no Chipre. Realmente, recebi um ano e meio de presente... Bom, viemos com o barco. Aquele rapaz era meu protetor e ele me trouxe, tudo deu certo e quando descemos aqui em Israel já nos esperava a agência de imigração. E eles então perguntaram a todas as crianças para onde estavam indo, o que gostariam de fazer, quais os seus planos para o futuro. Nessa agência – não sei como explicar isso, foi tudo coincidência – trabalhava um dos moradores do Kibutz Mizra, que se chamava Samuel Shachar, na época se chamava Samuel Schwartz... Quando eu desci do barco ele me perguntou para onde eu gostaria de ir e eu disse que tinha um irmão em Ma'anit e eu gostaria de encontrá-lo. Mas ele já não estava em Ma'anit. Ele havia ido ao Kibutz Yas'ur, que estava sendo construído, e, portanto, teria que ficar algum tempo em Na'aman. Ele estava em uma fábrica de Na'aman. Eu falei que gostaria de encontrar meu irmão, ele me respondeu que tudo daria certo e me levou com ele até o Kibutz Mizra. De lá ele logo ligou para meu irmão, que chegou rapidamente. Eu quis ir para Yas'ur, ficar junto dele e isso bastaria. Decidiram, no entanto, que seria mais fácil se eu ficasse onde estava, que assim iria estar acompanhada de jovens imigrantes de todos os cantos. Jovens do mesmo barco que me trouxe e de outros barcos também. E lá, em Merchavia, em Sarid e no Mizra eles estavam sendo recebidos. Então, do barco que cheguei, fomos divididos entre Merchavia, Sarid e Mizra, sendo que cada um recebeu mais ou menos 40 crianças e jovens. E... Decidimos que eu ficaria ali com os outros jovens por algum tempo, até que aprendesse hebraico, para depois ir para Yas'ur. Lá conheceria outras pessoas, os amigos do meu irmão, e seria tranquilo.

— Você se lembra disso como uma escolha difícil?

— *Sim, chorei sem parar. Olha, aqui eu estava em um Kibutz só com poloneses, ninguém sabia hebraico, os jovens que estavam aqui tampouco sabiam. Eu, húngara, estava sozinha, minha situação era muito difícil... Estávamos divididos em duas turmas, as aulas eram em ídiche ou polonês. Mas havia um professor que fez um projeto especial comigo e me ensinou por fora até que eu soubesse um pouco de hebraico para me juntar ao resto da turma.*

— Você trabalhou também?

— *Quiseram que eu trabalhasse no berçário e em outros lugares, mas sem falar a língua era impossível. Então trabalhei na horta. Trabalhei muito tempo lá. Era um trabalho difícil. Trabalhávamos cinco horas pela manhã e depois tínhamos quatro horas de estudo após o almoço.*

— As crianças do Kibutz fizeram contato com vocês?

— *Não, eles estavam em _____, como hoje, e nós estávamos em um lugar completamente diferente. Não havia contato algum entre nós. Sem festas, eventos, nada. Éramos 40 crianças refugiadas e toda nossa vida era de certa forma afastada do resto do Kibutz. Nós comíamos em horários especiais, toda a nossa rotina era diferente.*

— O que você pensa sobre isso hoje?

— *Olha... Nos disseram... Os moradores do Kibutz dizem hoje que também para eles era muito difícil. Havia um clima de austeridade. Anos muito difíceis. No Kibutz não havia muitas opções. Para eles também era difícil.*

— Eles quiseram saber o que havia acontecido com vocês?

— *Ninguém queria que contássemos qualquer coisa. Não eram próximos da gente. Não nos colocaram em quartos conjuntos. Nenhum tipo de contato.*

— Nenhuma família...

— *Não. Nada. Estávamos por nós mesmos. Crianças da diáspora.*

3 PALAVRAS ENTERRADAS VIVAS

O melhor modo para defender-se da invasão de memórias difíceis é impedir seu ingresso, estender um cordão sanitário ao longo do limite. É mais fácil vetar o ingresso a uma recordação do que dela se livrar depois de registrada.
(Primo Levi)

3.1 “*Nós esperamos, esperamos, esperamos...*”.

Logo que se inicia a construção do gueto de Varsóvia, Izhak e sua mãe fogem da capital e se juntam à família de seu irmão Shmuel em Łuków. O avô do Pesquisador seguia um lema: não entrar no gueto ou fazer qualquer coisa que pudesse identificá-lo como judeu. O polonês fluente, os olhos e os cabelos claros possibilitavam que ele permanecesse sem ser notado “*do lado ariano*”, como dizia. Quando guetos foram construídos em Łuków e outras cidades menores, Izhak novamente preferiu se arriscar e viver em uma espécie de porão construído abaixo da casa de sua cunhada. Estava nesse “bunker” quando os alemães queimaram o gueto, atirando em quem fugia. “*Eu era sempre o primeiro a checar*”, diz Izhak, “*eu era sempre o enviado*”. Ele era ainda uma criança, talvez demasiadamente infantil para um “enviado” de confiança, mas em compensação ágil e discreto para não chamar a atenção dos poloneses e alemães.

Enxergando o que acontecia do lado de fora, Izhak percebeu “*na mesma hora que era o fim*”. Ele e seus familiares não poderiam mais ficar em Łuków, pois qualquer judeu visto nas redondezas seria morto. Mais do que nunca, era preciso discrição e isso implicava que o bebê fosse deixado em algum lugar, conforme o próprio Shmuel, pai da criança, havia previsto. Ele deixaria o bebê para ser cuidado por uma família polonesa com a qual aparentemente fizera alguma combinação anterior.

Nós esperamos, esperamos, esperamos... Mas ele não voltou. Entendemos que algo aconteceu. “Se ele não voltou, é um mau sinal. Pelo jeito pegaram-no”. Até hoje não sei o que aconteceu realmente. Não sei se ele conseguiu entregar o bebê, se pegaram ele na ida ou na volta... Tentamos descobrir após a guerra, mas não conseguimos qualquer indicação sobre ele ou o bebê...

Os moradores do bunker acabaram abandonando seu esconderijo e passaram algum tempo vagando pelo interior da província, atravessando florestas e se escondendo em pequenos vilarejos. Vários sucumbiram durante esse período e aqueles que sobreviveram, já nos fins da guerra, ainda retornaram a Łuków. Neste retorno foram questionados pelo polonês Stigelski: “*O quê? Vocês ainda estão vivos?*”, pergunta que Izhak descreve como a “*primeira para a qual nunca teve resposta*”. Ao defini-la especificamente como a *primeira*, o avô do Pesquisador parece ter esquecido estas outras perguntas que ele havia se feito antes de deixar o bunker: “Estará meu irmão vivo? Estará minha sobrinha vivo?”, interrogações que permaneceram igualmente sem resposta, mesmo após a guerra.

Uma diferença capital entre tais perguntas talvez nos ajude a entender essa discrepância. Como referido anteriormente, “*vocês ainda estão vivos?*”, mais do que uma dúvida, é um enigma indecifrável sobre o significado da sobrevivência. Ele nunca será respondido integralmente, pois não há respostas absolutas. A pergunta sobre o paradeiro de Shmuel e seu bebê, por outro lado, tem uma simples e provável resposta: levando-se em conta as circunstâncias da guerra, a queima do gueto de Łuków, o modo como já se ouvia falar sobre o destino dos judeus poloneses, é bastante plausível supormos que o irmão de Izhak fora capturado e assassinado. Dificilmente poderíamos imaginar que ele tivera qualquer outra sorte. Se não há solução ao enigma da sobrevivência, para o desaparecimento de Shmuel a resposta é *quase* certa, e esse é precisamente o problema sobre o qual gostaria de tratar nas próximas páginas.

Dentre as diversas operações de negação trabalhadas por Freud, o desmentido é possivelmente uma das mais complexas. O termo original em alemão, *verleugnung*, recebeu diversos correspondentes no português. Desmentido (Cunha, 2014), recusa (Laplanche & Pontalis, 1967), renegação (Bourguignon, 1991), descrédito (Kupermann, 2015), desautorização (Figueiredo, 2003): mais do que apenas desacordo lexical, a pluralidade de traduções revela a dificuldade para se definir precisamente em uma palavra os diversos sentidos que o termo assumiu ao longo dos textos freudianos. De acordo com Hanns, autor do “Dicionário Comentado do Alemão de Freud” (1996), o verbo *verleugnen* sustenta uma ambiguidade entre verdade e mentira. É usado coloquialmente quando, por exemplo, alguém quer negar a própria presença e “*manda dizer que não está*” (p.303). Para manter a ênfase nessa contradição, optamos por utilizar o termo “desmentido”, visto que destaca, mais do que

estritamente uma negação, a ideia de que esse processo se dá em duas etapas: em um primeiro momento há a percepção de uma realidade para só depois ela ser rechaçada.

Antes de 1927, Freud ainda não havia enfatizado essa conotação. Nas primeiras vezes em que aparece em seus escritos, o termo *verleugnung* descreve coloquialmente “algo não muito correto, uma distorção que não chega a se configurar como mentira, mas que nega a verdade” (Hanns, 1996, p. 310). Nos textos “A perda de realidade na neurose e na psicose” (1924/1996) e “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (1925/1996), uma ideia mais próxima à “rejeição” ou “recusa” é vinculada à *verleugnung* para defini-la como uma defesa contra a castração típica da psicose (Martins, 2010). Apenas em 1927, Freud dá contornos mais claros ao associá-la à operação fetichista. No clássico texto sobre o assunto, Freud diz que a defesa contra a castração envolvida nesse processo é a suspensão de qualquer conflito, o que se realiza através do desmentido da castração e da substituição do pênis da mulher. Pode-se dizer, assim, que o desmentido é um “compromisso”:

Não é verdade que, depois que a criança fez sua observação da mulher, tenha conservado inalterada sua crença de que as mulheres possuem um falo. Reteve essa crença, mas a abandonou. No conflito entre o peso da percepção desagradável e a força de seu contradesejo, chegou-se a um compromisso, tal como só é possível sob o domínio das leis inconscientes (Freud, 1927/1996b, p. 156).

Se a neurose normalmente recalca o que é da ordem da fantasia, produzindo incerteza e desconhecimento sobre o objeto de desejo, o desmentido opera pela clivagem, por uma cisão entre crença e percepção que permite ao sujeito *saber e não-saber ao mesmo tempo*, sem, no entanto, haver qualquer tensão na contradição entre os termos. Cabe destacar que o gozo do fetichista não se dá apenas no uso de um objeto substituto ao pênis da mulher, mas sim na fabricação deste objeto (Safatle, 2010). Ele *sabe*, portanto, que o fetiche é um substituto, visto que o conhecimento de seu caráter artificial é justamente a condição do seu gozo. Mannoni (1973) propôs um modelo interessante para pensar essa diferença: se o recalque instaura a crença de que “não se sabe”, o desmentido pode ser resumido pela fórmula: “eu sei, mas mesmo assim...”.

A proposição de Mannoni encontra eco na célebre descrição de Adolf Eichmann feita por Hannah Arendt (1999). Julgado em Israel em 1961, o oficial nazista se defendeu afirmando que atuou exclusivamente de acordo com as ordens de seus superiores. Disse,

também, que sempre fora simpático aos judeus, lembrando que tinha uma cunhada judia e que havia até mesmo lido “O Estado Judeu²⁵”. Ficou claro para Arendt, ao longo do julgamento, que Eichmann não era um monstro sádico, como muitos tentavam caracterizá-lo na época, mas apenas um burocrata medíocre apertando os parafusos de uma máquina da morte. Um homem mediano que nunca conseguira ser bem sucedido em nenhuma área de sua vida e que viu na ascensão do nazismo uma possibilidade de reconhecimento profissional.

Ora, Eichmann nunca alegou que *não sabia* das consequências de suas ações. Ele chegou a repetir algumas vezes que discordava da Solução Final proposta por Hitler justamente por conhecer seu objetivo. Em Jerusalém, no entanto, foi incapaz de elaborar qualquer tipo de reflexão sobre o papel que ele mesmo havia desempenhado no genocídio dos judeus ao coordenar o sistema de transportes que os conduzia à morte. Como se estivesse tratando de um assunto corriqueiro, respondia às perguntas dos acusadores com chavões e frases-feitas:

Quando perguntaram a Eichmann como ele conseguia conciliar seus sentimentos pessoais sobre os judeus com o antissemitismo aberto e violento do Partido a que se filiara, ele respondeu com o provérbio: “nada é tão quente para se comer, como era ao se cozer” (Arendt, 1999, p. 51).

Eichmann não era um vilão do calibre de Iago, Macbeth ou Ricardo III, mas tampouco completamente desprovido de inteligência. Escutando suas respostas, Arendt certificava-se de que o oficial nazista era, sim, cognitivamente capaz de pensar, mas não o fazia por algum outro motivo, que aqui proponho pensar a partir do desmentido freudiano. Para Figueiredo (2003), a problemática do desmentido não reside no significado da percepção, mas na sua significância. Isto é, o sujeito consegue atribuir-lhe um sentido, mas não logra articulá-lo ou associá-lo a outras ideias e daí tirar consequências. Suas percepções perdem completamente o trânsito e a capacidade de metaforização. Desta feita, o que se explicitava com o julgamento em Jerusalém não era o *mal* no ápice de sua crueldade, mas em sua forma mais tosca e simplória; ou, como definiu Arendt, em sua própria banalidade. Articulando as duas ideias, podemos ouvir o que Eichmann nunca disse: “Eu sei, mas mesmo assim... agi como se não soubesse”.

²⁵ Obra fundamental da história do sionismo político moderno publicada por Theodor Herzl em 1896.

Alguns autores viram na associação da *verleugnung* ao fetichismo uma possibilidade para relacionar o termo diretamente à estruturação perversa, tal como o recalque e a forclusão estariam relacionados, respectivamente, às estruturas neurótica e psicótica (Dor, 1991, 2001; Aulagnier-Spairani, 2003; Roudinesco, 2008). Com o passar do tempo, podemos dizer que a referência ao desmentido como articulador da experiência perversa se manteve; por outro lado, e de forma gradual, a associação com o fetichismo foi dando lugar a outras possibilidades diagnósticas (Peixoto Junior, 1999). Um capítulo importante nesse processo é a contribuição de Lacan, especialmente em algumas passagens proferidas durante o seminário de 1959 e 1960 intitulado “Ética da Psicanálise” (1988). Referindo-se ao Marquês de Sade e suas famigeradas “perversidades”, ele diz:

Essa formidável elucubração de horrores, diante da qual se curvam não apenas os sentidos e as possibilidades humanas, mas a imaginação, não é estritamente nada em relação ao que se verá efetivamente em escala coletiva se explodir o grande, o real desencadeamento que nos ameaça. A única diferença que há entre as exorbitantes descrições de Sade e uma tal catástrofe é que na motivação desta não entrará nenhum motivo de prazer. Não são os perversos que a desencadearão, mas os burocratas, dos quais não interessa saber se serão bem ou mal intencionados. Ela será desencadeada por uma ordem, e isso se perpetrará segundo as regras, as engrenagens, os escalões, as vontades submetidas, abolidas, curvadas por uma tarefa que perde aqui seu sentido. Esta tarefa será a reabsorção de um insondável desejo restituído aqui à sua dimensão constante e última para o homem (p. 273).

Há pelo menos dois elementos nesse trecho que podem ter contribuído para as transformações citadas no uso do conceito de perversão. Em primeiro lugar, a ênfase dada por Lacan ao fato de que “a elucubração de horrores” sadiana é perversa apenas em nossa “imaginação” e que a verdadeira catástrofe, por outro lado, é real. Em segundo lugar, que essa grande catástrofe não será praticada por aqueles tomados como perversos com a intenção de obter prazer sexual ou de provocar o mal, mas pelos burocratas, com a única e simples intenção de permanecerem burocratas ou de se tornarem burocratas ainda mais exemplares. O grande perigo não estaria, por conseguinte, no atentado aos bons costumes “imaginários”. Ao

contrário: estaria oculto, bem disfarçado sob as vestes da obediência, da ordem e das vontades submetidas²⁶.

Do “sexual ao social”, como diz Peixoto Junior (1999). Se há uma imagem que pode resumir a transição da experiência perversa é a burocracia. Ela sintetiza a mudança do típico sujeito perverso, que antes era representado pelos fetichistas frequentadores de *sexclubs* ou por exibicionistas inconvenientes, para se apresentar “como funcionário padrão (...), por vezes cidadão modelo e dedicado pai de família” (Cunha, 2014, p.46). Não por coincidência, é assim que o próprio Eichmann se apresenta em seu julgamento: um bom funcionário, respeitoso com as hierarquias e atento ao cumprimento suas tarefas. Ele quis convencer os juízes de que a culpa não era dele, pois acreditava fielmente e ingenuamente nisso: estava apenas agindo para fazer um bom trabalho. Pessoalmente, até mesmo discordava dos superiores; para fins burocráticos, entretanto, devia seguir suas ordens.

Segundo Calligaris (1991), o fenômeno que leva pessoas como Adolf Eichmann a se submeterem a ordens que eles mesmos reconhecem como absurdas é uma “paixão pela instrumentalidade” (p. 111). Trata-se, na realidade, de uma saída fácil para o sofrimento banal da neurose, uma promessa de apaziguamento que implica que o sujeito simplesmente abdique de sua própria subjetividade para reduzir-se a um puro objeto de gozo do Outro. Como essa paixão de ser instrumento seria uma tendência espontânea do neurótico, ele é facilmente seduzido nos regimes totalitários, onde a técnica é alçada a um lugar de primazia. Entre sujeito, sociedade e Estado forma-se, assim, uma espécie de engrenagem perversa calcada na burocracia e no desmentido. Uma montagem que permite ao sujeito neurótico realizar a sua maior fantasia: atuar como perverso.

Em concordância com a lógica proposta por Calligaris, se perguntássemos a Eichmann como ele pôde gozar matando milhões de pessoas de forma tão monstruosa, ele provavelmente responderia: “o meu gozo não era matar pessoas, o meu gozo era ser um funcionário exemplar, e, eventualmente, para ser um funcionário exemplar, eu estava disposto a matar pessoas” (p. 114). Ou seja, na montagem perversa, o sujeito não está preocupado em produzir uma catástrofe, como tampouco lhe interessa impedi-la. Ele está seduzido a atuar única e exclusivamente em favor do gozo do Outro. Nesse jogo de alienação, fica a cargo da rígida disciplina estabelecer um limite claro entre o dever e o interesse pessoal. Assim, até se poderia esperar que Eichmann se permitisse algumas “boas ações” com judeus em sua vida

²⁶ Embora o seminário tenha sido proferido antes do julgamento de Eichmann, é impossível não relacionarmos esse trecho com as contribuições de Hannah Arendt. Como lembra Roudinesco (2010), Lacan nunca deixou de situar seu “retorno” à Freud sob o signo do que podemos chamar de um “pós-Auschwitz”.

íntima; isso apenas atuava como um reforço para evitar que o gozo “fruto do Genocídio reativasse um recalçamento que se tratava de contornar” (Calligaris, 1993, p. 70).

A montagem perversa não se limitava a organizar subjetivamente os funcionários do partido nazista ou mesmo o povo alemão, mas incluía também, em seu procedimento instrumental, as próprias vítimas. Calligaris (1991) retoma o exemplo de uma falsa estação de trem construída em Treblinka que continha até mesmo portas para toaletes e relógios de parede. Conquanto realmente aparentasse ser uma estação de trem, tudo o que havia ali sido construído era, obviamente, falso – apenas um cenário. Os nazistas utilizaram tal estratégia – fingir que está tudo *normal* – diversas vezes, pois assim evitavam que as vítimas se revoltassem ou tentassem fugir. Para Calligaris, isso nunca teria dado certo se as próprias vítimas não quisessem, elas mesmas, inconscientemente, acreditar nas falsas aparências.

O testemunho de Izhak traz alguns elementos para pensarmos esse processo:

Nós chegamos a um ponto em que se começava a ouvir sobre Treblinka, que não era longe de lá. Era ao norte, 90 ou 100 quilômetros de distância. E no final das contas... Ficava ao norte da cidade onde estávamos. As linhas do trem passavam por lá. E começaram a perceber que já estavam falando sobre isso e que pessoas estavam conseguindo fugir, pulando dos trens para contar. A maioria dos judeus não quis acreditar nisso. Não conseguiam acreditar que podia existir algo... “por que motivo?”. Ou não queriam...

É realmente delicado afirmar que a maioria “não quis saber”. Talvez os judeus até mesmo quisessem saber, mas precisassem *não-saber*. Izhak, como vemos, também não tem certeza sobre isso. De todo modo, como afirmam Schlachter e Beividas (2010) em seu estudo semiológico sobre as diferentes formas de negação na psicanálise, é difícil estabelecer as diferenças inconscientes entre “querer” e “precisar”. Talvez a potência da ideia de uma montagem perversa proposta por Calligaris seja justamente a de se encaixar pontualmente nessa zona cinzenta onde é difícil estabelecer com clareza o que está dentro e o que está fora dos limites de uma escolha deliberada e racional em situações de extrema delicadeza (Levi, 2016). Podemos pensar, assim, que as vítimas até sabiam, mas mesmo assim... Iam em direção à própria morte – “como os arroios que vão até o mar” (Levi, 1988, p. 131) –, pois estavam também *tomadas pela lógica instrumental* que ordena a lógica totalitária.

Cabe lembrar que a grande polêmica gerada pelo relato de Hannah Arendt sobre o julgamento de Eichmann diz respeito justamente à suposta “colaboração” dos *judenrats*, os conselhos formados pelos próprios judeus nas cidades ocupadas pelos nazistas. Esses “órgãos administrativos” eram geralmente formados pelas lideranças comunitárias locais e tinham como função mediar as relações entre os alemães e as comunidades judaicas. No fundo, essa organização seguia a mesma lógica de manter as aparências, levando os judeus a acreditar que tinham alguma margem de negociação durante a guerra. Lamentavelmente, os *judenrats* acabaram muitas vezes auxiliando os alemães a manter a ordem nos guetos, a compor listas para deportações e até mesmo encaminhar judeus aos campos de concentração e extermínio. Arendt argumentava que, se os judeus não tivessem “cooperado”, poderiam ter conseguido evitar algumas mortes.

O ponto mais interessante nessa polêmica – e que é muitas vezes esquecido ou mesmo omitido – é o fato de que os *judenrats* foram muito pouco discutidos durante o julgamento de Eichmann (Segev, 2000). Na realidade, quando comenta o assunto, Hannah Arendt toma como referência um livro que havia sido recém-publicado à época – “O Extermínio do Povo Judeu”, do historiador Raul Hilberg (1985) – e não o evento para o qual havia sido de fato enviada para cobrir. Os dados utilizados e as reflexões sobre os *judenrats* assemelham-se às descrições desse outro livro a tal ponto que seu autor acusou Arendt de plágio e passou a considerá-la como uma de suas principais antagonistas intelectuais (Popper, 2010). O que tornou o livro de Arendt polêmico não foi, portanto, apenas sua crítica às organizações judaicas da Europa, que teoricamente já haviam sido feitas. Outro fator importante quiçá tenha sido o fato de que ela nomeou esse fenômeno com uma expressão muito provocadora; uma expressão que buscava, ousadamente, borrar os limites morais que separavam tão claramente os papéis de perpetradores, cúmplices e vítimas. A “banalidade do mal”, subtítulo que Arendt deu ao seu livro, não se refere apenas ao horror que se torna cotidiano ou à violência que se disfarça em dados, tabelas e tarefas corriqueiras executadas por funcionários de uma máquina da morte; a banalidade do mal é também a lógica que levou as próprias lideranças judaicas na Europa a acreditar que sua melhor escolha era cumprir as ordens e seguir as normas ditadas pelos seus algozes.

A banalidade do mal, em Arendt, e a montagem perversa, em Calligaris, apresentam, cada uma a sua forma, maneiras de compreender como genocidas, cúmplices e vítimas podem constituir a catástrofe seguindo uma mesma lógica burocrática inconsciente. Calligaris entendeu o totalitarismo através da “paixão pela instrumentalidade”; Arendt descreveu a *shoah* como um “massacre administrativo” (p. 311): ambos pareciam nutrir também uma forte

descrença com relação a alguns ideais da modernidade, como a técnica e a própria racionalidade. A partir da leitura das duas teorias com as lentes do desmentido freudiano, podemos dizer que ambas se preocupam justamente com a ideia de que *saber* que uma ação é injusta ou imoral não irá necessariamente impedir um sujeito de realizá-la. Na controversa equação que levou “modernidade” e “razão” a resultar em “totalitarismo” e “genocídio”, essa particular forma de negação parece ter desempenhado um papel fundamental.

A atenção de Freud se volta novamente à questão do desmentido ao final de sua vida. Em “A divisão do Ego no Processo de Defesa” (1940[1938]/1996), ele afirma que a *verleugnung* é um mecanismo de defesa relacionado a um “trauma psíquico” (p.293) que, embora possa ser a própria castração, deve ser pensado para além de patologias ou estruturas específicas. Seu funcionamento permitiria, de forma geral, a conciliação entre aspectos inconscientes contraditórios, satisfazendo a demanda das pulsões e mantendo a “adequação à realidade”. Assim, o desmentido é desvinculado do fetichismo, mas mantém vários dos elementos discutidos no texto de 1927, como a questão do compromisso entre partes conflitantes da mente. O preço para a realização dessa operação, Freud alerta, é caro: “tudo tem de ser pago de uma maneira ou de outra, e esse sucesso é alcançado ao preço de uma fenda no ego, a qual nunca se cura, mas aumenta à medida que o tempo passa” (p. 293). A clivagem do Eu (*ichspaltung*), portanto, é o efeito imediato do desmentido; funciona enquanto uma defesa tal como a negação (*verneinug*) e o recalque (*verdrangnung*); e pode ser acompanhada *ou não* pela construção de um fetiche.

Em “O homem Moisés e a religião monoteísta” (1939/1996), o desmentido é descrito como a ferramenta que possibilita ao povo judeu escrever a história da saída do Egito sem mencionar o assassinato de Moisés, como se assim se tornasse possível a omissão ou distorção de um fragmento do texto bíblico. Segundo Fuks (2014), a *verleugnung* instala um novo dispositivo de interpretação na psicanálise ao indicar que houve uma tentativa de apagar as marcas de um fato, tal como um criminoso tenta apagar as pistas na cena do crime. “A dificuldade não está na execução do ato”, diz Freud (1939/1996, p. 68), “mas na eliminação de seus rastros”. Nesse sentido, o desmentido revela que documentos históricos – tal como o conteúdo psíquico inconsciente – apresentam distorções, desfigurações e lacunas que demandam do analista uma atitude não somente interpretativa, mas também de investigação e

construção²⁷ (Fuks, 2014). Freud lê o “Êxodo” como um detetive em busca de indícios para desvendar sua verdade histórica (*historische wahrheit*) e acha a mais óbvia de todas as pistas, a partir da qual poderia montar todo o quebra-cabeça restante: o próprio nome “Moisés” tem raiz etimológica egípcia. Assim, evidencia-se outra particularidade da clivagem operada pelo desmentido: ao mesmo tempo em que tenta camuflar e esconder a verdade, também a deixa completamente exposta e evidente.

O desmentido tem ainda outra relação profunda com o nazismo. A queima às pressas da documentação dos campos e dos próprios cadáveres outrora enterrados – ordenada pelos comandantes dos campos assim que se tornou iminente a derrota na Guerra – produziu um “efeito” de clivagem e tensão entre “saber” e “não-saber” especialmente danoso para os sobreviventes, que já não poderiam concluir de fato se, onde e quando seus parentes haviam morrido; ou, se eles haviam conseguido fugir e estariam em algum outro canto do continente (Kupferberg, 2009). Para Vidal-Naquet (1987), esse teria sido o maior crime levado a cabo pelos nazistas. Não a industrialização da morte, mas a tentativa de negá-la e esconder todos os seus vestígios, estratégia que acompanhou cada uma das etapas da Solução Final. A título de exemplo, era comum que os próprios SS se divertissem falando cinicamente aos prisioneiros de campos de concentração coisas do tipo:

“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. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês” (Levi, 2016, p. 7).

Com a queima dos cadáveres e das informações, restou aos sobreviventes a impossibilidade de saber realmente quem estava vivo, a qual Miriam e Izhak aludem diversas vezes em seus testemunhos. Sobre este assunto, também Ruth Klüger (2005) se pronuncia:

Onde não existe túmulo, o trabalho de luto nunca termina. Ou então fazemos como os animais e não pranteamos ninguém. Quando digo túmulo não me refiro a um local fixo em um cemitério, mas sim ao fato de saber que a morte ocorreu, que a pessoa querida morreu. Para a minha mãe, nunca houve um dia sequer em que ela soubesse com

²⁷ De acordo com Fuks (2014) e Rey-Flaud (2006), o desmentido alcança na segunda tópica a mesma importância que tinha o recalque na primeira.

certeza que ambos, o marido e o filho, *não* tivessem escapado do assassinato em massa (p. 87).

Nas histórias de Izhak e Klüger – tal como em tantas outras histórias de “desparecidos” em regimes totalitários – o que está em jogo parece ser justamente a dinâmica do desmentido. Já não se trata de sofrer porque um ente querido foi assassinado, mas porque não se pode nunca *ter certeza* de que foi exatamente isso que aconteceu. A especificidade do desmentido é, pois, a negação de algo que todos sabem que é “verdade”. Uma negação que permite a Izhak concluir conscientemente que não há motivos para supor que seu irmão está vivo, mas que não permite que o afeto inconsciente relacionado a essa representação seja também liberado. A clivagem entre percepção e crença, entre representação e afeto, reflete-se, neste caso, no desmentido da própria morte e na impossibilidade do luto.

Izhak nunca pôde realmente *saber* o que ocorrera com seu irmão, embora tudo *indicasse* que Shmuel havia sido capturado e assassinado. Poderíamos até levantar algumas hipóteses sobre *como* isso pode ter acontecido: considerando-se que a queima do gueto era uma operação que exigia uma grande equipe, provavelmente havia muitos soldados alemães nas ruas. Provavelmente a pressa com que seu irmão corria para salvar sua filha acabou por denunciá-lo.

No início deste capítulo, perguntávamo-nos por que Izhak não elencou entre “as perguntas irrespondíveis” da guerra a interrogação sobre o paradeiro de seu irmão e de sua sobrinha. Ora, não seria essa igualmente uma marca da cisão característica do desmentido? Se a clivagem permite que duas ideias opostas permaneçam na mente sem que haja contradição entre elas, não há, tampouco, um motivo para interrogar-se. Não há pergunta, pois não há um problema propriamente dito. Não falta resposta. Ela está lá, do outro lado. Lá sabemos que Shmuel morreu.

Pensado praticamente, a clivagem pode ter servido como um tipo de mecanismo de sobrevivência naquela situação. Dissociar, rechaçar, afastar as ideias dos afetos: para continuar fugindo, talvez tenha sido necessário “resolver o conflito” de maneira drástica. Afinal, alguns anos teriam que se passar até que a guerra terminasse e muitas outras preocupações tomariam a mente de Izhak enquanto isso. Como ele mesmo diz, não poderia parar de se preocupar a todo o momento em viver por mais um dia. Não é à toa que o avô do Pesquisador tenha registrado apenas posteriormente a primeira pergunta que “ficaria sem resposta”. Justamente quando voltavam, já atrás do exército russo, no momento em que a guerra estava prestes a terminar. Ele *sabia* disso e, portanto, pôde de fato *perguntar-se*.

Conforme se sabe desde 1927, a construção do fetiche se distingue da formação do sintoma neurótico, pois não produz um esquecimento completo do ponto de vista consciente, como acontece com o recalque. Diferencia-se também do delírio psicótico, visto que, ao contrário da forclusão, acontece tão-somente após um primeiro processo de simbolização. Para Safatle (2010), o mecanismo do desmentido consiste em permitir ao fetichista “colonizar” um objeto com a sua fantasia, com os traços que lhe possibilitam gozar *como se* aquele fosse o pênis da mulher; contradizendo, assim, suas características singulares e negando-lhe a mínima alteridade. Nesse sentido, o uso engenhoso da *verleugnung* pelos totalitarismos teria como resultado o próprio esvaziamento – ou colonização – da dimensão do político (Goldenberg, 2006), na medida em que aniquila qualquer diferença entre os indivíduos, enaltecendo e reproduzindo um modelo identitário que torna possível aos iguais “viver sem o outro” (Lebrun, 2008). Há também um componente regressivo na construção do fetiche, na medida em que atua como uma recusa à socialização do desejo e à polimorfia sexual imposta pela entrada na cultura (Katz, 2009). Sobre isso, comenta Safatle (2010):

A astúcia do fetichismo consistiria em apoiar-se na procura do que foi deixado para trás no processo de socialização do desejo, mas colonizando o passado com uma fantasia que nada mais é do que a perpetuação identitária do presente. Uma fantasia que projeta, para a infância, a imagem de uma in-diferença absoluta e ausência de alteridade (Safatle, 2010, p.134).

A partir da leitura de Safatle, parece haver uma relação importante entre o fetiche e as lembranças encobridoras (Freud, 1989/1996). Os dois dizem respeito à substituição de uma imagem do passado que é traumática (a mulher sem pênis, para o fetichista) ou fortemente investida libidinalmente por algum objeto ou outra imagem inócua metonimicamente associada (Safatle, 2010). Ambos possuem um caráter evidentemente artificial, seja por sua inadequação ao resto do cenário ou pelas cores excessivamente vibrantes, e também visam evitar um confronto com um saber ou desejo que pode colocar em xeque a posição do sujeito. Quer a entendamos como um fetiche ou como uma lembrança encobridora, a colonização do passado é, igualmente, uma questão de poder. Afinal, como diria George Orwell (1949), quem tem controle sobre o passado, controla também o presente e o futuro. No seu livro 1984, o autor ilustra essa máxima com a descrição de um estado totalitário distópico que desmente o

seu passado sempre que é preciso declarar guerra a um país diferente. Pode-se pensar, a partir daí, a presença de um componente “encobridor” na constituição de mitos nacionais que muitas vezes é incentivada em ditaduras e regimes fascistas e até mesmo em algumas democracias atuais.

Um exemplo recente de manipulações de informações históricas que toca especificamente à questão da *shoah* teve lugar em Outubro de 2015, quando o conflito entre palestinos e israelenses se intensificava e Benjamin Netanyahu, então primeiro-ministro israelense, afirmou que a Solução Final não havia sido uma ideia original de Hitler, mas sim uma sugestão do Grão Mufti de Jerusalém, Haj Amin al-Husseini (Beaumont, 2015). Hitler, de acordo com o premiê, teria planejado “apenas” expulsar os judeus; já a ideia de exterminá-los teria vindo de um palestino. Outro exemplo recente é a tramitação de uma lei, na Polônia, que tornaria crime sujeito a prisão de três anos a afirmação de que os campos de concentração e extermínio eram “poloneses” (Oderet, 2016). O primeiro caso logo foi esclarecido pela mídia e pelas próprias autoridades alemãs (Chappell, 2015), ficando evidente que se tratava de uma estratégia para incitar o ódio e justificar ainda mais fortemente a ocupação israelense de territórios palestinos. Já no segundo caso, não se trata de uma manipulação histórica *stricto sensu* porque efetivamente os campos de extermínio não foram poloneses. Sem embargo, como aponta Blatman (2016), esse tipo de lei teria como efeito reprimir as investigações ainda em curso sobre o papel dos poloneses nas perseguições aos judeus e, mais especificamente, na sua colaboração com as autoridades nazistas.

À parte das polêmicas institucionais e diplomáticas, algumas questões permanecem em aberto do ponto de vista psicanalítico: Poderíamos entender a representação de traumas históricos como uma superfície colonizável por nossas fantasias e “interesses” do presente? Quais os efeitos subjetivos e políticos desse “encobrimento”? Ampliando o escopo de análise, convém até mesmo indagar: o que impediria que o Totem freudiano, sob o ponto de vista da representação memorial do parricídio, se tornasse com o passar do tempo uma espécie de fetiche da horda primeva?

Tais questões se desdobram de maneira bastante importante quando pensamos sobre os mais famosos “locais de recordação” da *shoah*, os campos de concentração e extermínio transformados em memoriais. O símbolo mais contundente dessa passagem é o Museu de Auschwitz-Birkenau. Sua documentação, que iniciou assim que os campos foram libertados pelas tropas Aliadas – por meio de registros fotográficos e relatórios escritos das instalações – culminou na construção de um sítio histórico popular que, apenas em 2014, recebeu um

milhão e meio de visitantes, 200 mil pessoas a mais do que a estimativa de pessoas que lá perderam suas vidas entre 1940 e 1945. Para conter a formação de enormes filas, a organização do museu já disponibiliza o agendamento de visitas e até mesmo um tour “virtual” pelos campos, que pode ser realizado pela internet.

A conversão de máquinas de barbárie em documentos de cultura não deixa de evocar impressões sinistras, estranhamentos que indicam a familiaridade que, a rigor, sempre existiu entre essas duas dimensões. Em casos como esses, materializam-se os paradoxos da “preservação da memória” e da colonização do passado pelo presente. Para Aleida Assmann (2011), os locais de recordação, de forma geral,

Estão sujeitos a um paradoxo profundo: a conservação desses locais em favor da autenticidade significa inegavelmente uma perda de autenticidade. Enquanto se preserva o local, também não se pode evitar ocultá-lo e substituí-lo. Apenas uma pequena parte do acervo pode ser preservada como representativa, e também nesse tipo de prédio é preciso reformar e substituir as partes em ruínas. Com o tempo, a autenticidade se retrairá, passará dos elementos remanescentes ao “aqui” da localidade. (p. 354).

Já para Klüger, que reflete sobre esse tema em suas memórias, não se encontra nada nesses lugares a não ser o que cada um já traz consigo em sua própria bagagem. A visita de um jovem turista desavisado, portanto, é completamente diferente da visita de um descendente de alguém que lá viveu ou mesmo de um próprio sobrevivente. Klüger destaca também que há uma tentativa por parte dos museus em reforçar a capacidade memorativa do local para atingir aqueles que conhecem a história da *shoah* apenas superficialmente. Esforço que ela mesma parece considerar apelativo:

Visitei Dachau uma vez, pois alguns amigos americanos quiseram ir lá. Tudo estava limpo e arrumado, e era preciso ter mais fantasia do que a maioria das pessoas tem para poder imaginar o que havia acontecido lá 40 anos atrás. Pedras, madeira, barracões, a praça de operações. A madeira cheirava a frescor e resina, sobre a praça de operações passava um vento atizador e os barracões eram quase convidativos. O que pode passar pela cabeça de alguém? Pensa-se antes em colônia de férias do que na vida sendo torturada. (p. 77)

Klüger diz que é preciso fantasiar para desfazer os “esforços” do museu em “preservar” a memória, mas que fantasias são essas? Não seriam também modos de colonizar o passado? Assmann (2011) afirma que as desfigurações dos locais memorialísticos se chocam com as memórias dos sobreviventes e agem como lembranças encobridoras. Ainda que faça uma alusão clara à psicanálise nesse ponto, a historiadora não parece ser muito freudiana. Como já discutido, o objetivo da lembrança encobridora, assim como o do fetiche, é justamente o contrário: conciliar, apaziguar, evitar conflito, mas não se vê nada semelhante no testemunho de Klüger.

O filósofo francês Didi-Hubermann (2013), durante sua visita pelo museu de Auschwitz, também teve a atenção fisgada pelos paradoxos da memória e buscou retratá-los por meio de fotografias onde se justapõem os elementos do passado e do presente. As placas que indicam aos turistas que é proibido comer e beber nas instalações, por exemplo, evocam em suas fotos o passado de desnutrição e miséria dos presos que lá passaram anos de suas vidas. Os fios reluzentes de arames metálicos que delimitam o caminho dos visitantes acompanham os fios foscos e já enferrujados que outrora conduziam os presos à morte. O Paredão de execuções (*erschliessungswand*) – originalmente pintado de preto e forjado em placas de cimento, areia e madeira para evitar o ricocheteio de balas – foi reconstruído por meio de um aglomerado de fibras cinzentas embebidas numa argamassa de gesso, modificação que não havia sido explicada ou descrita em nenhum aviso e que evocaria em Didi-Hubermann a “sensação dolorosa (...) de que as paredes de Auschwitz nem sempre dizem a verdade” (p. 108).

A discussão sobre a colonização do passado parece invariavelmente levar a outras questões mais amplas: é possível separar claramente os acontecimentos factuais do modo como são percebidos, representados, memorializados, arquivados? Podemos falar em uma verdade do passado a ser preservada e protegida? Qual seria essa “verdade do passado”? Ao menos do ponto de vista da psicanálise, não há soluções fáceis. Sabemos, afinal, desde a carta de Freud dirigida a Fliess em 1986(/1996), que a memória sempre está em transmigração, que os traços (*spur*) mnêmicos e os signos (*zeichen*) estão continuamente sofrendo retranscrições (*umschriften*) entre os diversos níveis que separam as percepções (*wahrnehmung*) mais “superficiais” do registro pré-consciente (*vorbewusstsein*). No limite, como diria Seligmann-Silva (2015), não seria apropriado afirmar que o aparelho psíquico *representa* a realidade, visto que na verdade ele *cria*, através dessas transcrições, novas versões dessa realidade e, portanto, também do que chamamos de passado. Uma exceção a essa regra poderia ser a

memória traumática e suas repetições literais, que ainda assim representam um desafio à historiografia justamente porque se situam em um limiar de irrepresentabilidade. O traumático não apenas escapa das tentativas de verificação histórica, como também produz uma crise no conceito de “verdade” (Caruth, 1995).

Essas colocações deixam-nos diante de um paradoxo. Se recursarmos definitivamente a ideia de uma “verdade sobre o passado”, como poderíamos responder às teorias negacionistas das grandes catástrofes sem recorrer a uma suposta “realidade dos fatos”? Como poderíamos contra-argumentar a lei polonesa ou a fala de Netanyahu sem recorrermos às supostas verdades historiográficas? Para LaCapra (2014), historiador estadunidense interessado no diálogo com a psicanálise, esse paradoxo assinala a importância de pensarmos a condição ética da historiografia; que, em termos psicanalíticos, o autor define como a relação transferencial que se estabelece entre o historiador e seu objeto de estudo. Nesse sentido, é apenas considerando os diferentes lugares de onde se estuda e se é estudado, bem como as dinâmicas projetivas e as implicações políticas intrínsecas a esse processo, que se torna realmente possível conhecer “algum” passado.

Se aceitarmos que a relação com o passado é mediada pela “transferência”, como quer LaCapra, então devemos refletir sobre as tentativas de memorialização da *shoah* considerando os aspectos “inconscientes” que lhe são próprios. Esses elementos reverberariam o que cada sociedade, em diferentes épocas, precisa, quer ou consegue lembrar; e o que, por outro lado, ela precisa, quer ou consegue esquecer. De forma análoga, o recalçamento ou o desmentido agem sobre conteúdos que precisam/devem ser evitados para a própria estruturação do sujeito, modulando sua intensidade ao longo da vida. Se tratamos, no domínio da cultura, de políticas de memória, disputas hermenêuticas e ideológicas entre diferentes estratos sociais sobre o valor e o uso do que é recordado e esquecido, é preciso frisar que as lembranças encobridoras são também produto de um tipo de disputa muito parecido entre forças e demandas inconscientes. Consequentemente, se quisermos entender como os *locais de memória*, mais do que apenas *telas brancas*, são também formações inconscientes permeadas da ambivalência entre recordação, negação e olvido, devemos garantir-lhes a mesma condição de enigma da qual gozam os sonhos, os sintomas, os chistes e os atos falhos na clínica psicanalítica.

Considerando essas circunstâncias – notadamente a proposta de que não há um “passado real”, mas um passado a ser construído em uma relação de transferência –, como poderíamos pensar os processos “colonização”, “fetichização” ou “encobrimento”? Não seria o desmentido uma operação de construção, além de desfiguração? Pode-se dizer que o desmentido produz um efeito subjetivo singular entre as diferentes operações inconscientes?

Quais as suas especificidade clínicas e políticas? De que maneira pode-se distingui-las nas tentativas de memorialização e arquivamento de situações traumáticas, como, por exemplo, as gravações de Izhak e Miriam?

Pelos limites desta apresentação, não nos parece imperativo chegar a uma conclusão definitiva sobre a relação entre o desmentido e a perversão, mas ainda assim convém tomarmos alguns cuidados. Quando pensamos a psicanálise pela perspectiva de uma teoria da cultura, diagnósticos – sejam estruturais ou nosológicos – são mais do que apenas hipóteses, e podem levar a generalizações precipitadas e imprecisões teóricas. Nesse contexto o terreno da perversão é especialmente complicado, uma vez que se encontra a meio caminho entre a psicopatologia e a moralidade.

Retomando a discussão de Hannah Arendt (1999), entendemos que quando a autora questiona os fundamentos do Julgamento de Eichmann, há justamente uma desconfiança em relação ao lugar de “perversidade” onde se pretendia alocar o réu. Mais do que um sujeito perverso, podemos pensar com ela, trata-se de uma lógica que admite a banalização da morte e da violência. Reduzi-la a um único indivíduo é uma tentativa de negar a complexidade do crime que se busca julgar. Ou também, como afirma Felman (2014), uma tentativa de encaixar um trauma coletivo nos limites estreitos da linguagem jurídica e arriscar-se a elaborá-lo à custa de um único culpado.

A proposta de uma montagem perversa também contraria a ideia de que o regime nazista foi composto por indivíduos perversos para se centrar na perspectiva de uma “sedução totalitária” que convoca “indivíduos neuróticos” a se encaixarem em uma engrenagem social – essa, sim, perversa. Para Calligaris, a perversão é, portanto, “essencialmente uma patologia social e não sexual” (p. 107). Se atualmente essa distinção pode parecer trivial, é importante lembrarmos a proliferação de teorias psicologizantes do fenômeno totalitário que ganharam espaço no contexto do pós-guerra. Roudinesco (2010) indica, por exemplo, uma série de “catálogos clínicos” inspirados pela psiquiatria e pela psicanálise onde se descreviam as práticas sexuais dos oficiais nazistas de alto escalão na tentativa enquadrá-los como “perversos”, “desviantes”, “obscenos”. Nessas bizarras listas, Hitler era descrito como um “coprófago acometido por taras mentais” (p. 155) e Eichmann como um sujeito estuprador que, aos dez anos, havia fabricado uma máquina de torturar outras crianças. De acordo com a

autora, esses estudos, além de serem contraproducentes no sentido da discussão da teoria freudiana sobre a perversão, acabaram se mostrando inverídicos.

Tendo em vista tais circunstâncias, pode-se dizer que o deslocamento do “sexual ao social” foi crucial para que os estudos com bases psicanalíticas pudessem se debruçar sobre fenômenos complexos como o nazismo sem se limitarem a analisá-los sob o prisma das individualidades (Peixoto-Junior, 1999). Assim como a “montagem perversa” de Calligaris, essa transição propiciou o surgimento de diversas outras ideias e conceitos, como os laços sociais perversos (Roudinesco, 2008), produção de subjetividades perversas (Lebrun, 2008) e a perversão social (Szpacenkopf, 2011).

Em contrapartida, há quem afirme que o deslocamento da perversão do campo da sexualidade para o campo dos fenômenos socioculturais não liberou a categoria de sua marca de origem, a condenação moral. Segundo Cunha (2016), recorreremos ao conceito de perversão hoje em dia do mesmo modo como fazíamos antigamente, isto é, quando vemos ameaçadas nossas definições sobre o que pode ser considerado humano. Se até a metade do século XX, a imagem do não-humano estava associada às formas sexuais minoritárias, na segunda metade ela se reservou aos grandes monstros da época, os nazistas. Nesse sentido, o que está em jogo em ambos os casos seria menos uma categoria rigorosamente clínica e mais uma questão sobre os ideais de homem e os limites do que podemos identificar como traços de humanidade²⁸.

Colocadas as suas críticas, Cunha (2014) sugere uma desvinculação radical da *verleugnung* em relação ao diagnóstico de perversão, seja ele entendido pela via fetichista ou pela alienação subjetiva que possibilita a redução do outro a mero objeto de gozo. O autor sugere que se explorem outras formas de configuração do desmentido, inclusive enquanto “um mecanismo psíquico necessário a certas formas presentes de resistência a modos de organização e regulação social” (p. 47). Assim, para a presente pesquisa, poderíamos pensar que o desmentido é tanto um mecanismo que possibilita um amontoado de burocratas organizarem um genocídio, quanto uma operação subjetiva necessária para as vítimas lidarem com seus efeitos traumáticos. Aquém de qualquer diagnóstico, nesses casos, a *verleugnung* é pensada como uma relação bastante particular com a verdade, através da qual *saber e não-saber* permanecem ambos válidos, de modo que o conteúdo desmentido, diferentemente do

²⁸ Ao fim da Segunda Guerra Mundial foi instituída a categoria “crimes contra a humanidade”, pelos quais foram sentenciados os líderes nazistas no julgamento de Nuremberg. Sem entrar no mérito jurídico da discussão, vale destacar que esse termo carrega consigo, talvez inadvertidamente, a ideia de que o responsável por esse tipo de crime só poderia cometê-lo estando apartado da humanidade. Afinal, como um humano poderia cometer um crime contra a sua própria humanidade? Talvez por isso Lanzmann (1995) tenha insistido tão enfaticamente que a *shoah* não foi um crime contra a humanidade, mas sim um crime *da* humanidade.

recalcado, não emerge através da interpretação, mas da investigação dos traços deixados pela tentativa de sua eliminação. Desta feita, o desmentido também habitaria as diferentes formas de nos relacionarmos com o passado catastrófico – seja na construção dos locais de recordação, nas políticas de memória, ou acompanhando a própria dinâmica do ato testemunhal – sem conferir a essas produções um caráter necessariamente perverso. Para concluir, a *verleugnung* pode ser entendida também como parte da metodologia desta pesquisa, visto que é justamente através da *investigação* dos não-ditos de Izhak e Miriam – do que não é possível se imaginar, de perguntas que nunca foram feitas – que ela se constituiu.

3.2 “Crianças da diáspora”

O húngaro Sandór Ferenczi foi um dos mais íntimos colaboradores de Freud e um de seus discípulos de maior confiança. Após décadas de cooperação intelectual e afetiva, os dois psicanalistas afastaram-se definitivamente em um dos rompimentos mais bruscos da história do movimento psicanalítico. Os laços entre eles nunca foram reatados, pois Ferenczi veio a falecer poucos anos depois em decorrência de uma repentina crise respiratória.

A contenda entre os pensadores teve como pivô as hipóteses sobre a natureza do traumatismo, que ganhavam nuances divergentes na teoria de cada um. Freud, como sabemos, esteve fortemente preocupado com desenvolvimentos metapsicológicos e centralizou suas teorizações em torno de conceitos mais “abstratos” como a angústia do complexo de castração, as teorias sexuais infantis e as diferentes formações do inconsciente. Já Ferenczi, conhecido por ter feito da experiência clínica seu grande alicerce teórico, estabeleceu como elemento central de suas reflexões os aprendizados adquiridos no tratamento de seus próprios pacientes (Knobloch, 1998). A teoria ferencziana do trauma é complexa e envolve uma série de outros conceitos fundamentais como a clivagem narcísica, a introjeção, a identificação com o agressor e uma releitura particular do desmentido freudiano.

Costuma-se distinguir duas perspectivas sobre o trauma na obra de Ferenczi. Em um momento inicial, o traumático é entendido como uma característica da própria estruturação do sujeito. O desmame, a aprendizagem das normas de higiene e a distinção anatômica entre os sexos seriam exemplos de um tipo de trauma essencial e positivo, na medida em que possibilita os rearranjos necessários para a fundação do sujeito psíquico (Ferenczi, 1924/1993).

A partir da publicação do ensaio “Análises de crianças com adultos” (1931/1993), o psicanalista passa a se interessar pelo aspecto patogênico do trauma, analisando o conceito a

partir de sua dimensão negativa e desestruturante. No Ferenczi tardio, como habitualmente são designados seus trabalhos escritos a datar de 1930, o trauma é definido como o resultado de duas fases. De início há o choque, um acontecimento extraordinário que age de forma esmagadora sobre o sujeito sem que ele tenha condições de se mobilizar para reagir. “O choque é equivalente à aniquilação do sentimento de si, da capacidade de resistir, agir e pensar com vistas à defesa do Si mesmo” (Ferenczi, 1934/1992, p. 109). A descrição desse choque não é completamente estranha aos desenvolvimentos freudianos de “Além do Princípio do Prazer”, de modo que a diferença fundamental entre as duas teorias reside no que acontece em seguida. Para Freud, o segundo tempo consiste em um acontecimento que ativa a posteriori o efeito traumático do primeiro. Para Ferenczi, por outro lado, o segundo tempo é aquele que irá determinar se o choque será traumático ou não. Neste caso, haveria ainda a possibilidade de o sujeito ser socorrido depois do choque, situação que é ilustrada com o exemplo de uma criança confusa e desorientada que corre em busca de alguém que possa ajudá-la a situar simbolicamente aquilo que acabara de viver. É então que pode ocorrer o desmentido, a negação explícita da situação experienciada pela criança. Essa negação pode ser expressa a partir da incompreensão, da punição, de um “silêncio de morte” (p.111) ou de enunciados que deixam subentendida a expectativa de que a criança consiga lidar por ela mesma com o choque. “Não foi nada” e “isso não aconteceu” seriam afirmações denegativas que colocariam em xeque não apenas a veracidade do evento, mas os próprios sentimentos da criança. O desmentido, desacreditado ou desautorizado nessas situações – e daí advém seu caráter patógeno – é a própria condição de sujeito. “O pior é realmente o desmentido, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento (...) é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico” (Ferenczi, 1931/1992, p. 79).

Podemos dizer que o traumático, para Ferenczi, não deriva apenas de um acontecimento aterrorizante, mas também dos desencontros que vive o sujeito quando busca no outro um amparo simbólico para compreendê-lo. Em um texto polêmico²⁹ chamado “Confusão de Línguas entre os Adultos e a Criança” (1933/1992), ele explora os desencontros entre gerações afirmando o seguinte:

Um adulto e uma criança se amam; a criança tem fantasias lúdicas, como desempenhar um papel maternal em relação ao adulto. O jogo

²⁹ Conforme lembra Endo (2005), Ferenczi propôs a leitura de uma versão preliminar desse texto no congresso da Associação Psicanalítica Internacional realizado em Wiesbaden em 1932, mas tentaram impedi-lo Max Eitington e Abraham Arden Bill, psicanalistas filiados à IPA e próximos a Freud. Posteriormente, o próprio Freud tentou dissuadi-lo da publicação e Ernest Jones recusou-se a publicá-lo no *International Journal of Psychoanalysis* (IJP).

pode assumir uma forma erótica, mas conserva-se, porém, sempre no nível da ternura. Não é o que passa com os adultos se tiverem tendências psicopatológicas (...). Confundem as brincadeiras infantis com os desejos de uma pessoa que atingiu a maturidade sexual e deixa-se arrastar para a prática de atos sexuais sem pensar nas consequências (pp. 101-102).

Deixando de lado, por ora, a questão do que seriam as “tendências psicopatológicas” de alguns adultos e as especificidades da retomada da teoria da sedução, proponho que nos concentremos no que Ferenczi designa como “confusão de línguas”. Com essa proposição, o psicanalista húngaro enfatiza que há uma espécie de assimetria na linguagem entre os mundos da criança e do adulto, como se idiomas completamente distintos fossem falados em cada um deles. Os adultos, em sua onipotência narcísica, fariam a *língua da paixão*; enquanto as crianças, habitantes da terra das ilusões de onipotência lúdica infantil, fariam a *língua da ternura*. Eles seriam, assim, “estrangeiros entre si” (Osimo & Kupperman, 2012, p. 331).

Retomando os dois tempos do traumatismo, poderíamos dizer que o desencontro entre as crianças e os adultos se dá justamente pela incapacidade de se comunicarem, pois, vindos de mundos completamente distintos, não poderiam evitar uma espécie de ruído, uma incompreensão semântica muito propensa ao processo de desmentido. “O que escapa precisamente aos pais é o que para as crianças é o óbvio; e o que as crianças não percebem é claro como o dia para os pais” (Ferenczi, 1928/1992a, p.8).

Quando finalmente chega às terras da Palestina, a avó do Pesquisador também passa por certa confusão entre idiomas. Isso se dá antes de 1948, quando o Estado de Israel ainda não existia oficialmente e o respectivo território era administrado por um mandato britânico. Durante esse período, a Inglaterra conduzia um jogo diplomático ambíguo entre os anseios nacionalistas dos judeus e dos palestinos, do qual fez parte a limitação de vistos para a imigração dos primeiros³⁰. Mesmo durante o final da Segunda Guerra, quando já se sabia do extermínio dos judeus, essas limitações se mantiveram. Em resposta, as diversas organizações

³⁰ Referência à política conhecida como “Livro Branco de 1939”, que determinava o futuro imediato do Mandato Britânico da Palestina até que se tornasse efetiva a sua independência. Entre outros pontos, definia que a imigração judaica para a Palestina ficaria limitada a um máximo global de 75.000 pessoas nos cinco anos seguintes, de modo a que a população judia atingisse um terço da população total. Depois do período de cinco anos, não se permitiria mais imigração judia a menos que os árabes da Palestina estivessem dispostos a aceitá-lo.

sionistas do *yishuv*³¹ preparavam imigrações clandestinas. Além de motivos humanitários, evidentemente havia o interesse de que a população judaica do território crescesse, pois já se avistava no horizonte a real possibilidade da criação de um Estado Judeu.

Nesse contexto – onde se falava hebraico, inglês e árabe, mas não húngaro – era comum que os barcos evitassem atracar em portos para despistar a vigilância inglesa. No entanto, mesmo seguindo essa indicação, a operação que trazia Miriam acabou interceptada. Os passageiros que haviam conseguido saltar do barco e nadar rapidamente se esquivaram, mas a avó do Pesquisador teve medo de pular direto ao mar e optou pelo caminho mais demorado das cordas. Quando chegou a terra firme, encontrou-se cercada por soldados e foi levada para um campo de refugiados no Chipre. Felizmente, os israelenses haviam combinado previamente entre si uma estratégia e estavam preparados para a intervenção inglesa. Queimando seus documentos, eles se misturariam aos imigrantes ilegais, os acompanhariam ao Chipre e lá os instruiriam para enganar a comissão de fiscalização.

Os ingleses fizeram uma comissão de fiscalização, e vieram em uma fila de doze oficiais fazer perguntas em inglês e hebraico para todos e, de acordo com as respostas, eles decidiam quem era israelense e quem era imigrante. E eles fizeram muitas perguntas, sobre ruas, cidades de Israel, sobre tudo. Começamos, então, a estudar no campo. Disseram-nos que isso aconteceria em uma semana, então durante aquele tempo todos deveriam estudar. Eu não sabia hebraico, nem escrever nem ler, não poderia decorar o nome de todas as ruas... Colocaram-me com um rapaz muito simpático e... – o tradutor me disse isso, porque eu não entendia nada que ele falava... – disseram-me que o rapaz falaria por mim, que eu não deveria falar nada. Quando a comissão chegasse, cada um diria alguma coisa e eu não diria nada. Então veio a comissão e eles conseguiram acertar. Quase nenhum imigrante conseguiu passar. Não era brincadeira, eles sabiam quem era israelense e quem era imigrante. Não sei como tive tanta sorte – realmente até hoje não sei – mas esse rapaz que ficou comigo falou alguma coisa, e eu não entendia sequer uma palavra...

³¹ Termo hebraico que se refere aos assentamentos judeus existentes na Terra Santa antes da criação do Estado de Israel. Os residentes também são mencionados coletivamente por esse mesmo nome, que entrou em uso nos anos 1880, quando havia cerca de 25.000 judeus na Palestina, e continuou a ser usado após 1948.

Podemos dizer que a confusão vivida pela avó do Pesquisador extrapola os limites da cena narrada: mesmo em 1998, quando já domina o hebraico, Miriam ainda se atrapalha em suas explicações. Ela fala, por exemplo, que os estudos começaram a partir da vinda da comissão de fiscalização. O mais lógico, contudo, seria supormos que os israelenses já sabiam sobre a tal comissão, que eles mesmos organizaram os estudos no campo e que só depois ocorreu a fiscalização. A fala de Miriam se embaralha e as dificuldades em entender os idiomas utilizados ao seu redor parecem se misturar à própria inocência infantil da época. Resta-nos, frente às confusões que se somam, a suspeita de que algo escapou à lembrança da avó do Pesquisador: se os israelenses haviam queimado seus documentos, por que os ingleses simplesmente não os mantinham presos no Chipre? Se todo o processo de fiscalização se baseava num teste de idioma, porque se permitiu que alguém traduzisse as questões? Por que os tão bem preparados fiscais, que no geral “sabiam quem era israelense e quem era imigrante”, simplesmente aceitaram que Miriam não falasse nada?

Do húngaro ao inglês, do inglês ao hebraico, do hebraico ao português: embaraçado entre os idiomas, o testemunho de Miriam ilustra os desafios que aguardavam os recém-chegados a partir do ponto de vista de uma criança órfã incapaz de compreender o que é dito ao seu redor. Como se não bastasse o horror da guerra e da *shoah*, os sobreviventes ainda tinham de enfrentar a dura viagem até Israel em pequenos barcos e as dificuldades para desembarcar sem serem percebidos pelas autoridades britânicas.

Em termos teóricos, esse episódio não coincide exatamente com a relação proposta entre a “confusão de línguas” e o “desmentido” ferencziano, pois não se poderia afirmar precisamente que ocorreu um descrédito da experiência de Miriam. Antes, a confusão da avó do Pesquisador parece decorrer da sua surpresa. Afinal, pela primeira vez em anos, ela se via poupada – *“Realmente, recebi um ano e meio de presente...”* –, um golpe de sorte tão inesperado que ameaçou a própria capacidade de explicação coerente. Dali em diante, como veremos, Miriam já não poderia confiar exclusivamente no acaso para resolver as “confusões de línguas” que se apresentariam. Essas, sim, poderemos dizer que se aproximam do que Ferenczi originalmente propôs com a expressão.

Um elemento notoriamente polêmico na teoria ferencziana sobre o traumatismo é a ênfase dada à “realidade do trauma”. De acordo com essa proposição, deve-se levar em conta um acontecimento irreduzível às fantasias e teorias sexuais infantis, que envolve

obrigatoriamente a consideração de fatores exógenos e, mais especificamente, a ação de uma outra pessoa sobre o sujeito traumatizado (Favero & Rudge, 2009). Do ponto de vista clínico, essas ponderações sofreram diversas críticas por ignorarem o pressuposto freudiano posterior a 1897, segundo o qual não caberia ao analista preocupar-se com o que factualmente ocorreu na “vida real” de seus pacientes (Pinheiro, 1995). Para discussões em nível social e cultural, todavia, essa proposta não deixa de fornecer algumas ferramentas importantes.

Para Gondar (2012), o aspecto central da teoria ferencziana não é o evento exógeno em si, mas as relações de dependência, de desvalorização e desrespeito que se atualizam na maneira pela qual a narrativa da criança acerca dele é desacreditada. Haveria, portanto, um deslocamento radical da cena traumática, que deixa de ser “estritamente sexual”, ou mesmo “factual”, para se tornar interpessoal e política. Passa a figurar centralmente no jogo terapêutico do trauma a própria hipocrisia dos adultos, ou, em termos mais amplos, a moralidade e relações de poder que tornam determinadas violências e injustiças reconhecíveis ou não em nossa sociedade.

Os estudos de Kai Erikson (2011), um dos primeiros sociólogos a pesquisar o trauma, dialogam proficuamente com as indicações de Gondar. Suas pesquisas, realizadas em zonas devastadas por acidentes ecológicos, indicam que comunidades localizadas nesses locais reagiram de duas maneiras diametralmente opostas a estes incidentes. Algumas delas, após a catástrofe, teriam de fato se desestruturado socialmente, o que configuraria um dos sintomas do “trauma coletivo³²”. Várias outras, no entanto, teriam vivido um fenômeno de reforço dos laços entre os indivíduos, que passaram a se organizar para enfrentar os prejuízos e danos decorrentes.

Ouvindo os testemunhos de cada uma das comunidades, Erikson percebeu que o fator traumatizante dos acidentes ecológicos estava relacionado diretamente à declaração ou não de responsabilidade por parte dos seus agentes causadores. Muitas vezes, os desastres estudados eram consequência de atividades de grupos empresariais com poder econômico suficiente para contratar grandes escritórios de advocacia que conseguiam negar ou pelo menos reduzir em grande parte sua responsabilidade. O fato de a Justiça absolver as empresas sem que se tenha oferecido qualquer desculpa, indenização ou ao menos reconhecimento do dolo, teria

³² Por trauma coletivo, Erikson entende “um golpe nos tecidos básicos da vida social que destrói os vínculos que ligam mutuamente as pessoas e que causa um prejuízo no sentido existente de comunidade (...). O eu continua existindo, ainda que tenha sofrido dano e mesmo mudanças permanentes; o tu continua existindo, ainda que distante, e pode ser difícil se relacionar com ele; mas o nós deixa de existir” (Erikson, 2011, p. 69).

um efeito traumático para a comunidade equivalente aos efeitos do desmentido ferencizano para a criança desassistida³³ (Gondar, 2012).

Para Abraham e Torok (1995), também leitores de Ferenczi, há uma diferença marcante entre a maneira como o sujeito assimila uma experiência “saudável” e uma experiência traumática. A primeira é “introjetada”; ou seja, simbolizada e articulada às representações de suas vivências anteriores. Na esteira das considerações de Moreno e Coelho Junior (2012), pode-se dizer que a introjeção é uma espécie de processo de metaforização do vivido. Já com a experiência traumática ocorre o oposto, pois o desmentido interdita à criança o acesso à ambiguidade das palavras, sua polissemia, seus múltiplos sentidos (Pinheiro, 1995). Nesses casos a vivência é simplesmente “incorporada” – passada diretamente *ao corpo* – e se converte em um segredo psíquico escondido em uma cripta.

A cripta – “aquilo que está oculto, velado, secreto, obscuro, ininteligível” (Rehbein & Chatelard, 2013, p.568) – é a própria decomposição da narrativa traumática que, por não possibilitar a metáfora, a metamorfose de sentido, impossibilita também o próprio luto da experiência. “Todas as palavras que não puderam ser ditas, todas as cenas que não puderam ser lembradas, todas as lágrimas que não puderam ser vertidas, serão engolidas (...) e postos em conserva” (Abraham & Torok, 1995, p. 272). A pessoa que guarda o resultado dessa conserva incandescente, mas alijada de sentido, torna-se o “criptóforo”, um verdadeiro túmulo de palavras enterradas vivas.

Neste ponto caberia retomarmos uma situação ligeiramente posterior à chegada de Miriam a Israel. A avó do Pesquisador está em vias de se assentar, mas não exatamente no Kibutz onde vivia seu irmão mais velho, como inicialmente desejara. Não ficam claros os motivos pelos quais aceitou essa situação tão rapidamente: apenas “*decidiram que seria mais fácil*” se ela ficasse onde estava.

Bom, viemos com o barco. Aquele rapaz era meu protetor e ele me trouxe, tudo deu certo e quando descemos aqui em Israel, já nos esperava a agência de imigração. E eles então perguntaram a todas as crianças para onde estavam indo, o que gostariam de fazer, quais

³³ Por meio dos estudos de Erikson e outros autores, Gondar (2012) propõe entender o “reconhecimento” como par opositor ao desmentido ferencizano. Apesar de não pretender desenvolver esta ideia na presente dissertação, considero fundamental ressaltar sua importância no sentido de promover o diálogo entre a psicanálise e os estudos políticos contemporâneos que vêm centralizando suas análises em torno das ideias de reconhecimento (Butler, 2006; Honneth, 2003; Safatle, 2012).

os seus planos para o futuro. Nessa agência – não sei como explicar isso, foi tudo coincidência... – trabalhava um dos moradores do Kibutz Mizra, que se chamava Samuel Shachar, na época se chamava Samuel Schwartz... Quando eu desci do barco ele me perguntou para onde eu gostaria de ir e eu disse que tinha um irmão em Ma'anit e eu gostaria de encontrá-lo. Mas ele já não estava em Ma'anit. Ele havia ido ao Kibutz Yas'ur, que estava sendo construído, e, portanto, teria que ficar algum tempo em Na'aman. Ele estava em uma fábrica de Na'aman. Eu falei que gostaria de encontrar meu irmão, ele me respondeu que tudo daria certo e me levou com ele até o Kibutz Mizra. De lá ele logo ligou para meu irmão, que chegou rapidamente. Eu quis ir para Yas'ur, ficar junto dele e isso bastaria. Decidiram, no entanto, que seria mais fácil se eu ficasse onde estava, que assim iria estar acompanhada de jovens imigrantes de todos os cantos. Jovens do mesmo barco que me trouxe e de outros barcos também.

Os jovens e crianças que chegavam a Israel eram questionados sobre planos para o futuro, mas o único pedido de Miriam foi que a deixassem ficar junto de seu irmão mais velho, única referência que ela tinha no país. Seu irmão fazia parte de um grupo de húngaros que construía o Kibutz Yas'ur, hoje situado perto da fronteira norte. Provavelmente, ele e outros jovens sionistas envolvidos na questão da imigração *julgaram* que seria mais fácil para Miriam se ela ficasse em um Kibutz já estabelecido, mesmo que isso acarretasse em ter de conviver com pessoas estranhas, oriundas de outros países. *Disseram* que logo ela poderia se mudar para viver com o irmão, mas isso nunca aconteceu: ela permanece até hoje no Kibutz Mizra. Em Israel, a avó do Pesquisador continuava seguindo os caminhos que outros lhe indicavam. Antes, ainda em Budapeste, ela comenta que fora *deixada* em um orfanato, *transferida* para um abrigo e depois, finalmente, *alojada* em um prédio sob jurisdição sueca. De Budapeste à Bari, na Itália, de Bari à Nitzanim, de Nitzanim ao Kibutz Mizra: como em um ciclo, Miriam foi sendo levada, deixada, posta a esperar até que alguém aparecesse e a levasse a outro lugar onde novamente teria de esperar.

Na Europa, durante a guerra, a obediência às indicações dos adultos foi a única chance de continuar viva. A avó do Pesquisador não diz exatamente quantos dias, meses ou anos ficou em cada local, mas certamente passou tempo suficiente para perder a noção do que acontecia nas ruas, para se questionar se seus parentes continuavam vivos, se viriam de fato

buscá-la após o caos completo ceder espaço a uma mínima ordem. Ao final da guerra, ela aceita a proposta de seu irmão para ir a Israel, pois já não havia nada que a prendesse à Hungria. Miriam não era sionista como ele, nunca havia participado de qualquer movimento político relacionado à construção de Israel e não falava sequer uma palavra de hebraico. Porém, tampouco dispunha de motivos para permanecer na Europa. A maioria dos familiares fora assassinada em Auschwitz; os bens, saqueados; os apartamentos, destruídos. Com as raízes extirpadas a força, Miriam parecia menos uma árvore fincada ao solo do que uma débil folha sobre a terra, flutuando na direção em que o vento soprasse com mais intensidade.

Em Israel, a avó do Pesquisador novamente se encontrava sem grandes motivos ou energia para defender suas vontades. Além de ser uma jovem franzina e emocionalmente abalada, pesava o fato de chegar a um país que demandava sacrifícios pessoais. Israel não somente carecia da mínima infraestrutura, como também estava profundamente implicado em conflitos políticos que logo acarretariam uma grande guerra. Dada a complexidade da situação e a fragilidade da avó do Pesquisador, o que “acharam, concluíram, disseram” foi suficiente e inquestionável. Tratava-se, cabe lembrar, de um Estado Judeu cuja existência nunca antes parecera tão imperativa. Quem era ela para discordar das prioridades do *yishuv* em um momento tão delicado?

— *Eu estava em um Kibutz só com poloneses, ninguém sabia hebraico, os jovens que estavam aqui tampouco sabiam. Eu, húngara, estava sozinha, minha situação era muito difícil... Estávamos divididos em duas turmas, as aulas eram em ídiche ou polonês. Mas havia um professor que fez um projeto especial comigo e me ensinou por fora até que eu soubesse um pouco de hebraico para me juntar ao resto da turma.*

— *Você trabalhou também?*

— *Quiseram que eu trabalhasse no berçário e em outros lugares, mas sem falar a língua era impossível. Então trabalhei na horta. Trabalhei muito tempo lá. Era um trabalho difícil. Trabalhávamos 5 horas pela manhã e depois tínhamos 4 horas de estudo após o almoço.*

— *As crianças do Kibutz fizeram contato com vocês?*

— *Não, eles estavam em _____, como hoje, e nós estávamos em um lugar completamente diferente. Não havia contato algum entre nós. Sem festas, eventos, nada. Éramos 40 crianças refugiadas e toda nossa vida era de certa forma afastada do resto do Kibutz. Nós comíamos em horários especiais. Toda a nossa rotina era diferente.*

— *O que você pensa sobre isso hoje?*

— *Olha... Nos disseram... Os moradores do Kibutz dizem hoje que também para eles era muito difícil. Havia um clima de austeridade. Anos muito difíceis. No Kibutz não havia muitas opções. Para eles também era difícil.*

— *Eles quiseram saber o que havia acontecido com vocês?*

— *Ninguém queria que contássemos qualquer coisa. Não eram próximos da gente. Não nos colocaram em quartos conjuntos. Nenhum tipo de contato.*

— *Nenhuma família...*

— *Não. Nada. Estávamos por nós mesmos. Crianças da diáspora.*

Para tentarmos entender o que se passa nos primeiros anos de Miriam no Kibutz Mizra, é preciso considerar as extraordinárias mudanças políticas e culturais pelas quais passava o país. A fisionomia de Israel mudava em passo acelerado nos primeiros anos após a guerra: apenas na segunda metade de 1945, cerca de 90.000 refugiados da Europa chegaram à Palestina. De 1946 a 1948 mais 60.000 e, no primeiro ano do Estado de Israel, 200.000. Estima-se que em 1949 um terço da população Israelense fosse composta por sobreviventes da *shoah* (Segev, 2000).

Além das dificuldades econômicas em acolher os sobreviventes – cujas condições físicas e psicológicas muitas vezes impossibilitavam a dedicação ao trabalho e provocavam um rombo nas contas das políticas de saúde – havia um importante conflito de mentalidades. A maior parte do *yishuv* havia emigrado a Israel antes mesmo do início da Segunda Guerra por motivos político-ideológicos. Tanto os seguidores do sionismo político de Herzl, como aqueles vinculados especificamente ao sionismo trabalhista de Ben-Gurion, enxergavam na construção de um Estado Judeu o contraponto heroico, quase épico, à falência da condição

judaica vivida nas comunidades europeias e na vida diaspórica em geral³⁴. As vítimas da *shoah*, dentro da narrativa sionista, não eram senão a maior prova de que a condição de vulnerabilidade dos judeus não poderia ter outra solução que não a criação de um Estado próprio. É por isso que a maioria dos sobreviventes não pôde ser simbolicamente acolhida pela sociedade israelense: eles representavam aquilo que não tinha lugar entre os ideais sionistas. Sua história na diáspora era vista até então como uma narrativa de fragilidade e subserviência, enquanto a luta pela criação do Estado de Israel, que envolvia o enfrentamento armado contra o Mandato Britânico e os “inimigos” palestinos, demandava um tipo de judeu capaz de se defender por si mesmo. Como resumem Levy e Sznajder, “as políticas de soberania Israelense foram associadas a decisões ativas, enquanto o Holocausto era uma lembrança da passividade e do desamparo típicos da existência judaica fora do espaço de soberania garantido por um Estado territorial³⁵” (Levy & Sznajder, 2002, p. 94-95).

A princípio, muitos sobreviventes queriam contar suas histórias e viam nessa tarefa quase um dever patriótico. De acordo com Segev (2000), era comum entre eles o sentimento de serem os últimos judeus de suas comunidades, os únicos que poderiam manter viva a memória de todos os outros e, portanto, carregados de um dever histórico e moral de transmissão. Ademais, a “pulsão testemunhal” (Seligmann-Silva, 2008, p.70) determinava a capacidade de sobrevivência de alguns entres os que permaneceram em vida. Tomados pela necessidade de serem ouvidos e pelo dever de memória, muitas vezes demorou algum tempo até que os recém-chegados percebessem que sua tarefa não seria fácil.

O choque de mentalidades levou alguns sobreviventes a simplesmente não serem acreditados, como no já conhecido caso de Michael Gilad³⁶. Em 1943, quando tinha 17 anos, ele foi preso em um campo de trabalhos forçados perto de Przemysl, na Polônia, e espancado pelo comandante do local até desmaiar. Quando acordou, foi açoitado e levou oitenta chicotadas. Mesmo com as costas completamente rasgadas e ensanguentadas, Gilad conseguiu sobreviver e emigrar para a Israel; porém, quando tentou contar o que lhe havia acontecido aos seus familiares e amigos, ouviu deles que provavelmente estava exagerando ou mesmo

³⁴ De forma geral, o movimento sionista define-se pela defesa do direito de autodeterminação do povo judeu e pela defesa da existência de um Estado nacional judaico independente e soberano. Mais especificadamente, podem-se distinguir diversas correntes dentro desse amplo movimento – os sionismos laico, religioso, cultural, humanista, de direita, de esquerda etc. –, e certamente há dissonâncias entre as maneiras pelas quais relacionam a *shoah* à criação de Israel. Para os fins desta pesquisa, não se entrará nos pormenores destas diferenças, utilizando-se o termo “sionismo” como uma referência generalizada à narrativa sionista hegemônica.

³⁵ “Israel’s sovereign politics were associated with active decisions, while the Holocaust was a reminder of helpless passivity typical of Jewish existence outside the sovereign space of the territorial state”

³⁶ Anteriormente conhecido como Michael Goldman.

inventando coisas. “Essa incredulidade foi o octogésimo-primeiro golpe³⁷”, ele diria depois (Segev, 2000, p. 155). O sionismo procurava afoitamente exemplos de liderança, coragem, força e dignidade, mas rechaçava tão duramente a vida na diáspora que não foi capaz de reconhecer o heroísmo que transbordava por todos os lados de histórias como a de Michael Gilad.

Para a maior parte dos sobreviventes, o passado demorava a passar. Ano após ano, algum acontecimento reavivava os horrores da guerra e atualizava seu sofrimento. Muitos ficavam doentes constantemente; vários sentiam medo exacerbado de dependência, fracasso e separação; sentimentos de tristeza e luto iam e vinham sem qualquer prenúncio. Alguns culpavam os parentes que os abandonaram ou se sentiam culpados por terem sobrevivido. A fragilidade emocional era tamanha que às vezes problemas rotineiros se tornavam dilemas insolúveis (Segev, 2000).

Além da questão ideológica propriamente dita, havia uma carga muito grande de sofrimento também do lado dos israelenses. Se os sobreviventes carregavam consigo uma história da qual eram os próprios reféns, é preciso ter em mente que os judeus que estavam na Palestina também haviam perdido parentes na guerra. Eles também se encontravam em processo de luto. Do mesmo modo, cabe lembrar que Israel era um país economicamente pobre que, mal havendo declarado independência, já tinha que dividir suas escassas forças entre a construção de uma infraestrutura mínima e a defesa de seu território contra as ameaças dos vizinhos árabes. Não é absurdo que se concluísse que não havia tempo, energia ou dinheiro para se despendar com o passado. O presente e o futuro pareciam urgentes: era preciso mobilizar forças e canalizá-las para garantir a própria existência do Estado.

Frente aos desafios que se apresentavam à nascente sociedade israelense, a política adotada pelos seus líderes foi adaptar e reeducar os sobreviventes de acordo com os princípios que regiam os ideais sionistas-trabalhistas. Segev (2000, p. 158) traz algumas falas ilustrativas proferidas por líderes do Mapai³⁸, partido que governou Israel desde a independência até 1968, em reuniões sobre o assunto. Um dos líderes do partido diz: “eles devem aprender o amor pela pátria, o trabalho ético, e valores humanos”. Outro acrescenta que deveria ser dado aos sobreviventes “os primeiros conceitos de humanidade”. É dito, ainda, como se os sobreviventes fossem uma gigantesca massa amorfa, que é necessário “que seus rostos sejam moldados”. Esses enunciados, mais do que apenas preconceito contra a diáspora, revelam o

³⁷ Em 1974, o diretor israelense Haim Gouri nomearia seu documentário sobre a *shoah* como “O octogésimo primeiro golpe” (*Ha-Makah Hashmonim V'Echad*) em referência a esse episódio.

³⁸ Acrônimo de *Mifletet Poalei Eretz Yisrael*, Partido dos Trabalhadores da Terra de Israel.

medo dos israelenses em se encontrar com os judeus que chegavam, suas cicatrizes orgânicas e psicológicas, os horrores que traziam consigo, seu passado que nunca passava. A reeducação sionista permitia, nesse sentido, dar conta de duas demandas: transformavam-se os sobreviventes em trabalhadores úteis e soldados patriotas, ao mesmo tempo em que se acobertavam as trágicas histórias que os sionistas tanto se esforçavam para não reconhecer como suas.

Os Kibutzim³⁹ desempenharam um papel importante nessa “absorção”. De acordo com Segev (2000), a habilidade e a disposição dessas organizações em absorver os sobreviventes era proporcional à habilidade e à disposição dos sobreviventes em se adaptar. Se os judeus da diáspora falavam ídiche e comumente exerciam profissões liberais, nos Kibutzim deveriam falar hebraico e trabalhar na terra. Além disso, havia todo um sistema de valores, normas e sensibilidades próprias ao estilo de vida coletivista do Kibutz que deveriam ser assimiladas, de preferência apagando os traços individualistas deixados pela vida nas grandes cidades europeias. Os Kibutzim não eram, pois, apenas colônias rurais: eles estavam na vanguarda do pensamento e da ação sionista hegemônica na época, que era intimamente vinculada ao trabalhismo e ao pensamento de centro-esquerda. Não se tratava apenas de adaptação, portanto; estava implícito que os sobreviventes deveriam aceitar a existência sionista que lhes era imposta como superior àquela que viviam na diáspora.

Com relação aos jovens que chegavam ao Kibutz, como a avó do Pesquisador, pode-se dizer que elas foram ajudadas da única maneira que se julgava possível no momento: deixando de lado o passado, a cultura de suas comunidades e todas as diferenças que guardavam da vida na diáspora. No lugar desses elementos, foi-lhes ensinada a língua hebraico, a história do sionismo e, claro, os princípios socialistas.

Há um capítulo inteiro na história de Israel reservado às crianças que não se adaptavam ao novo modo de vida. É preciso lembrar novamente que muitas haviam perdido o pai, a mãe ou ambos. Algumas presenciaram familiares próximos sendo espancados, torturados, fuzilados, queimados, afogados em rios ou simplesmente morrerem em função de doenças ou de fome. Outras estavam completamente sozinhas. Segundo Segev (2000), os arquivos de imigração dessas crianças carregavam a “imagem da melancolia e da depressão” na forma de listas infinitas de “problemas no desenvolvimento de relações pessoais, solidão, dificuldades de aprendizagem, pesadelos, ansiedades, gagueira, enurese, maltrato de animais e outras sinais de angústia” (p. 168). Centenas de crianças foram enviadas a um instituto

³⁹ Plural de Kibutz.

especial de avaliação psiquiátrica em Jerusalém que contava com especialistas vindos da Europa e dos Estados Unidos. Os diagnósticos atribuídos a elas variavam entre jargões psicanalíticos como “complexo de inferioridade”, “ego fraco” e “homossexualidade latente”. Em alguns casos, não houve nem mesmo a tentativa de camuflar com “saberes especializados” os julgamentos morais e a incapacidade de compreender a extrema delicadeza da situação. Muitas crianças foram simplesmente tachadas de idiotas. Uma foi diagnosticada como “apegada demais à mãe”, que havia morrido na guerra. Outra foi descrita como “perturbada” por falar polonês “exageradamente”. Diagnosticaram em um menino “um grave impedimento na habilidade de escuta”, mas, em seguida, perceberam casualmente que estavam com dificuldade para se comunicar com o garoto porque ele falava apenas húngaro.

Os avós do Pesquisador também presenciaram o horror em suas formas mais absurdas: Miriam assistiu aos bombardeios aéreos em Budapeste sem poder descer aos abrigos, viu seus vizinhos judeus serem espancados na rua, cuidou de crianças abandonadas em orfanatos por anos. Izhak viu pessoas comendo a carne dos cavalos mortos em combate, ouviu parentes serem fuzilados depois de serem delatados por um polonês que lhes oferecera ajuda, ouviu uma granada explodindo o local onde se escondiam amigos que encontrara em sua errância pela floresta.

Em seu testemunho, Izhak comenta que chegou a ter alguns pesadelos nos primeiros meses em Israel, mas logo passaram. Miriam refere apenas dificuldades para voltar a se alimentar depois de anos passando fome. Ao menos superficialmente, os avós do Pesquisador conseguiram se adaptar, com os meios dos quais dispunham, à nova vida que lhes havia sido “dada de presente”. Ambos mencionam a importância de terem criado uma família nesse processo e provavelmente o fato de terem encontrado parentes em Israel também facilitou seus primeiros anos no país. O próprio fato de interpretar a sua sobrevivência como “um presente” indica que Izhak narra seu passado com certo otimismo em relação ao futuro.

Apesar de terem conseguido se adaptar melhor do que as crianças mencionadas por Segev (2000), a fala de Miriam mostra que o momento de chegada não foi nada fácil e a adaptação à vida em Israel lhe impôs novamente momentos de profunda solidão. Como descreve, o Kibutz organizou uma rotina completamente diferente para as crianças e os jovens que recém chegavam da Europa. Eles trabalhavam, tinham aulas e frequentavam o refeitório coletivo separadamente. Não conviviam com as outras crianças nos dormitórios e tampouco as encontravam em eventos ou festas. Não se tratava, portanto, de uma cisão sutil e eventual, mas de uma organização administrativa institucional que visava adaptar os jovens sobreviventes à rotina do Kibutz e evitar que suas histórias traumáticas se espalhassem pela

comunidade. Estratégias como essa, baseadas na discriminação e na repressão, eram comuns em outros Kibutzim e também nas principais cidades israelenses. Como diria o então primeiro-ministro Ben-Gurion, havia se formado uma muralha entre os sobreviventes da *shoah* e os israelenses nativos, uma “barreira de sangue, silêncio, agonia e solidão” que separava um terço da população do resto da sociedade (Segev, 1991, p.179).

Justa ou injusta, necessária ou cruel, a oferta aos recém-chegados era clara: o Estado israelense lhes asseguraria um novo e digno futuro, conquanto aceitassem calar o seu passado. Talvez esse processo, sim, tenha produzido efeitos similares à operação denominada por Ferenczi como desmentido. Ao relegar a experiência de dor e sofrimento da *shoah* à condição de segredo incompartilhável, Israel se tornava uma nação de indivíduos traumatizados. Os sobreviventes, afinal, não tinham outra escolha: para tentar recomeçar a vida, deveriam aceitar a única possibilidade que lhes era oferecida. Deve-se destacar, nesse sentido, que a tensão do processo não decorre de uma confusão entre idiomas – polonês, húngaro, iídiche –, ainda que houvesse em Israel uma política sionista de sobreposição do hebraico à todas elas (Segev, 2000). O silêncio que se abateu sobre os adultos e as crianças que chegavam às terras da Palestina era efeito, sobretudo, da confusão entre a língua do exílio e a língua do sionismo; entre a língua da frágil sobrevivência na diáspora e a língua da criação de um Estado Nacional sólido e autônomo; entre a língua de quem precisa falar e da língua de quem não pode ouvir.

Conforme propõem Ferenczi e seus comentadores, a narrativa sobre uma experiência “chocante” que não recebe ouvidos – que é incompreendida ou que é respondida com um “silêncio de morte” – acaba transformando-se em um segredo incompartilhável guardado em uma cripta. De acordo com Abraham e Torok (1995), tal operação guarda uma relação próxima com a transmissão do trauma. Por mais que possa haver um esforço no sentido contrário, os pais que guardam “segredos incompartilháveis” acabarão por transmiti-los aos seus filhos inconscientemente, de um jeito ou de outro, como

um saber não sabido, uma nesciência, um objeto de um “recalcamento” em processo. Um dizer enterrado em um dos pais se torna para a criança um morto sem sepultura. Esse fantasma retorna, então, a partir do inconsciente e vem assombrar, induzindo fobias,

loucuras, obsessões. Seu efeito pode chegar a atravessar gerações e determinar o destino de uma raça (Abraham & Torok, 1995, p. 278).

Para Kupferberg (2009), a “metapsicologia do segredo” (p. 121) está diretamente implicada com as “transmissões interrompidas” das experiências dos sobreviventes da *shoah*. A pesquisadora afirma que a vergonha de ter sobrevivido funcionou por muito tempo como uma espécie de desmentido, inibindo as tentativas de compartilhamento de memórias. “Como construir uma narrativa, um passado que escapa àquele que o vivenciou, um domínio sobre a real causa do trauma, quando nos *Guettos* e nos *Lagers* o sujeito se viu reduzido à condição de coisa?” (p. 111). Poderíamos complementar sua proposição referindo que, especialmente em Israel, a confusão entre as línguas da diáspora e do sionismo gerou um medo de que os testemunhos não fossem acolhidos ou que fossem recebidos com indiferença e hostilidade. O receio também teria contribuído para que o silêncio triunfasse sobre a necessidade de contar. Assim, no lugar das palavras, o que pôde ser transmitido pelos sobreviventes da *shoah* foram as criptas, as lacunas, os vazios de sentido e significado. Se, como dizem Abraham e Torok, o que se transmite com o segredo é um “morto sem sepultura”; o que se delegou à chamada segunda geração foi o próprio trabalho do luto.

A “transmissão interrompida” tem como um dos seus exemplos mais evidentes a questão da nomeação. Muitos dos sobreviventes da *shoah*, ao emigrarem para outros países após o final da guerra, trocaram seus nomes, como foi o caso de Izhak e Miriam, que se chamavam anteriormente Leon e Magdolna. Vários acabaram por nomear seus filhos em homenagem a parentes próximos que haviam falecido, alocando-os imaginariamente numa posição messiânica de reencarnação e redenção.

A partir da nomeação do recém-nascido, um paradoxo se instalava. Por um lado, as novas vidas eram recebidas como um milagre e uma benção, símbolo da vitória sobre os nazistas e representação do futuro: uma nova geração de homens e mulheres saudáveis, fortes, felizes e competentes. Mas, por outro lado, traduzia a perpetuação do legado de destruição e perdas, com consequências imprevisíveis. (Kupferberg, 2009, p. 113)

A ambivalência do conteúdo traumático foi transmitida entre a necessidade de que os filhos soubessem, compreendessem e partilhassem o sofrimento, e a oposta obrigação moral de protegê-los do horror vivido durante a *shoah*. Esperava-se que a constituição de uma

família pudesse exorcizar os fantasmas de um passado violento, mas os próprios filhos pouco ou quase nada sabiam sobre as pessoas de quem haviam herdado o nome. Conforme aponta Kupferberg, a segunda geração praticamente não teve acesso direto a qualquer parte da história de seus pais. Se chegaram a conhecer algo, foi apenas o que a sua imaginação lhes possibilitou fantasiar a partir dos pedaços de conversa entreouvidas fortuitamente. Sabiam que seus avós e seus tios haviam morrido, *mas mesmo assim...* Não conseguiam preencher as múltiplas lacunas das narrativas familiares⁴⁰.

Ainda segundo a autora, os efeitos do traumático tornaram a segunda geração uma espécie de mediadora entre os pais e o “mundo real”. Muitas vezes este papel levava os filhos de sobreviventes a representar parentes falecidos e encarnar uma “vida dupla manifestada sob a forma de atitudes inconsistentes, contrastantes, ou pela escolha de carreiras paralelas que só adquiriam sentido ao se perceber que correspondiam a pessoas diferentes” (p.114). Afastados das recordações e condenados a reproduzi-las em ato, alguns dos filhos tornaram-se também *criptóforos* e passaram a transmitir os segredos incompartilháveis de seus pais à geração seguinte da mesma maneira que os herdaram.

O único comentário dos avós do Pesquisador sobre a questão da nomeação é feito em relação à filha mais velha: “*Nitza. Uma decisão difícil: daríamos o nome dos nossos pais ou não? Escolhemos chamá-la Nitza em função de Nitzanim, o lugar aonde primeiro chegamos em Israel*”. Por um lado, podemos pensar que houve aqui certo desvio em relação às proposições de Kupferberg (2009), já que Miriam e Izhak conseguiram evitar que o peso simbólico do nome de seus falecidos pais recaísse sobre seus filhos. Por outro lado, a nomeação também sugere uma negação completa do passado na diáspora, como se os avós do Pesquisador desejassem acreditar que suas vidas iniciaram apenas quando puseram os pés em Israel pela primeira vez.

Ao final do testemunho de Miriam, a entrevistadora convida Izhak, e suas filhas Naomi e Nitza a se juntarem a conversa. A própria Nitza, então, é convocada a falar sobre sua relação com a narrativa de sua mãe, comentário que faz ressoarem algumas das descrições de Kupferberg:

⁴⁰ No livro “Ver: Amor”, Grossman (2007) ilustra de forma imaginativa e poética essa situação ao retratar a história do menino Momik, filho de sobreviventes do leste europeu que conhece o passado de seus pais através de fragmentos e silêncios. Na tentativa de entender o que haviam vivido, ele fantasia uma história que se passa na “terra de lá”, onde habitava a terrível “besta nazista”, que na sua história era literalmente um monstro horrendo.

Eu quase não me lembro da minha mãe falando sobre isso. Sempre soube que ela passou por algo, de onde ela veio, e soube mais ou menos o que ela teve que fazer para passar por isso. Mas para mim ela nunca falou quase nada. Quando perguntávamos, ela geralmente dizia para nos dirigirmos ao nosso pai, “ele vai contar pra vocês”. E... Mesmo quando ela contava, falava apenas de algumas coisas como a vinda pra Israel, como havia sido a viagem de barco e o que aconteceu no caminho, mas o que aconteceu, lá, na diáspora, eu não soube de quase nada. Ela sempre quis cuidar de nós, e por isso não quis contar... “Ficariamos todos tristes, podia nos fazer mal, quem sabe nos machucar. Então melhor que vocês não saibam, pois aconteceram coisas não tão boas e vocês não precisam saber de coisas ruins”. E quando lhe perguntavam coisas – lembro que inclusive minhas filhas já perguntaram, nos trabalhos da escola sobre raízes – perguntas como “qual era o seu nome antes de se tornar Miriam?”, ela não aceitou responder. Ou seja... Disso eu nunca soube. E só assim, realmente nos últimos, últimos anos, nos últimos quatro ou cinco anos, ela de certa forma se abriu e conseguiu começar a contar um pouco do que lhe aconteceu. Eu acabei sendo uma das últimas a saber, ela contou mais para as netas, e foi só através delas, na verdade, que eu soube. No Dia da Shoah, há alguns anos, ela disse, então, que contaria. Ela escreveu, pois se sentia mais a vontade escrevendo do que falando, e me passou o texto para ver se havia algo a ser corrigido no hebraico – porque ela não confia muito no seu hebraico. Foi dessa forma que eu soube pelo que ela passou. E isso foi só agora. Se eu estou hoje com 45 anos... Então por 40 anos eu não soube! Apenas de uma forma muito geral...

A primogênita Nitza nota uma mudança importante no comportamento de sua mãe, provavelmente relacionada aos eventos do Dia da Shoah ao qual faz referência. A partir do momento em que o Kibutz organiza um evento especial e Miriam conta publicamente sua história pela primeira vez, parece ter se inaugurado uma nova possibilidade de compartilhamento do passado entre pais e filhos.

A caçula Naomi, logo em seguida, comenta sobre a viagem que realizaram juntos para a Polônia depois desse momento, um sinal de que as mudanças surtiram efeitos na dinâmica familiar: “*eu gostaria de dizer que quando estivemos na Polônia, foi uma redescoberta de raízes muito pesada*”. Nesse ponto, entretanto, é a própria Nitza que parece ter desejado guardar certa distância. “*Nós quisemos que Nitza viesse conosco a Polônia, mas ela não quis*”, diz Miriam. Nitza afirma que não conhece a história de sua mãe porque ela se recusou a contá-la, mas Miriam parece rebater essa acusação ao sugerir que é a própria filha que não se interessou realmente em conhecê-la. Ora, Nitza nasceu em 1952, quando na sociedade israelense ainda prevalecia a cultura do silêncio em relação aos sobreviventes da *shoah*. Acompanhando essa lógica, o nome dado à filha mais velha presta uma homenagem ao futuro, à vida nova que começava em Israel e que tinha como preço imposto a obliteração do passado traumático. Assim, ao evitar a viagem à Polônia, não estaria Nitza reproduzindo a mesma tendência de evitação e silenciamento através da qual foi educada sobre a *shoah* e sobre a vida na diáspora, de maneira geral? Sua opção não reflete justamente o desejo de seus pais simbolizado em seu nome?

Ao assinalar esse paradoxo, parece-nos importante indicar novamente a impossibilidade de definir precisamente a natureza e a direção dos obstáculos que emperram a transmissão. Como mencionado anteriormente, se os descendentes enxergam nos pais e avós a dificuldade em contar, os próprios sobreviventes podem enxergar em seus filhos e netos a falta de disposição e interesse necessários para *testemunhar o testemunho*. Se, além disso, lidamos com uma cultura que atua no sentido de desmentir, desacreditar e renegar a experiência possivelmente traumática; há chances de que se interrompa ainda mais abruptamente o processo de transmissão, favorecendo a transformação dos descendentes diretos em novos *criptóforos*. Nestes casos, geralmente é delegada à geração subsequente a tarefa de *herdar*, tema que a própria Nitza comenta: “*Eu acabei sendo uma das últimas a saber, ela contou mais para as netas, e foi só através delas, na verdade, que eu soube*”. Podemos pensar, nesse sentido, que o *herdeiro* se diferencia do *criptóforo* na medida em que rompe com a cadeia de “transmissões interrompidas” ligadas pela “metapsicologia do segredo”; sua principal tarefa consiste em dar *outro* destino à memória traumática que não a pura incorporação e repetição.

Para concluir esta seção, vale assinalar que Naomi parece ter estabelecido uma relação completamente diferente com o passado de seus pais. Ainda que a tia mais jovem do

Pesquisador reconheça que também teve dificuldades para ouvir as histórias, ela conta que sempre foi curiosa sobre o assunto:

Para mim, sempre foi necessário conhecer esta história de perto. Li muitos livros, realmente se tornou um tipo de obsessão ler livros sobre a shoah, assistir filmes sobre a shoah. E, justamente por isso, comecei a ter vontade de entender o que aconteceu com os meus próprios pais. São os meus pais! Lembro que quis viajar com meu pai – com os dois na verdade, mas com meu pai foi mais difícil ir até a Polônia. Minha mãe esteve duas vezes na Hungria. Acho que por alguns anos ele teve medo e teve que elaborar um pouco essa ideia. Mas no momento em que ele disse que estava pronto, eu e minha mãe nos juntamos e não hesitamos nem por um momento. Pra mim isso foi muito importante.

A surpresa de Naomi ao perceber-se herdeira da história de seus pais – “São os meus pais!” – não parece similar ao estranhamento que teve o próprio Pesquisador após a palestra assistida durante o seu programa de intercâmbio? Ambos surpreenderam-se não exatamente pelo conteúdo formal da história – que já conheciam de livros, filmes etc. –, mas por repentinamente perceberem-se vinculados ao passado traumático de Izhak e Miriam de maneira familiar.

O contraste entre as falas de Nitzá e Naomi não deixa de ser provocador: como podem as duas irmãs se relacionarem de maneira tão dessemelhante com o passado de seus pais? Seriam diferenças decorrentes da constituição psíquica singular de cada uma? Dos distintos lugares que cada uma ocupa na dinâmica familiar? Do valor simbólico do nome dado à primogênita? Além de todas essas possibilidades, quiçá seja importante considerarmos outro fator: os efeitos da própria passagem do tempo. Nesse sentido, cabe lembrar que Nitzá nasceu em 1952, Hagit em 1956, Amnon, o pai do Pesquisador, em 1959 e Naomi apenas em 1966. Passam-se 14 anos entre o nascimento da filha mais velha e da mais nova, um período extensíssimo para um país que ainda não havia completado seu vigésimo aniversário. Ademais, esses 14 anos seriam especialmente impactantes na história da relação da sociedade israelense com a memória da *shoah*. Em 1952 começam as negociações com a Alemanha para o acordo sobre reparações e restituições financeiras; de 1953 a 1958 se desenrola o polêmico Caso Kastner; e, em 1961, ocorre o julgamento de Eichmann. Tais acontecimentos transformariam radicalmente a maneira como os discursos sobre a *shoah* circulavam pela

mídia, pelas instituições políticas e pela opinião pública. Modificações que permitiram que o puro horror gradualmente cedesse lugar ao que mais tarde Naomi descreveria como “*necessidade de conhecer a história*” e a “*obsessão pela shoah*”. Assim como o silêncio que as antecedeu, seria equivocado pensar esses fenômenos como meramente individuais.

Fragmento XIII (Miriam)

— *Cheguei em 1947 em Israel, já tinha 17 anos, e começou a Guerra de Independência. Faltavam 10 meses para chegar aos 18 anos e nos convocaram para o exército. Nos chamaram para o exército, para o Palmach⁴¹ _____.*

— *Você já havia conhecido Izhak?*

— *Nós viemos juntos no barco.*

— *Mas não haviam se conhecido naquele momento?*

— *Não, não no barco. No Mizra estávamos em séries diferentes, mas no mesmo grupo. Nos alistamos para o exército, não estávamos no mesmo esquadrão, mas no mesmo _____. Estive em _____, em _____, em _____. Lembro os nomes que usávamos naquelas épocas. Estávamos _____ com uma amiga minha que chegara junto comigo. Estivemos juntas. E pra dizer a verdade foi bom. Foi bom no exército... Recebemos uma arma, eu recebi uma vez um rifle tcheco, depois um rifle canadense e me defendi, não como na diáspora, que toda hora me diziam o que fazer, aqui pude fazer o que eu achava certo no exército. Se eu estivesse fazendo a vigília, se eu visse algo, podia me defender, havia opção de atirar. Havia pessoas infiltradas, então havia possibilidade de _____, de nos defendermos. Isso me trouxe muita... Muita motivação para viver. Justamente no Palmach aprendi bastante. Estivemos depois em _____, em _____, trabalhei no hospital, com os feridos do _____.*

⁴¹ *Palmach* era o esquadrão de elite do exército não oficial do *yishuv* durante o Mandato Britânico da Palestina. Chegou a ter 5.000 membros e foi fundamental nos embates que levaram à Independência de Israel. Com o estabelecimento do país, o *Palmach* se tornou a espinha dorsal do Exército de Defesa de Israel. Além da contribuição estritamente militar, teve um papel importante na formação ética e cultural da sociedade israelense.

Fragmento XIV (Izhak)

— Izhak, eu gostaria de te perguntar se o seu passado – tudo o que você passou, de acordo com o que você me contou – influenciou na educação em casa.

— *Olha... No começo... É... Não percebia nenhuma influência especial, a não ser que eu não tinha minha família. Não sabia como digerir isso, na verdade. Mas ao longo do tempo conheci minha esposa, criamos uma família, nasceram as crianças e... Nós, de qualquer forma, conseguimos nos organizar para dar as crianças mais do que nós mesmos recebemos. Com o passar dos anos, quando contava alguns fragmentos da história... Nunca havia contado a história do começo ao fim, sempre foram algumas seções em ocasiões diferentes. Mas sempre passei às crianças o pensamento... A ideia de amar Israel. Não se sabe dar valor a este país como se deve. Digo que na diáspora, o que passei, o que aconteceu comigo, depois que pude me assentar aqui, aprendi a valorizar. Apesar de todos os problemas que temos aqui, é um paraíso comparado ao que tínhamos lá. E isso sim, transmiti-lhes. Não sei se isso foi absorvido, se não foi... A nossa juventude... Eu não sei está tão preocupada com essas coisas. Alguns sim, alguns não. Minha filha mais nova se interessou bastante em conhecer meu passado. Os outros nem tanto... Pode ser que estejam distantes, que eles não queriam ou mesmo que haja algum obstáculo. Há pessoas que não conseguem contar essas coisas.*

— Izhak, você tem algum sonho, alguma lembrança que lhe retorna?

— *Olha, no início... De vez em quando... Tive sonhos. Isso voltava. Voltavam coisas tipo, em sonhos ou outras coisas, não era consciente, mas retornava. Com os anos, isso pelo jeito passou. Não sei... Não me ficaram cicatrizes profundas desse passado. Não sei, talvez porque não estive no gueto ou em campos de concentração. Na realidade estive em contextos completamente diferente, de resistência. Tive que cuidar de mim mesmo e talvez sim, isso tenha tido efeitos. Mas isso foi diferente. Aqueles que estiveram nos campos sofreram humilhações, mais coisas. Talvez para eles isso tenha ficado de uma forma diferente. Eu não senti... Eu, nessa terra, desde que fui chamado ao exército em 48, passei por quase... Por todas as guerras que houve até hoje! Até na Guerra do Líbano, em 84... Fiz parte do Palmach até que o desmantelaram. Não consegui ficar muito tempo... Nos recrutaram pela primeira vez na época _____ quando o Negev⁴² ainda estava fechado, nos colaram na frente de*

⁴² Negev significa literalmente “árido”. É o nome do deserto que cobre aproximadamente 60% do território israelense.

Faluja, depois estivemos em _____, em Nitzalim, como se chama hoje e... Passamos a Mitzah Kadash⁴³, chegamos até Sharm El Sheikh⁴⁴. Depois estive na Guerra dos Seis Dias. Estive na Guerra de _____ ao lado do Canal de Suez, passamos por _____. Construimos a Kav Barlev⁴⁵. Só quem conhece Kav Barlev sabe o que foi tê-la construído abaixo de bombas. Quem conhece, sabe do que estou falando. Guerra de Yom Kippur, a operação Paz na Galileia. Eu acho que... [risos]. Passei por tanta coisa que nem sei! O suficiente para 300 anos, não?

— Izhak, o que você pensa sobre a forma como atualmente é tratado o Dia da Shoah em Israel? Você concorda? Você acha que pode se mudar a forma como as pessoas se relacionam com a shoah?

— *Olha, eu realmente... Com relação a essas coisas, eu sei que aqui, no Kibutz, se passa o Dia da Shoah de uma maneira bastante respeitosa. Leem-se os nomes... Construíram um palco... Não sei é possível exigir mais... Não é preciso exagerar. Acho que não é preciso exagerar. Eu sei que o despertar da população israelense para a memória da shoah aconteceu após o Julgamento de Eichmann. Até o julgamento nem se falava nisso. Desde então, isso despertou. Por exemplo, quiseram fazer aqui a mesma coisa com Demjanjuk, mas não funcionou. Mas eu lembro o choque que o yishuv sofreu durante o julgamento. Lembro o discurso do promotor... Esqueci... O nome dele... Foi na abertura: “Eu estou falando pela boca de seis milhões de judeus”. A partir desse momento... Tudo começou de novo. Também para mim.*

— Você tem alguma mensagem para o povo de Israel, ou de forma mais ampla, para o povo judeu, sobre isso? O que aprendemos?

— *Eu te digo... Nós temos que valorizar a nossa terra. Com todos os problemas, com todas as dificuldades. Não temos outro lugar. Isso é nosso. E por isso devemos cuidar. Que fiquem aqui judeus, que fique a terra e que haja paz.*

⁴³ Literalmente “operação sagrada”, relacionada à Crise do Canal de Suez, em 1956.

⁴⁴ Atualmente uma praia em território Egípcio

⁴⁵ A Linha Bar-Lev era uma cadeia de fortificações construídas por Israel ao longo da costa oriental do Canal de Suez após a conquista da Península do Sinai no Egito, em 1967, durante a Guerra dos Seis Dias.

Fragmento XV (Miriam, Izhak e suas filhas Naomi e Nitza)

— Miriam, você educou seus filhos de alguma forma especial em relação ao que você contou hoje?

MIRIAM — *Eu tentei educá-los, mas não sei se consegui exatamente da forma como queria. Quis educá-los apenas para o bem e para o melhor. Quis educá-los para amar nossa terra, Israel, sobre como aqui é bom para nós e porque temos que ficar aqui, trabalhar aqui. Não temos outro lugar, apenas Israel. Eu assumo que nem sempre consegui tudo isso, mas sempre espero pelo melhor.*

— Nitza, você que é a filha mais velha, como se relaciona com essa vivência da sua mãe?

NITZA — *Eu quase não me lembro da minha mãe falando sobre isso. Sempre soube que ela passou por algo, de onde ela veio, e soube mais ou menos o que ela teve que fazer para passar por isso. Mas para mim ela nunca falou quase nada. Quando perguntávamos, ela geralmente dizia para nos dirigirmos ao nosso pai, “ele vai contar pra vocês”. E... Mesmo quando ela contava, falava apenas de algumas coisas como a vinda pra Israel, como havia sido a viagem de barco e o que aconteceu no caminho, mas o que aconteceu, lá, na diáspora, eu não soube de quase nada. Ela sempre quis cuidar de nós, e por isso não quis contar... “Ficariamos todos tristes, podia nos fazer mal, quem sabe nos machucar. Então melhor que vocês não saibam, pois aconteceram coisas não tão boas e vocês não precisam saber de coisas ruins”. E quando lhe perguntavam coisas – lembro que inclusive minhas filhas já perguntaram, nos trabalhos da escola sobre raízes – perguntas como “qual era o seu nome antes de se tornar Miriam?”, ela não aceitou responder. Ou seja... Disso eu nunca soube. E só assim, realmente nos últimos, últimos anos, nos últimos quatro ou cinco anos, ela de certa forma se abriu e conseguiu começar a contar um pouco do que lhe aconteceu. Eu acabei sendo uma das últimas a saber, ela contou mais para as netas, e foi só através delas, na verdade, que eu soube. No Dia da Shoah, há alguns anos, ela disse, então, que contaria. Ela escreveu, pois se sentia mais a vontade escrevendo do que falando, e me passou o texto para ver se havia algo a ser corrigido no hebraico – porque ela não confia muito no seu hebraico. Foi dessa forma que eu soube pelo que ela passou. E isso foi só agora. Se eu estou hoje com 45 anos... Então por 40 anos eu não soube! Apenas de uma forma muito geral...*

— Naomi, o que você pensa sobre isso?

NAOMI — *Eu concordo com o que disse Nitza, na minha infância ela quase não falou. Também acho que foi algo no sentido de nos proteger, para que não soubéssemos. Então no*

Dia do Shoah, há mais ou menos três anos, houve um evento no Kibutz no qual ela contaria sua história. Era um público bem grande. Ela relutou um pouco, mas então sentamos juntos, lembramo-nos das coisas e as escrevemos. Essa foi a primeira vez que eu soube da maioria das coisas. E ela fez isso de uma maneira muito corajosa, falou de uma maneira muito bonita, as pessoas inclusive choraram. E desde aquele momento, na minha opinião, algo se abriu. Desde então foi muito mais fácil conversar, contar sobre isso, se interessar pelo assunto. Pelo menos para mim...

— Você disse que acompanhou a viagem de seu pai pelo seu passado e agora pensa em viajar com a sua mãe. O que te dá força para essa iniciativa?

NAOMI — *Para mim sempre foi necessário conhecer esta história de perto. Li muito livros, realmente se tornou um tipo de obsessão ler livros sobre a shoah, assistir filmes sobre a shoah. E justamente por isso, comecei a ter vontade de entender o que aconteceu com os meus próprios pais. São os meus pais! Lembro que quis viajar com meu pai – com os dois na verdade, mas com meu pai foi mais difícil ir até a Polônia. Minha mãe esteve duas vezes na Hungria. Acho que por alguns anos ele teve medo e teve que elaborar um pouco essa ideia. Mas no momento em que ele disse que estava pronto, eu e minha mãe nos juntamos e não hesitamos nem por um momento. Pra mim isso foi muito importante, creio que também foi para meu pai e minha mãe. Conhecer de perto o que ele passou foi também me aproximar. E... Para mim foi muito importante filmar. Levei uma máquina filmadora e filmei desde o começo, desde o aeroporto, quando saímos, até a volta. Isso também me ajudou, estando atrás da câmera, a não estar completamente dentro da questão. Era como um escudo contra algo assustador. Mas também era muito importante que essa história fosse gravada para que pudéssemos transmiti-la adiante.*

— Izhak, junte-se a sua família...

IZHAK — *Acho que posso acrescentar algumas palavras. _____ . Chegamos a Israel os poucos que restaram, e nos foi dito que construíssemos tudo de novo. Estivemos cinquenta anos juntos, nem todo esse tempo casados, mas juntos de qualquer forma. Acho que conseguimos construir uma família bonita, consideravelmente grande. Isso nos traz esperança para o futuro. Cuidar do nome e da continuidade das gerações. Conseguimos dar a nossos filhos, de acordo com nossas possibilidades, aquilo que não conseguimos receber. Realmente muito amor e atenção, talvez até mesmo tenhamos exagerado às vezes. Mas isso foi uma necessidade nossa e acho que nossos filhos, no final das contas, se saíram bem. Temos agora filhos adultos que são maridos, esposas... Acho que realizamos um sonho. O*

que mais podemos esperar da vida? Recebemos a vida de presente! Agora deixamos algo para a continuação.

— Miriam, o que você espera de sua viagem com Naomi?

MIRIAM — *Nós já estivemos duas vezes na Hungria, não é difícil de chegar lá. Mas Naomi ainda não foi. Nós quisemos que Nitza viesse conosco a Polônia, mas ela não quis. Se Naomi quiser vir alguma vez conosco pra Hungria...*

NAOMI — *Eu gostaria muito...*

MIRIAM — *Então iremos...*

NAOMI — *Eu estou pronta... Pra mim isso interessa muito.*

IZHAK — *Eu gostaria de adicionar que a Hungria é diferente da Polônia, onde tivemos há pouco. Eu, pessoalmente, queria ver novamente o lugar onde estive. Naomi, por sua vez, quis que ela visse de perto aquelas coisas sobre as quais falava de vez em quando. Não contei a história inteira, mas contei alguns trechos. E na Hungria há coisas conservadas, que não mudaram... A casa, o cemitério onde está enterrada a mãe de minha esposa e seu avô, e eu acho que foi importante estarmos lá.*

NAOMI — *Eu gostaria de dizer que quando estivemos na Polônia, foi uma redescoberta de raízes muito pesada. Fizemos um passeio de _____, através do qual pudemos visitar todos os campos, campos de concentração, vimos coisas muito, muito difíceis. Em geral, o passeio pela Hungria é mais fácil, mas na Polônia é mais complicado. Ver coisas daquele tipo é simplesmente impossível de descrever, não dá pra descrever o que aconteceu lá. Você sabe, por mais que você leia livros, veja filmes, _____, não dá pra ter ideia do que está lá, do que é Auschwitz, Birkenau, do que está nos outros campos. Você simplesmente _____. A lembrança das pessoas que morreram, que foram assassinadas, é simplesmente horrível.*

— Miriam, você gostaria de deixar uma mensagem para sua família, a partir dessa história que você contou, ou mesmo, se pudesse, uma mensagem para o povo Judeu _____ país?

MIRIAM — *Bom, a única mensagem que posso deixar é que se cuide de nossa terra, pois essa é nossa última esperança. Só quem passou pela shoah, quem perdeu tudo o que nós perdemos, pode afirmar o quanto é bom o que temos agora. Apesar de tudo o que há de ruim aqui, é o lugar que temos para _____. E esperamos que seja sempre nosso. Meu, dos meus filhos, dos meus netos, do povo de Israel.*

— Nitza, gostaria de acrescentar alguma coisa?

NITZA — *Da nossa parte, apesar de termos participado das guerras, eu vejo que o mundo já é menor. Vejo que minha irmã vive bem em outro lugar e que meu irmão também vive em*

outro lugar, e é bom para eles. Claro que isso a todo momento nos preocupa. Minhas filhas dizem: “quem sabe moramos com a parte da família que vive nos Estados Unidos?” Nós vivemos lá por um período. “Por que não voltar e viver lá?” E eu sempre me digo: “não, esta aqui é a nossa terra. Se vivermos lá, a qualquer momento pode acontecer aquilo que já aconteceu uma vez. Se morarmos em outro lugar, podem nos expulsar...” A verdade é que já não sei se isso é tão óbvio hoje em dia. Dizem que não poderia acontecer novamente como aconteceu. Quer dizer, um judeu agora pode morar em qualquer lugar. E pode viver bem nesses lugares. Não pode mais acontecer nada parecido. Pode ser que a próxima geração, minhas filhas, elas já não estejam tão conectadas com isso e pensem que algo como aquilo não voltaria a acontecer. Eu, por exemplo, sinto que isso ainda faz parte da minha história. Quer dizer, não gostam de mim em todos os lugares. E poderia acontecer alguma coisa. Eu não estaria segura em outro lugar. Por causa da minha religião, não porque não gostam dos meus olhos, ou do meu cabelo. Pode ser que por ser judia eu vá para algum lugar específico e lá não seja aceita. Por isso penso que este é meu país e é aqui que quero viver. Aqui é bom, aqui estou com meu povo. Mas quando eu falo com minhas filhas, eu escuto que elas já não se sentem assim. Elas não se sentem diferentes do resto do mundo ocidental. “Se eu quiser, posso morar na Austrália, na Nova Zelândia e poderíamos ficar, nos integrar, nem sentiríamos que somos judeus. Podemos nos integrar como todos”. Eu espero que elas estejam certas. Espero que sim, os judeus possam se integrar com todo o mundo e aquilo nunca mais volte a se repetir. Mas eu não acredito. Eu acredito que isso sim pode acontecer de novo.

— Naomi, você gostaria de falar algo mais?

NAOMI — *Eu gostaria de dizer que o encontro na Polônia me deixou muito assustada com o antissemitismo. Ainda hoje há suásticas e coisas escritas contra nós nas paredes, meu pai traduziu para nós. Você sente que há antissemitismo no mundo todo, mas aqui em Israel, apesar da questão da segurança, você pode se sentir segura. Apesar das guerras, sinto que não há dúvidas de que esse é o meu lugar.*

IZHAK — *Se for possível falar algo mais, queria dizer que não concordo tanto com minha filha mais velha, sobre o fato da nova geração se sentir “no mundo”. Para mim, o caso dela é uma exceção. É fácil dizer hoje, para um judeu que mora na América ou na diáspora, que está bem. Não havia qualquer outro estado, quando estávamos na Polônia, em que pudéssemos estar seguros, que pudéssemos _____ mais gente. Havia alguém que cuidava, alguém que gritava. Hoje há um país. Se qualquer coisa acontecer a um judeu em outro país, aqui ele tem apoio. Enquanto este apoio resistir, e houver um Estado,*

_____ o judeu em qualquer lugar. Se gostarem ou não dele. Mas o importante é que haja alguém que te defenda, alguém que possa gritar se lhe fizerem mal. Não sou religioso, mas também não sou contra a assimilação. Devemos cuidar um pouco da _____, como dizem...

NITZA — *Devemos ir, sim, contra a assimilação!*

IZHAK — *Sim, mas o problema é que se um judeu... Eu não acredito nisso... Naomi deu o exemplo da Polônia: lá não existem judeus, mas encontramos escritos antissemitas em todos os lugares. Quer dizer... Eu não sei de onde isso vem. Quem garante que não vá acontecer de novo? Mas, enquanto eu tiver alguém para quem pedir ajuda se algo acontecer, então acredito que estarei seguro.*

4 AS OVELHAS E O MATADOURO

As guerras pertencem aos homens,
e assim também as lembranças de guerra.
(Ruth Klüger)

4.1 “*Não é preciso exagerar*”⁴⁶”

Em 2005, poucos anos antes do programa de intercâmbio realizado pelo Pesquisador, o então primeiro-ministro israelense Ariel Sharon colocou em ação o “Plano de retirada unilateral de Israel”⁴⁷, que consistia na remoção de toda presença permanente de Israel da Faixa de Gaza. Desde o seu planejamento, o Plano fora alvo de muitas críticas de diversos setores da sociedade israelense. Causou certo espanto o fato de ter sido proposto justamente pelo *Likud*, partido de centro-direita, e especificamente pelo seu então líder Ariel Sharon, político conhecido pelo militarismo linha-dura, que teve a carreira marcada negativamente pelo massacre de Sabra e Chatila⁴⁸. À época, muitos consideraram o plano um sinal de fraqueza do governo, ou até mesmo uma batalha vencida pela resistência palestina. Atualmente, há quem pense que a retirada de Gaza foi uma ação estratégica bem-sucedida, visto que propiciou que as inúmeras operações militares israelenses que se sucederam na região não atingissem os próprios judeus (Gordon, 2006). Uma dessas operações, conhecida como “Chumbo Fundido”, ocorreu no final de 2008, época que o Pesquisador estava morando em Israel. Como vim a saber durante nossa pesquisa, em decorrência desse conflito ele até mesmo adiantou sua data de retorno ao Brasil.

O “Plano de retirada unilateral de Israel” da Faixa de Gaza também ficou gravado na memória dos israelenses por retratar midiaticamente, talvez pela primeira vez na história do país, uma ação do exército nacional contra sua própria população. A resistência em abandonar

⁴⁶ Para a escrita deste subcapítulo, tomei como principal referência o livro “The Seventh Million”, do israelense Tom Segev (2000). Exceto onde especificado, as descrições dos fatos históricos correspondem às indicações feitas nessa obra.

⁴⁷ Oficialmente, “Lei de Implementação do Plano de Retirada”.

⁴⁸ Na ocasião, Sharon era ministro da defesa. Segundo uma comissão instituída pelo governo de Israel e designada especialmente para apurar os fatos relacionados a esse incidente, Sharon não tomou as medidas de segurança necessárias a impedir o previsível massacre dos refugiados pelos falangistas. A comissão recomendou sua remoção do Ministério da Defesa e ele renunciou depois de inicialmente recusar-se a fazê-lo. Sharon nunca foi julgado pelos massacres.

os assentamentos era especialmente enérgica por parte dos judeus ortodoxos, que viam na tarefa de “colonização” uma função sagrada relacionada à terra prometida. Quando os soldados israelenses se viram obrigados a usar a força para retirá-los de lá, os “colonos” gritavam frases de protesto, tais como: “Nazistas, é isso que vocês são, vocês expulsam os judeus de suas casas, vocês são piores que os árabes”.

Segundo Roudinesco (2010, p. 9), essa frase contém os “significantes fundamentais” para dimensionarmos a complexidade do conflito Israel-Palestina e a extensão de sua historicidade. Depois de décadas de guerras, massacres e atentados terroristas, alguns judeus israelenses atacam os soldados do seu próprio país usando a expressão “pior que árabes” – o que evidencia, é claro, até que ponto eles odeiam os árabes. O direcionamento da fala a essa categoria amorfa – que, como sabemos, visa incluir todo o mundo islâmico –, por si só poderia se desenrolar em longas reflexões. Para os intentos de nossa pesquisa, visamos destacar como nesse grito de ódio transparece outra comparação insólita: não a dos soldados com árabes, mas a dos árabes com os nazistas.

Pela distância temporal, é muito provável que o “colono” retirado de Gaza não tenha vivido a *shoah*. O modo como ele cita o genocídio judaico em um momento crucial, como se esperasse que a referência produzisse um efeito de respeitabilidade, é um indício de que a memória desse episódio passou por transformações profundas. Se nos primeiros anos que sucederem o final da guerra ergueu-se uma “barreira de sangue, silêncio, agonia e solidão” que separou os sobreviventes e seu passado do resto da população israelense, em 2005 essa divisão parece não só ter sido desfeita, como também, de certa forma, banalizada.

Ao final das gravações, a entrevistadora convida os avós do Pesquisador a mandar uma mensagem para a população de Israel. “Se fosse possível”, ela diz, sublinhando que não se trata de um recado que realmente vai ser entregue, mas de um gesto simbólico. Embora seja verbalizado somente no final do vídeo, como se fosse um breve epílogo à narrativa da *shoah*, proponho que entendamos o pedido da entrevistadora como algo que diz respeito à dimensão política dos testemunhos. Quando solicita que Izhak e Miriam falem a Israel, ela não apenas conclui as histórias com a “lição aprendida”, como também explicita que aquelas narrativas estão desde a sua concepção marcadas por um “endereçamento simbólico”; e, mais especificamente, que os depoimentos pessoais da avó e do avô do Pesquisador estão, de certa forma, inseridos em uma narrativa cultural sionista sobre a *shoah*.

Izhak e Miriam respondem ao pedido de Rachel com falas simples. Izhak diz: “*Nós temos que valorizar a nossa terra. Com todos os problemas, com todas as dificuldades. Não*

temos outro lugar. Isso é nosso. E por isso devemos cuidar. Que fiquem aqui judeus, que fique a terra e que haja paz”. Já Miriam fala:

A única mensagem que posso deixar é que se cuide de nossa terra, pois essa é nossa última esperança. Só quem passou pela shoah, quem perdeu tudo o que nós perdemos, pode afirmar o quanto é bom o que temos agora. Apesar de tudo o que há de ruim aqui, é o lugar que temos para _____. E esperamos que seja sempre nosso. Meu, dos meus filhos, dos meus netos, do povo de Israel”.

Esses breves comentários evocam um elemento fundamental na construção da narrativa sobre a *shoah* em Israel: a apropriação sionista da dicotomia exílio/terra prometida, que marca a escrita da historiografia judaica desde os tempos bíblicos. Nas palavras do historiador Yosef Yerushalmi (1996), a memória coletiva da *shoah* “transcende a lembrança de um episódio particular (...). É, antes, a concretização de um contraste estrutural na experiência histórica judaica, construída em trono da polaridade de duas grandes partidas (*departures*) históricas (Egito/Jerusalém – Êxodo/Exílio)⁴⁹” (p. 44). Situada nessa contraposição, a *shoah* não seria apenas parte de um mito fundacional, mas também o apogeu de um ciclo mais amplo de perseguições vividas pelos judeus. É interpretada como um símbolo máximo da degradação da vida na diáspora, como o resultado direto da tentativa de assimilação dos judeus Europeus; a criação do Estado de Israel, por outro lado, como uma espécie de redenção. É majoritariamente com esse sentido que a memória da *shoah* será incorporada à cultura e aos debates políticos israelenses.

Neste capítulo, propomos pensar os acontecimentos citados por Izhak e Miriam ao final das gravações – as guerras travadas com os países árabes, os conflitos políticos e os julgamentos de Eichmann e Demjanjuk – como rupturas por meio das quais se tornou possível lembrar e narrar o passado da maneira como fazem. Mais do que um desfecho, mais do que etapas da construção do Estado de Israel, acreditamos que esses acontecimentos marcam a história da apropriação da memória da *shoah* pela narrativa sionista e pela cultura israelense. No limite, eles também guardariam subsídios para pensarmos as dificuldades de transmissão das memórias dos avós do Pesquisador, ponto de partida da presente pesquisa.

⁴⁹ “Transcends the recollection of any particular episode.... It is rather the realization of structural contrast in Jewish historical experience, built around the dramatic polarity of two great historical ‘departures’ (Egypt/Jerusalem—Exodus/Exile)”.

Antes de iniciarmos, vale destacar que o objetivo desta última incursão não é realizar uma reconstituição linear e totalizante da história a partir dos testemunhos de Izhak e Miriam. Não temos os instrumentos necessários para tanto e muito provavelmente nem mesmo saberíamos utilizá-los. Antes, poderíamos dizer que é com o objetivo de seguir refletindo sobre as lacunas e os enigmas das gravações dos avós do Pesquisador que mobilizaremos os conhecimentos historiográficos ao nosso alcance.

A chegada dos sobreviventes da *shoah* a Israel provocou um choque de mentalidades. Desembarcavam nas terras da Palestina pessoas vindas de diferentes países, a maioria em situação de extrema vulnerabilidade, ainda atordoadas pela violência e pela perda de familiares: uma verdadeira babel de idiomas incapazes de traduzir o traumático da catástrofe. Recebia-os o *yishuv*, formado pelos colonos sionistas alinhados à imagem de um novo cidadão israelense: sólido, determinado e nacionalista; não apenas antagônico ao estereótipo do que se via até então como o judeu da diáspora, como também disposto a superá-lo.

Com efeito, essa discrepância que se evidencia no encontro entre a cultura da diáspora e os valores do nascente Estado de Israel, entre o exílio e a terra prometida, já se desenhava há alguns anos. A própria ascensão do nazismo, em 1933, foi interpretada pelo movimento sionista como a confirmação de um prognóstico histórico. O jornal do *yishuv* “Hapoel Hatsair” (O jovem trabalhador), por exemplo, referiu que a perseguição aos judeus alemães seria uma punição por terem tentado se integrar à sociedade gentia ao invés de emigrarem para a Palestina enquanto ainda era possível. Outro jornal, de tendência mais conservadora, afirmou que os judeus não estavam sendo perseguidos *apesar* dos esforços de integração, mas justamente *por causa* desses esforços. As lideranças do *yishuv* e os chefes dos partidos políticos também acompanhavam a crise na Alemanha de perto: enquanto alguns perguntavam qual seria o efeito das perseguições dos judeus para o seu empreendimento, David Ben-Gurion esperava que a ascensão do nazismo se tornasse “uma foça fértil para o sionismo⁵⁰” (Segev, 1991, p. 18).

A partir de 1933, começam a chegar a Israel os primeiros alemães fugindo de Hitler – esses mesmos que alguns consideravam “culpados” pela própria perseguição –, chamados também de “*yekkes*”. Há um nome em hebraico para descrever o ato de imigrar para Israel,

⁵⁰ “A fertile force for Zionism”

alyiah, que significa “subida”; para os *yekkes*, no entanto, sua chegada a Israel parecia mais uma “descida”. Diferentemente dos pioneiros sionistas, eles chegavam com o estatuto de refugiados e contra a sua vontade. Muitos se recusavam a aprender hebraico, a adotar as tradições locais, não valorizavam o trabalho na terra e ainda mantinham costumes luxuosos e intelectuais, característicos da vida nas grandes cidades alemãs do início do século XX. Isso desagradava profundamente os antigos habitantes da Palestina, que esperavam serem vistos como “veteranos”, exemplos a serem seguidos. Bastava uma pequena discussão para logo insultarem os recém-chegados com expressões do tipo: “Hitlers”, “judeus de Hitler”, “sionistas de Hitler”. Já as lideranças do *yishuv*, em sua visão pragmática, reconheciam as qualidades e as possíveis contribuições dos judeus alemães para a construção de um Estado Nacional, mas a dificuldade em fazê-los assimilarem os valores ideológicos do sionismo os constituía como um problema político e cultural: “judeus sem raízes (...) como os transformaremos em uma nação⁵¹?” (Segev, 1991, p. 50).

No choque de mentalidades que tomou conta do *yishuv*, os *yekkes* representavam uma visão de abertura aos valores humanitário-liberais em oposição ao insulário nacionalismo das correntes sionistas hegemônicas. Quando a sociedade se via dividida entre os valores religiosos e os valores seculares, os *yekkes* apoiavam o secularismo; no conflito entre as necessidades do Estado e as necessidades do indivíduo, os *yekkes* privilegiavam as segundas; contrários ao militarismo, à violência e à hostilidade em relação aos árabes, os *yekkes* defendiam a tolerância e o compromisso visando à paz.

A batalha pelo caráter ético e ideológico de Israel começou antes de chegarem os *yekkes*, mas foi incentivada significativamente pela sua chegada. Os *yekkes* tiveram um papel importante nessa batalha. Eles perderam; talvez nunca tiveram chance. Israel nasceu do horror, da Guerra e da revolução, e sua criação demandava uma medida de fanatismo e crueldade⁵² (Segev, 1991, p. 63).

Um ponto especialmente polêmico na história das relações entre Israel e a *shoah* se refere ao modo como o *yishuv* reagiu à guerra e às notícias do extermínio dos judeus.

⁵¹ “Rootless Jews.... how can we make them into a nation?”

⁵² “The battle over the ethical and ideological character of Israel began before the *yekkes* arrived, but it was given a large push by their arrival. The *yekkes* played a major role in this battle. They lost; perhaps they never had a chance. Israel was born of terror, war, and revolution, and its creation required a measure of fanaticism and of cruelty”.

Inicialmente, houve dificuldades em entender exatamente as diferenças entre esses dois fenômenos; a maior parte dos jornais cobriu as histórias de extermínio e assassinato de comunidade judaicas na Europa como se fossem apenas mais uma notícia entre tantas outras informações oriundas dos fronts de batalha. É curioso notar, entretanto, que na véspera da invasão da Polônia, dois a cada três dos 500.000 judeus do *yishuv* vinham de imigrações relativamente recentes. Um a cada cinco estava vivendo na Palestina por cinco anos ou menos e chegava da Europa central ou oriental. Ou seja, as notícias sobre cidades invadidas e conquistadas pela Alemanha, sobre a construção de guetos, perseguições, leis antissemitas e campos de extermínio, não se referiam a populações estranhas, mas a lugares onde esses recém-chegados viviam até muito pouco tempo. “Eles recebiam notícias de amigos e parentes que haviam sido deportados, desaparecidos ou assassinados – pais e irmãs, maridos, esposas e filhos. O Holocausto era sua tragédia pessoal; eles viviam com medo, em luto⁵³” (p. 77).

Ainda assim, o ritmo da vida no *yishuv* continuava em certa normalidade. Os jornais ilustravam uma sociedade em ebulição: notícias sobre eventos esportivos, do mundo da moda, ofertas e promoções de produtos variados, “tudo às sombras dos horrores na Europa⁵⁴” (p.77). Soa estranho, mas um motivo para essa aparência impassível da sociedade israelense pode ser cultural, já que há uma tradição aferrada às raízes e à história do povo judeu que o leva a sempre acreditar que o pior irá acontecer. Depois de séculos de perseguições, extermínios e expulsões, mas também de sobrevivência e renascimento, os judeus se acostumaram ao perigo e à ameaça. As perseguições nazistas, ao menos inicialmente, não pareciam ir além do que a própria “memória coletiva” do povo judeu conhecia.

Por sua vez, as lideranças do *yishuv* viviam um momento de impotência. É preciso lembrar que estava em vigor a Política do Livro Branco, que restringia a liberação de vistos para a entrada de judeus na Palestina. Diante desse impasse, as cabeças se dividiam. Havia os mais radicais, que se colocavam a favor de violar as leis e trazer os judeus da Europa a qualquer custo. Já os seguidores do pragmático Ben-Gurion entendiam que era preciso manter boas relações com os ingleses. Afinal, terminada a Guerra, seria com eles que se negociaria a criação do Estado de Israel. Malgrado as ondas de imigração ilegal, a posição hegemônica do *yishuv* acabou sendo a de negociação. Porém, quando finalmente ocorreu um acordo com os

⁵³ “They received reports of friends and relatives who had been deported, lost, or killed – fathers and sisters, husbands, wives and children. The Holocaust was their personal tragedy; they lived in fear, in mourning”.

⁵⁴ “All in the shadow of the horrors in Europe”.

britânicos, já era tarde para salvar um número considerável de judeus. Pouquíssimos sobreviventes devem suas vidas diretamente aos esforços do movimento sionista.

A impotência diante da monstruosidade e do horror da *shoah* se reflete também em algumas incoerências mórbidas, como o fato de que se dedicava uma parte significativamente maior do orçamento à compra de terras e estabelecimento de novos assentamentos do que às tentativas de salvar os judeus europeus. Outro elemento sórdido era o costume de se referir à *shoah* no passado, como em algumas discussões sobre reparações financeiras que começaram antes mesmo do término da guerra. Um delegado que havia participado de diversos congressos sionistas propôs, em 1942, a criação de um memorial para as vítimas da *shoah*. Ele sugeriu naquele mesmo momento um nome, *Yad Vashem*⁵⁵, que acabou inclusive sendo dado ao atual museu em Jerusalém.

Esses exemplos não são frutos do desdém ou da mera irresponsabilidade, mas da dificuldade das lideranças sionistas reconhecerem que eles mesmos eram completamente débeis diante do extermínio dos judeus europeus. Muito mais fácil era creditar a fragilidade e o amedrontamento aos de lá, é claro. É nesse sentido que se tornaria famosa a frase do poeta Abba Kovner, escrita em 1941 como parte de um panfleto distribuído aos camaradas do Gueto de Vilna, na Lituânia, convocando-os a resistir e não aceitar irem à morte “como ovelhas ao matadouro”. Esse trecho bíblico citado por Kovner se tornaria um bordão dos sionistas para diferenciar o seu nacionalismo heroico e valente da humilhação judaica no exílio. Ironicamente, como vimos, as lideranças do *yishuv* e a incipiente sociedade israelense, de maneira geral, fizeram muito pouco para impedir o massacre. Talvez por impotência, talvez por se encontrarem dentro de uma mesma “montagem perversa”, a comunidade judaica da Palestina comportou-se tão bravamente quanto qualquer outra comunidade judaica do mundo. Sua diferença para os judeus que tanto criticavam foi apenas a sorte, e, como se vê, a arrogância.

Nesse ponto, cabe lembrar um momento das gravações de Miriam, quando ela fala sobre sua convocação para o exército durante a guerra de independência:

Pra dizer a verdade foi bom. Foi bom no exército... Recebemos uma arma, eu recebi uma vez um rifle tcheco, depois um rifle canadense e me defendi, não como na diáspora, que toda hora me diziam o que

⁵⁵ A origem do nome é um versículo bíblico de Isaías: “a eles darei, dentro de meu templo e dos seus muros, um memorial e um nome (*Yad Vashem*) melhor do que filhos e filhas, um nome eterno, que não será apagado”.

fazer, aqui pude fazer o que eu achava certo no exército. Se eu estivesse fazendo a vigília, se eu visse algo, podia me defender, havia opção de atirar. Havia pessoas infiltradas, então havia possibilidade de _____, de nos defendermos. Isso me trouxe muita... Muita motivação para viver. Justamente no Palmach aprendi bastante.

Entre a frágil diáspora e o forte Estado de Israel, a passagem pelo exército parece representar para Miriam o momento em que deixa de ser apenas uma “ovelha”. As ideias de um “exército acolhedor” e um “Estado Nacional forte” se misturam, produzindo o sentimento de “ser capaz de se defender por si mesma”. Provavelmente, esse processo foi importante para muitos outros jovens que se viam enfraquecidos diante de um passado traumático e de um futuro de poucas certezas. Não é a toa que as forças armadas tenham sido nomeadas como “Exército de *Defesa* para Israel”.

Eis um dos grandes paradoxos da conflituosa relação entre a *shoah* e o simbolismo do novo Estado Judeu. Se, por um lado, a condição de “vítima” era justamente o que o *yishuv* não conseguia reconhecer e respeitar nos sobreviventes que chegavam da Europa, é precisamente a partir desse lugar que Israel se posicionará nos subsequentes conflitos armados com os países árabes. Afinal, um exército de “defesa” só pode existir para quem, em primeiro lugar, é atacado. Esse paradoxo gera uma ilusão que transparece claramente no comentário de Miriam: ao comparar a vulnerabilidade vivida em Budapeste à capacidade de lutar em Israel, ela não percebe (e talvez nem *pudesse* perceber) que algo importante diferencia essas situações. Para nós, que assistimos a essas gravações anos depois, é evidente que ela não estava apenas se defendendo, mas lutava em uma guerra em que foi preciso atacar e cujas consequências até hoje se fazem presentes.

Em um determinado momento, Izhak diz: “*Eu sei que o despertar da população israelense para a memória da shoah aconteceu após o Julgamento de Eichmann. Até o julgamento nem se falava nisso. Desde então, isso despertou*”. Diversos historiadores também reconhecem tal episódio como um ponto de virada, mas convém lembrar que outros dois eventos importantes da história das relações entre Israel e a memória da *shoah* antecederam o Julgamento de Eichmann: a assinatura do “Acordo de Restituição” com a Alemanha e o “Caso Kastner”. A bem dizer, esses dois episódios não foram suficientes para produzir

grandes rupturas. Eles mobilizaram a sociedade e trouxeram a memória da *shoah* para o centro do debate público, mas não conseguiram fazer “*despertar a população israelense*”, como diz o avô do Pesquisador.

Peço-lhes um pouco de paciência para recuperarmos alguns detalhes desses dois eventos. Eles nos ajudarão a entender as primeiras grandes discussões envolvendo a memória da *shoah* em Israel, como elas prepararam o terreno para o Julgamento de Eichmann e porque apenas então se operou a grande ruptura que “*despertou*” a população israelense.

Durante os primeiros meses de independência, parecia bastante provável que Israel não viesse estabelecer qualquer contato diplomático com a Alemanha por gerações. O boicote foi considerado um dever nacional e, de fato, um ano e meio após a independência, Israel continuava inflexível sobre essa questão. No entanto, o cenário da Guerra Fria fazia com que os Estados Unidos e os países alinhados impulsionassem a economia alemã para integrá-la ao bloco capitalista o mais rapidamente possível. Em pouco tempo tornou-se muito difícil para um pequeno e jovem país como Israel, ainda em busca de reconhecimento internacional, simplesmente ignorar a expoente potência Alemanha Ocidental.

Ben-Gurion, novamente pragmático, incentivou de forma reiterada e veemente uma política de gradual abertura. Como já aconteciam transações econômicas entre os dois países na qualidade de “exceções”, a proposta do primeiro-ministro consistia em formalizá-las institucionalmente. Para tanto, ele sabia que o primeiro passo seria estabelecer um acordo para a Restituição Financeira do Estado Alemão como reparação aos danos causados durante a Segunda Guerra. Não havia como normalizar as relações estatais sem um pedido formal de desculpas, e a própria Alemanha Ocidental já havia demonstrado interesse nesse tipo de ação.

O principal opositor político nessa questão foi Menachem Begin, que não somente tinha interesse em tirar o partido de Ben-Gurion do poder, como também percebia a potência política da memória da *shoah*. Contrariamente ao pragmatismo dominante, de acordo com o qual se priorizava os interesses práticos do Estado às disputas morais; a posição de Begin baseava-se em apelar para o orgulho e o ressentimento, situando as “lições da *shoah*” no centro de referência de seu sistema de valores. Como se sabe, Begin perdeu essa disputa, mas não exclusivamente em decorrência da força política de Ben-Gurion ou porque sua proposta implicaria em abdicar de um montante considerável de dinheiro. Begin falhou porque apenas ele, naquelas circunstâncias, enxergava a *shoah* como uma experiência histórica *coletiva*.

Durante aquela época, o Holocausto era antes de qualquer coisa uma parte das biografias individuais dos sobreviventes, era sua catástrofe pessoal. Begin não entendeu isso. Ele talvez estivesse à frente de seu tempo; depois de alguns anos o Holocausto viria de fato a se transformar num tipo de religião nacional cívica. Mas no começo dos anos 50, a memória do Holocausto era ainda espinhosa e muito recente, e a retórica (...) de Begin falhou em expressar a força do sofrimento pessoal ou a profundidade da tragédia pessoal. Por essa razão, os próprios sobreviventes tiveram pouca dificuldade de (...) aceitar sua parcela de compensação financeira⁵⁶ (Segev, 2000, p.226).

As negociações entre Alemanha e Israel iniciaram em Março de 1952 e em seis meses estabeleceu-se um acordo. Pela primeira vez na história os judeus seriam compensados, ainda que parcialmente, pelas perseguições e pelo sofrimento causado pelo antissemitismo. Durante os 12 anos de reparações previstos pelo acordo, o PIB israelense triplicou e, de acordo com Banco de Israel, possivelmente 15% desse crescimento e a criação de 45.000 empregos podem ser atribuídos a investimentos feitos com o dinheiro das restituições.

Embora Menachem Begin tenha perdido a batalha, foi porta-voz de uma tendência que já começava a despontar no horizonte. Seu modo de interpretar a *shoah* como experiência coletiva fundacional ainda não era forte o suficiente para mobilizar moralmente a sociedade e se sobrepôr aos interesses econômicos e pessoais. No limite, era a própria dimensão traumática que permanecia restrita às histórias individuais de cada sobrevivente e não encontrava meios para se expandir e convocar a sociedade em sua coletividade.

O segundo episódio importante na preparação do terreno para a grande ruptura que aconteceria com Eichmann foi o Julgamento de Rudolf Kastner, um dos líderes da comunidade judaica de Budapeste e participante ativo do Comitê de Ajuda e Resgate. No começo da Segunda Guerra, tal comitê ajudava na acolhida de judeus refugiados e, a partir de 1944, com a entrada dos nazistas na Hungria, passou a atuar também na tentativa de ajudar judeus a escaparem para outros lugares. Enquanto grande parte da comunidade judaica local

⁵⁶ “During that period, the Holocaust was still first and foremost a part of individual biographies of its survivors; it was their personal catastrophe. Begin did not understand this. He may have been ahead of his time; years later the Holocaust did indeed develop into a sort of civic national religion. But in the early 1950s, the memory of the Holocaust was sharp and fresh, and Begin’s (...) rhetoric never succeeded in expressing the force of personal suffering or touching the depths of individual tragedy. For this reason, the survivors had little difficulty (...) accepting their share of the compensation money.”

era enviada às câmaras de gás de Auschwitz, Kastner negociou diretamente com Eichmann a permissão de saída para 1.684 judeus em troca de dinheiro, ouro e diamantes. Esses judeus iriam para a Suíça por meio do que ficou conhecido como o “Trem de Kastner”.

Rudolf Kastner não foi o único israelense acusado de colaboração com os nazistas, mas tornou-se certamente o caso mais notório. O que levou o julgamento a assumir as amplas proporções que teve na história de Israel foi a sua politização, uma vez que Kastner ocupava um alto cargo no Ministério do Comércio e da Indústria quando foi acusado de colaboração por um escritor até então desconhecido, em 1952. Na medida em que se aproximavam as eleições seguintes, o caso ia cada vez mais tomando conta das manchetes e das ruas.

O debate engendrado pelo julgamento de Kastner foi quase surreal. Israel tinha um sem-número de problemas práticos a serem resolvidos, mas seus políticos simplesmente os ignoraram para seguirem acusando-se mutuamente. Nesse jogo cínico e dissimulado, em que um culpava o outro por ser o “verdadeiro e pior colaborador”, os efetivos crimes nazistas acabaram virando apenas símbolos vazios.

Mais do que meros políticos oportunistas, os líderes dos partidos acabavam parecendo pessoas escravizadas pelo sofrimento, atormentadas pela dúvida e culpa, a descendência de uma nação que se ajoelhou diante do passado, ignorou o presente e deixou o futuro aos caprichos da fé e do destino⁵⁷ (Segev, 2000, p. 290).

Em primeira instância, Kastner foi condenado pelo juiz Benjamin Halevy por ter “vendido sua alma ao diabo” (Segev, 2000, p. 276). Ao organizar um trem para salvar apenas algumas pessoas, disse o juiz, o líder comunitário húngaro teria falhado em “avisar” os outros de que seu destino final seria a deportação para as câmaras de gás. Em outras palavras, Kastner teria contribuído para o assassinato de milhares de pessoas para salvar apenas alguns de seus escolhidos. Em 1958, depois de uma apelação, a Suprema Corte Israelense reverteu o resultado e referiu que o juiz Benjamin Halevy havia errado seriamente. Essa resposta, no entanto, chegou tarde demais, pois um ano antes Kastner havia sido assassinado por um grupo de militantes conservadores. Hoje em dia, sabe-se que ele agiu da melhor maneira que pôde e suas ações não implicaram na morte de muitos, mas no sucesso de conseguir salvar pelo

⁵⁷ More than mere political opportunists, the party leaders come out looking like people enslaved to sorrow, gnawed at by doubts and guilt, the offspring of a helpless nation that groveled before the past, ignored the present, and left the future to the vagaries of Faith and fate”.

menos alguns. Os boatos de que ele teria privilegiado sua família e conhecidos na seleção para o trem mostraram-se igualmente inverídicos.

Ao escrever “Os Afogados e Sobreviventes”, Primo Levi (2016) teve como um de seus principais objetivos alertar para o contrassenso que atravessa as tentativas de se julgarem as atitudes, os crimes e as punições realizadas em um *Lager* com os aparatos técnicos do mundo “normal”. Aprende-se com esse livro que é preciso suspender o furor deliberativo, a ânsia em definir culpados e inocentes, quando se olha para a experiência de viver em um campo de concentração. Se realmente se faz imprescindível exercer o direito e a moral dos humanos livres para essas circunstâncias, é necessário minimamente se aproximar de como era a vida lá: tentar entender o que era dormir, trabalhar, existir em Auschwitz, ainda que não se possa fazê-lo totalmente. Kastner não foi a campos de concentração ou extermínio. Não era preciso ir tão longe para compreendê-lo, mas, mesmo assim, foi uma distância demasiadamente extensa para a sociedade israelense dos anos 50.

O Julgamento de Eichmann aconteceu 16 anos após o final da Guerra, mas teve muito mais repercussão midiática do que o Julgamento de Nuremberg, que se iniciou tão logo baixou a fumaça dos últimos bombardeios aliados. Podem-se elencar diversos fatores para explicar a timidez dos desdobramentos de Nuremberg. Possivelmente tenha contado o fato de ter sido um processo jurídico conduzido nos limites da formalidade, baseado exclusivamente em evidências e centralizado em analisar os atos, ações e a responsabilidade dos réus. Como ainda não havia ganhado relevância a ideia clara de “genocídio” – ou uma tentativa de limpeza étnica – não se ouviu a voz das vítimas durante as sessões. Das 266 páginas que compunham o relatório final dos julgamentos de Nuremberg, apenas três tratavam especificamente do extermínio dos judeus (Levy & Sznajder, 2002). Ademais, o fato de ter acontecido imediatamente após a guerra, sem um distanciamento histórico mínimo – ou, em termos psicanalíticos, um período de latência – também pode ser entendido como um fator restritivo.

Em relação a esses aspectos, o Julgamento de Eichmann foi praticamente oposto, uma vez que teve o núcleo de suas sessões preenchido justamente pelos testemunhos das vítimas – muitas vezes, inclusive, sem relação explícita com as ações do réu. Para Levy e Sznajder (2005), enquanto o Julgamento de Nuremberg é um exemplo de trabalho orientado pelo

paradigma historiográfico clássico, o Julgamento de Eichmann corresponde a uma concepção “mitológica” de memória das vítimas. Felman (2014) indica que, além da própria “visibilização” de testemunhos, o que tornou o julgamento marcante foi sua condução extremamente dramática por parte das autoridades. Muitas vezes, de acordo com a autora, tinha-se a impressão de que Eichmann era apenas um motivo para que se encenasse o grande espetáculo onde uma sociedade inteira julgava a própria história. Também nesse sentido, Mintz (1996) diria que o Julgamento de Eichmann “se assemelhou a nada mais que, *mutatis mutandis*, uma encenação massiva d’A Paixão de Cristo, na qual atuam todos os membros de uma comunidade⁵⁸” (p. 239-240).

O primeiro-ministro Ben-Gurion tinha dois objetivos principais com o julgamento: provocar o resto do mundo, no sentido de apoiar Israel nos conflitos com os árabes; e educar os cidadãos sobre a *shoah*, especialmente a segunda geração israelense. Ben-Gurion sabia, portanto, que a importância da captura de Eichmann não era sua condenação *stricto sensu*, mas o caráter histórico de seu julgamento. Diz o primeiro-ministro:

“A coisa principal não é a pena a ser infligida ao criminoso – nenhuma pena é capaz de equiparar-se em magnitude ao crime –, mas sim a plena exposição dos crimes infames do regime nazista contra nosso povo. Os atos de Eichmann por si sós não constituem o principal ponto nesse julgamento. A justiça histórica e a honra do povo judeu exigem esse julgamento. A justiça histórica e a honra do povo judeu exigem que isso seja feito somente por um tribunal israelense no Estado Judeu soberano” (Felman, 2014, 156).

A iniciativa de Ben-Gurion foi criticada por alguns intelectuais israelenses, como Martin Buber. De acordo com eles, a forma como estava proposto o julgamento não daria conta de pensar o lugar de outras vítimas dos nazistas, como ciganos e homossexuais. Para tanto, seria preciso tipificar o crime de Eichmann como um crime contra a humanidade, e não como um crime especificamente direcionado aos judeus. Também seria necessário um tribunal internacional para julgá-lo. Com exceção desses poucos intelectuais, Ben-Gurion era apoiado quase unanimemente pela sociedade israelense. Havia pessoas que até mesmo se voluntariavam para matar Eichmann com as próprias mãos.

⁵⁸ “[The trial] resembled nothing as much as, *mutatis mutandis*, a massive Passion play, in which the members of an entire community play parts”.

Gideon Hausner, o promotor geral, não apenas compartilhava as propostas de Ben-para o julgamento, como ocasionalmente recebia instruções diretas do primeiro ministro. Hausner acreditava que a distância entre as gerações criara um vácuo que deu origem a certa repugnância pelo passado de seus ancestrais. Ele entendia que poderia condenar Eichmann apenas com documentos, mas, como ele mesmo disse, era preciso “chocar o coração⁵⁹” (Segev, 2000, p. 338) para mudar essa situação. Foi o próprio Hausner quem definiu a necessidade de contar com muitas testemunhas, e ele mesmo escolheu aquelas com mais talento para se expressar. Além disso, procurou observar certa representatividade social, convocando sobreviventes de diferentes segmentos sociais, idades, origens etc.

Excepcionalmente, a corte permitiu que a imprensa fotografasse as sessões e, pela primeira vez em Israel, uma câmera de televisão entrou nas dependências do mais alto nível da justiça. Foi reservado um auditório especial cuja construção teve que ser apressada para não ocorrerem atrasos. As sessões começaram em Abril de 1961, mais ou menos um ano depois do sequestro de Eichmann. Nesse dia, pessoas fizeram fila para entrar na corte, as escolas suspenderam suas aulas e foi disponibilizada tradução para o iídiche. Espalhou-se pelas cidades israelenses um sentimento de unidade nacional que não se via desde a declaração de independência.

O discurso de abertura proferido por Hausner durou aproximadamente oito horas. Izhak, o avô do Pesquisador, lembra-se de ter acompanhado esse momento: “*Lembro o discurso do promotor... Esqueci... o nome dele... foi na abertura: ‘Eu estou falando pela boca de seis milhões de judeus’. A partir desse momento... Tudo começou de novo. Também para mim.*” O trecho ao qual se refere Izhak é este:

“Quando me ponho diante dos senhores, juízes de Israel, nesta corte para acusar Adolf Eichmann, eu não estou sozinho. Aqui comigo neste momento estão seis milhões de promotores. Mas eles não podem levantar o dedo acusador na direção da cabine de vidro e gritar *j'accuse* contra o homem ali sentado (...). Seu sangue clama aos Céus, mas sua voz não pode ser ouvida. Por isso cabe a mim ser seu porta-voz, pronunciar a infame acusação em seu nome” (Felman, 2014, p. 157).

⁵⁹ “To shock the heart”.

Explicita-se, nas falas iniciais de Hausner, o tom dramático e teatral que acompanha o processo do início ao fim. Mais do que isso, ao aludir ao Caso Dreyfus⁶⁰, o promotor instala tragicamente a *shoah* na narrativa da história judaica como uma repetição: mais uma vez os judeus são perseguidos e mais uma vez é necessária uma voz que se levante para defendê-los da injustiça. Naquele momento, no entanto, os próprios judeus poderão se defender. A existência de Israel é capaz de assegurá-los a possibilidade de julgar seus agressores e interromper por si mesmos essa série de repetições. Invocam-se, então, os fantasmas dos seis milhões de judeus mortos na *shoah*, o fantasma de Dreyfus e possivelmente outros em um longo caminho de ressuscitações em direção ao passado.

A partir das falas de Ben-Gurion e Hausner, fica claro que o julgamento não teve como função tentar entender as causas que levaram à *shoah* ou pensar o que seria uma punição adequada para um “crime contra a humanidade”, mas, acima de tudo, expor o sofrimento dos judeus. Para isso, a acusação apresentou 121 testemunhas cujas histórias não raramente levavam pessoas da plateia ao desmaio. Tampouco era incomum que os juízes manifestassem desconforto pela falta de conexão entre os testemunhos e as acusações propriamente ditas.

Israel nunca vivera o horror da *shoah* como nos quatro meses de julgamento. Esse episódio marcou simbolicamente o começo de uma grande transformação na relação da sociedade israelense com a memória; as centenas de histórias que pareciam emergir abruptamente do mais profundo silêncio provocaram uma onda de identificação com o sofrimento dos sobreviventes e das vítimas. Ben-Gurion acertara em sua previsão: jovens que mal conheciam a *shoah* começavam a se interessar pela história que os antecedia.

Para Felman (2014), o que conferiu caráter histórico ao Julgamento de Eichmann é que o direito, tradicionalmente convocado a arbitrar entre pontos de vista opostos mas acessíveis à consciência, encontrou-se diante da necessidade de julgar um processo que envolvia conteúdos inconscientes ou em relação aos quais “a consciência é propositadamente cega” (p. 24). Ainda de acordo com a autora, em julgamentos onde se atravessam os efeitos de uma catástrofe, o direito sempre falhará na tentativa de contê-los ou circunscrevê-los numa terminologia técnica, pois o trauma é justamente aquilo que resiste a ser completamente inscrito na linguagem. A tendência é que a lógica se inverta e o próprio trauma passe a

⁶⁰ *J'accuse* é o título do célebre manifesto escrito por Émile Zola em defesa de Alfred Dreyfus, militar francês judeu acusado injustamente de traição.

dominar a dimensão jurídica, como se o tribunal se transformasse em uma grande reencenação da catástrofe e a catarse provocasse uma onda massiva de identificações.

Podemos dizer, por conseguinte, que o aspecto mais importante do julgamento não foi o fato de os sobreviventes serem “ouvidos” pela primeira vez, ou mesmo que lhes tenha sido finalmente atribuída autoridade histórica, mas o processo de “identificação” que permitiu que tudo isso acontecesse. É provável que Izhak se refira a esta operação quando diz que “*a população de Israel despertou*”. As audiências, as falas das testemunhas, o cenário montado: todos esses dispositivos operaram um processo através do qual o trauma da *shoah*, até então suprimido nas esferas individuais das vidas de cada sobrevivente, pôde enfim transformar-se em um trauma coletivo. Em termos políticos, o que se assistia em Israel era uma história que finalmente ultrapassava o limite do “privado” para estabelecer-se como uma questão de interesse público.

É preciso ter em mente que essa passagem – do individual ao coletivo, do privado ao público – situa-se dentro de uma estratégia política. As palavras emergiram do silêncio e isso foi fundamental para “aliviar” o peso carregado individualmente pelos sobreviventes; o lugar onde elas foram alocadas, no entanto, não é meramente aleatório. Ele corresponde aos objetivos previstos por Ben-Gurion e, de forma geral, aos próprios intentos do movimento sionista: mobilizar as novas gerações e lembrar a comunidade internacional da necessidade de apoiar o Estado de Israel. A história de cada um dos sobreviventes da *shoah* ganha importância precisamente quando delas se pode fazer um uso político específico; o mesmo tipo de uso político que determinou anos antes que aquelas narrativas não tivessem espaço. Agora é permitido que escapem do silêncio e do esquecimento, contanto que sirvam àqueles que finalmente lhes concederam força.

Houve, é claro, dissonâncias; vozes insubordinadas que se levantaram contra essa estratégia e acabariam produzindo uma polarização na sociedade israelense. Assim, de um lado, estabeleceu-se uma corrente minoritária de intelectuais que criticavam o modo como foram organizadas as audiências do julgamento e interpretavam a *shoah* a partir de uma perspectiva humanista. Eles entendiam que Israel, justamente por ser o país representante de um povo historicamente perseguido, deveria ser um exemplo de pluralismo, aceitação e de “abertura ao outro”. Por outro lado, a corrente hegemônica nacional-isolacionista, exemplificada pelo próprio Ben-Gurion, via na *shoah* uma justificativa para o militarismo e para o acirramento do caráter judaico do Estado ao invés de seu caráter democrático.

Essa clivagem entre abertura e fechamento transparece também nas próprias gravações dos avós do Pesquisador, particularmente em um diálogo confuso entre Nitza e Izhak. Nitza diz o seguinte:

Apesar de termos participado das guerras, eu vejo que o mundo já é menor. Vejo que minha irmã vive bem em outro lugar e que meu irmão também vive em outro lugar, e é bom para eles. Claro que isso a todo momento nos preocupa. Minhas filhas dizem: “quem sabe moramos com a parte da família que vive nos Estados Unidos?” Nós vivemos lá por um período. “Por que não voltar e viver lá?” E eu sempre me digo: “não, esta aqui é a nossa terra. Se vivermos lá, a qualquer momento pode acontecer aquilo que já aconteceu uma vez. Se morarmos em outro lugar, podem nos expulsar...” A verdade é que já não sei se isso é tão óbvio hoje em dia. Dizem que não poderia acontecer novamente como aconteceu. Quer dizer, um judeu agora pode morar em qualquer lugar. E pode viver bem nesses lugares. Não pode mais acontecer nada parecido. Pode ser que a próxima geração, minhas filhas, elas já não estejam tão conectadas com isso e pensem que algo como aquilo não voltaria a acontecer. Eu, por exemplo, sinto que isso ainda faz parte da minha história. Quer dizer, não gostam de mim em todos os lugares. E poderia acontecer alguma coisa. Eu não estaria segura em outro lugar. Por causa da minha religião, não porque não gostam dos meus olhos, ou do meu cabelo. Pode ser que por ser judia eu vá para algum lugar específico e lá não seja aceita. Por isso penso que este é meu país e é aqui que quero viver. Aqui é bom, aqui estou com meu povo.

Izhak, algum tempo depois, responde à Nitza:

Se for possível falar algo mais, queria dizer que não concordo tanto com minha filha mais velha, sobre o fato da nova geração se sentir “no mundo”. Para mim, o caso dela é uma exceção. É fácil dizer hoje, para um judeu que mora na América ou na diáspora, que está bem. Não havia qualquer outro estado, quando estávamos na Polônia, em que pudéssemos estar seguros, que pudéssemos _____ mais

gente. Havia alguém que cuidava, alguém que gritava. Hoje há um país. Se qualquer coisa acontecer a um judeu em outro país, aqui ele tem apoio. Enquanto este apoio resistir, e houver um Estado, _____ o judeu em qualquer lugar. Se gostarem ou não dele. Mas o importante é que haja alguém que te defenda, alguém que possa gritar se lhe fizerem mal. Não sou religioso, mas também não sou contra a assimilação.

Enquanto pai e filha discutem manifestamente sobre o futuro dos judeus, da cultura judaica e do Estado de Israel, a memória da *shoah* parece acompanhá-los de forma latente. Isso porque a conversa sobre a possibilidade de judeus viverem na diáspora reflete o paradoxo de abertura/fechamento marcado pela sobreposição do traumático e do político, e que permanece ainda insolúvel: depois de séculos de perseguições, assassinatos e expulsões, podemos viver entre os outros? Podemos deixar que os outros vivam entre nós? Deveríamos assumir esse risco? É certo que os judeus se viram diante desse paradoxo desde os tempos bíblicos, mas em 1998 a discussão envolve também a memória da *shoah*, os fundamentos do projeto sionista e a natureza do Estado Judaico.

Nesse ponto, Izhak comete uma espécie de ato falho. Ele está defendendo que a existência de um Estado Judeu é indispensável não apenas para seus próprios cidadãos, mas também para que os judeus possam viver na diáspora. Segundo o avô do Pesquisador, a condição que assegura a possibilidade das filhas de Nitza morarem nos Estados Unidos é o fato de saberem que caso algo aconteça lá fora, podem contar com a ajuda de Israel. Ele diz que não é religioso, *mas também não é* contra a assimilação, frase que contraria a lógica, pois são os próprios judeus ortodoxos e tradicionalistas que normalmente são contra a “assimilação” de costumes estrangeiros. Ele talvez quisesse dizer o contrário – apontando que os judeus não podem simplesmente “*se sentir ‘no mundo’*” – e a própria Nitza tenta corrigi-lo: “*Devemos ir, sim, contra a assimilação!*”. Izhak responde:

Sim, mas o problema é que se um judeu... Eu não acredito nisso... Naomi deu o exemplo da Polônia: lá não existem judeus, mas encontramos escritos antissemitas em todos os lugares. Quer dizer... Eu não sei de onde isso vem. Quem garante que não vá acontecer de novo? Mas, enquanto eu tiver alguém para quem pedir ajuda se algo acontecer, então acredito que estaremos seguros.

Creio que o lapso de Izhak, em última análise, revela como ainda é confusa essa dimensão do legado da *shoah*. Talvez não apenas para ele, mas para sua família, para a nação israelense e para o povo judeu de maneira geral. O equívoco ecoa o paradoxo de abertura/fechamento que se fez visível no Julgamento de Eichmann e que, desde então, reside no cerne da apropriação sionista da memória da *shoah*. Se a fala de Nitza é taxativa como os antigos jornais sionistas que atribuíam a ascensão do nazismo à tentativa de assimilação por parte dos judeus, Izhak, de forma diferente, não está tão seguro disso. Ele defende a importância da existência de um Estado Judeu porque no fundo parece honestamente se questionar: “*quem garante que não vá acontecer de novo?*”.

Diz-se que a cobertura midiática funcionou como um termômetro. Se até o final dos anos 50 era ignorada a especificidade do extermínio dos judeus europeus, a partir do Julgamento de Eichmann não houve um dia sequer sem alguma reportagem relacionada à *shoah* nos grandes jornais israelenses. Testemunhos, lançamentos de livros, polêmicas sobre negacionismos: dia-a-dia, a sociedade israelense acostumava-se à *shoah* e a centralidade de sua memória na construção dos valores cívicos do Estado.

Para além da mídia, se há alguma esfera da política e da história israelense que pôde testemunhar privilegiadamente os percalços desse caminho memorialístico, são os conflitos militares travados com os países árabes.

Eu, nessa terra, desde que me fui chamado ao exército em 48, passei por quase... Por todas as guerras que houve até hoje! Até na Guerra do Líbano, em 84... Fiz parte do Palmach até que o desmantelaram. Não consegui ficar muito tempo... Nos recrutaram pela primeira vez na época _____ quando o Negev ainda estava fechado, nos colaram na frente de Faluja, depois estivemos em _____, em Nitzalim, como se chama hoje e... Passamos, a Mitzah Kadesh, chegamos até Sharm El Sheikh. Depois estive na guerra dos seis dias. Estive na Guerra de _____ ao lado do Canal de Suez, passamos por _____. Construimos a Kav Barlev. Só quem conhece Kav Barlev sabe o que foi tê-la construído abaixo de bombas. Quem conhece, sabe do que estou falando. Guerra de Yom Kippur, a

operação Paz na Galileia. Eu acho que... [risos]. Passei por tanta coisa que nem sei! O suficiente para 300 anos, não?

Alguns meses após o anúncio do sequestro de Eichmann, começavam a circular a boatos relacionados a um episódio que não é mencionado por Izhak nessa recapitulação: o desenvolvimento de bombas atômicas em Israel. À medida que crescia a pressão internacional sobre o assunto, Ben-Gurion foi obrigado a admitir que estava, de fato, coordenando a construção de uma usina nuclear no deserto do *Negev*, mas negava que ela tivesse objetivos militares. Novamente, um pequeno círculo de intelectuais, dessa vez liderado por Yeshayahu Leibowitz, passou a se reunir e pensar estratégias de mobilização da sociedade israelense pelo desarmamento nuclear.

Possivelmente, o maior opositor desse grupo de intelectuais foi Shimon Peres, na época Vice-Ministro de Defesa. Peres não somente era um dos maiores envolvidos no projeto nuclear, como também não fazia grandes distinções entre esse tipo de armas e as convencionais. Em um debate com um parlamentar israelense, Peres diz: “Depois da Primeira Guerra Mundial, as pessoas começaram a pensar que se desarmassem a Alemanha haveria paz mundial. Eles disseram ‘barco pequeno, guerra pequena; barco grande, guerra grande’. (...) Por acaso isso preveniu a ascensão de Hitler?⁶¹” (Segev, 2000, p. 369).

Segundo Segev (2000), o projeto nuclear israelense foi inevitável. Ele só poderia ter sido barrado caso os chefes de estado gozassem de um senso de confiança e segurança que era simplesmente muito improvável. Mais do que julgar a decisão tomada pelo governo israelense, o importante para esta pesquisa é evidenciar como “a necessidade de defesa”, construída sempre em referência à *shoah*, cristaliza-se enquanto justificativa para a militarização. Em outras palavras, trata-se de assinalar como a memória é convocada especificamente para descrever o perigo que a existência de Israel corre em função da animosidade de seus vizinhos. Em uma conferência de seu partido, Ben-Gurion teria dito a uma plateia composta majoritariamente por sobreviventes: “Nós não queremos chegar na mesma situação em que vocês estiveram. Nós não queremos que os *árabes nazistas* venham nos massacrar⁶²” (p. 369, itálico nosso).

Ao longo das décadas seguintes, suceder-se-iam os diversos conflitos militares citados por Izhak. Chamar todos esses inimigos genericamente de “árabes nazistas” não foi

⁶¹ “After World War I people began to think that if they disarmed Germany, there would be peace in the world. The said: ‘Little boat, little war; big boat, big war.’ (...) Did it prevent Hitler’s rise?”

⁶² “We don’t want to reach again the situation you were in. We do not want the Arab Nazis to come and slaughter us”.

apenas uma estratégia populista, mas também um indício de como a sociedade israelense buscaria “elaborar” aquele que agora era um trauma compartilhado. Tal como a criança observada por Freud (1920/1996), que jogava para longe e puxava de volta repetidas vezes o seu carretel para elaborar a ausência de sua mãe, os israelenses parecem ter projetado a imagem dos nazistas sobre os inimigos árabes em uma operação análoga. Com o *fort-da*, a criança buscava sair de uma posição passiva para uma posição onde ela mesma pudesse modular simbolicamente a distância de sua mãe. Se durante a *shoah* os judeus da diáspora aceitaram passivamente o seu destino trágico, “como ovelhas que vão ao matadouro”, agora, contra os “árabes”, poderiam reviver o conflito, mas dessa vez de prontidão para se defender.

Em 1967, a Guerra dos Seis Dias evocou mais uma vez as lembranças da *shoah*. O início da guerra foi precedido de um longo momento de tensão quebrado por uma investida militar israelense “preventiva” contra a base das forças aéreas egípcias. Durante esse período de alarme, era comum que se dissesse que os árabes “exterminariam” os judeus. Ninguém sabia exatamente o que isso queria dizer, mas logo se tornou uma expressão coloquial entre os cidadãos israelenses. Não se dizia que os árabes *conquistariam* Israel, que *destruiriam* as cidades ou mesmo que *matariam* seus habitantes. O verbo utilizado era mesmo “exterminar”.

Apesar de lutar contra Egito, Síria, Jordânia e Iraque – apoiados pela Arábia Saudita, Kuwait, Líbia, Argélia e Sudão – Israel não apenas venceu, como também conquistou territórios estratégicos: a parcela oriental de Jerusalém, a Cisjordânia e a Faixa de Gaza. O sentimento de heroísmo se alastrou e intensificou ainda mais a dimensão redencionista e mítica da narrativa sionista. Não eram raras as comparações entre os seis dias de guerra e os seis dias da criação do mundo: assistia-se a um renascimento.

Porém, poucos dias após a vitória, surgiram dúvidas sobre os territórios ocupados. Devolvê-los ou não? A que custo? A cisão abertura/fechamento ganhava eco novamente. Havia, por um lado, alguns poucos que lembravam a *shoah* para descrever o mal-estar envolvido na condição de “ocupantes”. Por outro lado, políticos importantes como Golda Meir e Menahem Begin faziam referência à *shoah* como uma justificativa para manter-se militarmente presentes nessas regiões. Este último, por exemplo, costumava citar o diplomata e político Abba Eban, que apelidou as fronteiras pré-1967 como “linhas de Auschwitz”⁶³ (Segev, 2000, p. 393).

⁶³ “Auschwitz lines”.

E então veio mais uma guerra. Em Outubro de 1973, na data mais sagrada do calendário judaico, o *Yom Kippur* (dia do perdão), Egito e Síria atacaram inesperadamente. Os egípcios, pelo sul, ultrapassaram a Linha Bar-Lev e seguiram pela Península do Sinai. A Síria, pelo norte, atacou pelas colinas de Golã. Após três semanas de luta, o exército israelense venceu e reconfigurou as fronteiras originais. No entanto, como não houve conquista de territórios, essa foi uma vitória bastante diferente da guerra anterior. Dois mil e quinhentos soldados foram assassinados “unicamente” para que se mantivesse o *status quo*, um em cada mil cidadãos israelenses na época.

Foi o pai do Pesquisador quem primeiro nos falou sobre a importância dessa guerra para o surgimento de uma nova forma de aproximação da sociedade israelense com a memória da *shoah*. Até então, como vimos, a alusão dava-se majoritariamente como uma contraposição à atitude das “ovelhas indo em direção ao matadouro”, que ganhava vigor e influência nas sucessivas vitórias do exército israelense. Após a guerra de *Yom Kippur*, o cenário mudou; o mito de “invulnerabilidade” e a própria dimensão de “redenção” foram postas em xeque. Ficou claro que Israel não era tão forte como se acreditava e que seria necessária ajuda externa, como a dos Estados Unidos, para que o país dos judeus continuasse existindo. Ainda de acordo com o pai do Pesquisador, o país mergulhou em um processo de luto pelos “seus próprios primogênitos⁶⁴”, processo que possibilitou a emergência de uma nova parcela da memória da *shoah*. As imagens de resistência e luta comumente evocadas, como as do Levante do Gueto de Varsóvia, cederem espaço, por um momento, para que se falasse também dos episódios de perda e sofrimento.

A história da relação de Israel com a memória da *shoah* ainda teve muitos outros capítulos importantes. Quando finalmente Menachem Begin vence as eleições para primeiro-ministro, por exemplo, ele inicia um plano cultural para tentar aproximar os judeus orientais dessa história. Durante o seu mandato, em 1982, também se inicia a Primeira Guerra do Líbano e novamente a retórica militarista recorre à *shoah* como uma justificativa para o enfrentamento armado. Dessa vez, alguns personagens importantes se levantariam para confrontá-lo. Um sobrevivente da *shoah* realizou uma tentativa de greve de fome em frente ao *Yad Vashem*. O escritor Amos Oz publicaria uma carta em um grande jornal dirigindo-se ao primeiro-ministro:

⁶⁴ Referência à história bíblica do êxodo judaico liderado por Moisés. A última praga enviada por Deus contra os egípcios foi justamente a morte de todos os primogênitos.

“Não há e nunca haverá uma cura para a ferida aberta em nossas almas. Dezenas de milhares de árabes mortos não curarão essa ferida. Mas, Sr. Begin, Adolf Hitler morreu 37 anos atrás. Infelizmente ou não, é um fato: Hitler não está se escondendo em Nabatea, em Sidon ou em Beirut. Ele está morto e se foi⁶⁵” (Segev, 2000, p. 400).

Em Agosto de 1990, inicia a Guerra do Golfo. Rapidamente surgem comparações de Saddam Hussein a Hitler e toma conta da sociedade israelense uma tensão similar àquela que antecedeu a Guerra dos Seis Dias. Quando as autoridades da segurança civil começaram a distribuir máscaras para a população, um jornalista de um grande tabloide israelense publica uma coluna explicando os motivos pelos quais ele não iria usá-las: “Eu não sobrevivi ao campo de extermínio de Auschwitz e às câmaras de gás de Birkenau para, mais de 45 anos depois, andar por um Estado Judeu independente com equipamentos de proteção a um gás desenvolvido e manufaturado por Alemães. Obrigado, não eu⁶⁶” (Segev, 2000, p. 506). É difícil estabelecer claramente se esse tipo de reação se deve efetivamente a um sofrimento profundo ou se reflete apenas um jornalismo sensacionalista. A história de Israel nos faz duvidar de que se possa diferenciá-los tão nitidamente.

Segundo Segev (2000), a guerra do Golfo comprovou de uma vez por todas que o legado da *shoah* já não estava mais restrito às histórias individuais de cada sobrevivente. A memória já havia se tornado parte da experiência existencial de todos israelenses, e agora eles se viam diante de um significante que retornava de modo pungente em meio às máscaras distribuídas para a população: gás. Como sabemos, é justamente a ameaça decorrente desse conflito que traz a família do Pesquisador ao Brasil.

Quando a entrevistadora pergunta a Izhak sua opinião sobre a forma como a *shoah* é lembrada em Israel, ele um cita um caso peculiar que ficou famoso na história recente de seu país. No final dos anos 1980, foi julgado em Israel John (Iván) Demajanjuk, ucraniano acusado de trabalhar em uma câmara de gás onde aproximadamente 870.000 judeus foram

⁶⁵ “There is not and will never be a cure for this open wound in our souls. Tens of thousands of dead Arabs will not heal that wound. But, Mr. Begin, Adolf Hitler died thirty-seven years ago. Unfortunately or not, it is a fact: Hitler is not hiding in Nabatea, in Sidon, or in Beirut. He is dead and gone”.

⁶⁶ “I did not survive the Auschwitz death camp and the gas chambers of Birkenau in order, more than forty-five years later, to walk around and independent Jewish state with antigas equipment, against gas developed and manufactured by Germans. Thanks, not me”.

assassinados. Além disso, também era acusado de uma série de atos sádicos que inclusive o levaram a ser conhecido pela alcunha de “Ivan, o terrível”. Após a guerra, Demjanjuk fugiu aos EUA e não se sabe até hoje exatamente como começaram as investigações que levaram a sua deportação para Israel.

Em certo sentido, Demjanjuk era parecido com Eichmann: uma pessoa de reflexões limitadas, obediente a qualquer ordem dada por superiores e desejoso de livrar-se da responsabilidade de seus atos. Ao contrário do alemão, todavia, era um soldado raso, um verdadeiro desconhecido entre os grandes líderes do nazismo. Era a ocasião perfeita, portanto, para se fazer um julgamento das “pequenas cabeças”⁶⁷, de colocar em pauta os conflitos éticos e morais da “paixão pela instrumentalidade”, de pensar justamente os fundamentos da cumplicidade dos cidadãos comuns. Israel, além do mais, vivia um momento extremamente propício para esse debate: agora eram os seus próprios soldados que vinham sendo acusados de cometer abusos.

A promotoria, no entanto, optou por seguir o modelo do Julgamento de Eichmann. Uma atrás da outra, testemunhas relataram os horrores dos campos de concentração: as atrocidades da SS, a banalização da violência e até mesmo casos de abuso sexual de crianças foram descritos nas sessões. Novamente, o foco foi direcionado menos à discussão histórica e mais à capacidade dramática das audiências. A corte estava cheia e o julgamento foi transmitido pelo rádio e pela televisão. A imprensa obviamente já havia condenado o réu antes mesmo de iniciar o julgamento, tal qual o próprio Ministro da Justiça, que chamou Demjanjuk publicamente de genocida. Diferentemente do Julgamento de Eichmann, no final de todas as apelações a Suprema Corte acabou julgando que os testemunhos não eram suficientes para provar que o réu era de fato “Ivan, o terrível” e ele acabou sendo inocentado. Israel decidiu pela liberdade de um colaborador nazista por critérios técnicos.

Ao contrário da grande mudança operada no Julgamento de Eichmann, o caso Demjanjuk não teve muita significância. É importante lembrar que os jovens do final dos anos 1980 tinham muito mais conhecimento sobre *shoah* do que os jovens dos anos 1960. A memória já não era mais um segredo relegado à cripta, mas uma experiência compartilhada por toda a nação. Milhares de israelenses já haviam assistido ao filme de Claude Lanzmann e provavelmente aprenderam mais com as suas quase nove horas do que com este último julgamento (Freedland, 2015). Se houve alguma importante lição a ser aprendida

⁶⁷ Em hebraico, *Rosh Katan*, expressão utilizada para descrever pessoas de “reflexões limitadas”.

especificamente com o caso Demjajnik, Izhak parece tê-la compreendido bem: “*não é preciso exagerar*”⁶⁸.

Gradualmente, nos anos que se seguiram, as relações diplomáticas entre Alemanha e Israel se intensificaram, desenvolveu-se uma historiografia israelense própria sobre a *shoah*, e o assunto passou a ser ensinado em diversos graus do currículo escolar. A temática adentrou a cultura popular, a literatura em quadrinhos, o cinema comercial. Iniciou-se o costume das viagens à Polônia, como a que o próprio Pesquisador fez e de onde surgiram as questões iniciais de sua pesquisa.

Embora a sociedade israelense tenha se aberto pontualmente às diferentes narrativas sobre o genocídio judaico, ainda hoje a cultura memorial do seu país centra-se de forma preponderante na díade “*shoah* e heroísmo”, uma contraposição evidente ao estereótipo de fragilidade atribuído aos judeus da diáspora. Um exemplo disso é o nome dado ao maior rito de memorialização da *shoah* em Israel, “O Dia da Shoah e da Bravura” (*Yom Ha’Shoah Ve-HaGevurah*), que, desde 1951, é comemorado no vigésimo sétimo dia do mês de *Nissan*. A escolha pela data que antecede em oito dias a comemoração da Independência de Israel não é meramente fortuita: ela reflete a dicotomia “exílio/retorno” que marca a narrativa histórica do povo judeu e a dimensão messiânica e redentiva que se manteve na sua transposição secular para a narrativa sionista.

Na sessão do parlamento em que estava em debate a proposta da criação desse dia comemorativo, o famoso Rabino Mordechai Nurock disse uma frase bastante ilustrativa sobre a escolha das datas: “Honoráveis membros do Knesset, nós vimos um cemitério em nossa frente, um cemitério para seis milhões de nossos irmãos e irmãs, e talvez por causa do seu sangue, derramado como água, privilegiados somos de termos um Estado”⁶⁹ (Friedlander, 1994, p. 152). Estabelecendo uma relação quase mítica entre a destruição dos judeus na Europa e a fundação de um Estado Judaico, Nurok ilustra como a dialética catástrofe/redenção é deslocada do viés religioso para o secular-nacionalismo e como as

⁶⁸ “*Überzeugen ist unfruchtbar*”, diria Walter Benjamin (2012, p. 12). *Überzeugen*, em alemão, significa “convencer”, mas, separando-se o prefixo “*über*” (sobre) e “*zeugen*” (testemunhar), poderíamos traduzir essa frase como “testemunhar demais é infrutífero”.

⁶⁹ “Honorable members of the Knesset, we have seen a graveyard in front of us, a graveyard for six million of our Brothers and sisters, and maybe because of their blood, shred like water, have we been privileged to have our state”.

vítimas mudam de condição nesse deslocamento. Israel já não é mais uma terra prometida a ser entregue por Deus, mas um Estado conquistado pelo heroísmo; os mortos, por sua vez, também não são mais apenas “vítimas” do nazismo, mas mártires.

Também é importante lembrar que um dia antes da Independência de Israel – uma semana depois do “Dia da Shoah e da Bravura”, portanto – comemora-se outra data muito importante em Israel, o “Dia da Memória dos Soldados ‘Caídos’ de Israel e das Vítimas do Terrorismo” (*Yom Hazikaron l'Chalalei Ma'arachot Yisrael ul'Nifge'ei Pe'ulot Ha'eivah*). Esse dia é muito parecido com o “Dia da Shoah”. Ambos têm um caráter majoritariamente secular e são marcados pelo toque de uma sirene por todo o país, quando os cidadãos são convocados a parar o que estão fazendo em homenagem aos mortos. É interessante notar que o modelo original de memorialização é o “Dia da Memória dos Soldados”, sendo que o “Dia da Shoah” foi criado a partir de sua imagem. Os cerimoniais dos dois foram se assemelhando cada vez mais e, pouco a pouco, a semana que os afasta foi simbolicamente sendo integrada como parte de um mesmo bloco de memória, luto e ritualização dos valores cívicos israelenses.

Na tentativa de entender o impacto histórico das grandes catástrofes, o pesquisador estadunidense Dominick LaCapra (2014) vem costurando um rico diálogo entre a historiografia e a psicanálise. Uma de suas propostas é entender a memória coletiva do trauma através de duas principais operações: a elaboração e o *acting-out*. LaCapra ressignifica esses conceitos para poder pensá-los fora de uma situação clássica de tratamento psicanalítico, levando em conta o estabelecimento de uma relação transferencial entre sociedade e história por meio da qual o trauma pode ser atuado ou elaborado. “Transferência basicamente significa implicação com o problema que tratamos, implicação que envolve repetição, na própria abordagem ou discurso, de forças ou movimentos ativos nesses problemas⁷⁰” (p. 142).

Para LaCapra (2014), a elaboração seria uma tentativa de distanciamento crítico de um problema que não necessariamente levaria a uma “cura”, mas a um reposicionamento ético e político. Assim, elaborar não significa evitar, pacificar ou simplesmente esquecer o passado, mas persistir na tentativa de se “chegar a um acordo com o trauma⁷¹” (p. 144), assumindo uma postura crítica em relação à tendência de repeti-lo. O *acting-out*, por sua vez, seria uma operação repetitiva em que o passado é revivido em sua literalidade. Elaboração e *acting-out*

⁷⁰ “Transference basically means implication in the problems one treats, implication that involves repetition, in one's own approach or discourse, of forces or movements active in those problems”.

⁷¹ “Coming to terms with trauma”.

são processos distintos, mas não dicotômicos ou opostos: enquanto o segundo baseia-se numa repetição compulsiva, o primeiro se repete com uma diferença. Pode-se dizer, portanto, que a elaboração é também repetitiva; não é linear, teleológica ou progressiva; não é transcendental e tampouco conclusiva. A importância do pensamento de LaCapra reside justamente nesta provocação: não há direção certa para a cura de um trauma, mas tampouco devemos nos esquivar de tentar distinguir formas eticamente mais positivas ou negativas de lidar com ele.

Os desafios da memória da *shoah* em Israel mudaram radicalmente ao longo dos seus quase 70 anos de existência. No início, houve o silêncio e impossibilidade de ouvir em função de um choque de mentalidades e de um contexto político conturbado. A partir dos anos 60, e em especial a partir do Julgamento de Eichmann, uma porta se abriu, as histórias puderam ser contadas e aos poucos se desfez – ou ao menos se atenuou – a “barreira de sangue, silêncio, agonia e solidão” que separava um terço da população do resto da sociedade e mantinha o traumático encerrado às biografias individuais dos sobreviventes. Os israelenses começaram a perceber que seus vizinhos, até então singelos desconhecidos, poderiam carregar consigo histórias como aquelas que viam na televisão. Iniciava-se uma onda maciça de identificações.

À medida que se enfrentavam guerras, conflitos políticos e militares, a narrativa da *shoah* foi gradualmente sendo convocada como argumento por diferentes setores. “Humanistas” viam no genocídio judaico a prova de que era preciso, acima de tudo, lutar pela paz, pela pluralidade e pelo respeito às diferenças étnicas e culturais. Já os sionistas-nacionalistas enxergavam na *shoah* a maior prova de que era necessária a construção de um Estado forte e militarizado que priorizasse a segurança à abertura. Como Israel nunca esteve realmente em paz, a referência tornou-se quase banalizada, pois todos os problemas enfrentados pelo Estado de Israel e pela sociedade israelense levavam a comparações. Algumas delas, é verdade, estapafúrdias, como o caso do colono citado no início deste capítulo, que compara a ação do próprio exército de Israelense aos árabes e nazistas.

Os paradoxos e contradições envolvidos nesses processos não levam a diagnósticos fáceis: teria a sociedade israelense conseguido “chegar a um acordo com o trauma” alocando a memória da *shoah* no centro do seu sistema de valores? Ou estaria a sociedade israelense fadada a repeti-lo literalmente nos sucessivos conflitos com os países vizinhos, grupos terroristas ou com os próprios palestinos? Nesse contexto, vale lembrar o comentário de Netanyahu citado no capítulo anterior, por meio do qual distorcia um fato histórico para justificar as políticas de seu governo. Uma fetichização da *shoah*, talvez; a colonização do

passado, ou, simplesmente, como disse o filósofo Tzvetan Todorov (2000), um “abuso da memória”. De todo modo, um sinal preocupante se pensarmos nos termos de LaCapra (2014).

Conquanto se reconheça atualmente que a ideia das “ovelhas indo ao matadouro” seja injusta e ofensiva, os principais significantes que acompanham a *shoah* na cadeia associativa da memória israelense ainda são “bravura”, “resistência” e “redenção”. A existência desses significantes permitiu a constituição de uma série de narrativas, mas certamente contribuiu para que outras permanecessem invisibilizadas. Cabe, então, perguntarmos: se outros significantes estivessem igualmente dispostos no tecido cultural israelense, não teria sido facilitada a emergência de outras memórias? Não teria sido mais fácil a transmissão da história de Miriam e Izhak a seus filhos e netos? Não seria mais comum ouvirmos, hoje em dia, a referência à *shoah* no sentido de uma crítica, mais do que uma justificativa para as guerras?

Colocando a problemática dessa forma, fica claro que a memória é também um campo hermenêutico em disputa. Pode-se lutar para transformá-lo; pode-se lutar para que a *shoah* deixe de ser apenas uma justificativa para o sentimento nacionalista e se torne um motivo para a defesa dos Direitos Humanos e da democracia. Mas essa talvez não seja uma função exequível para os próprios sobreviventes, que carregam em seu corpo feridas incuráveis; ou mesmo para seus parentes mais próximos, que, também afetados pelo traumático da história que os antecedeu, muitas vezes não tiveram outra opção além de “se defender”. Essa tarefa talvez caiba aos herdeiros de uma terceira geração, um conjunto que não se define pelo grau de parentesco com os sobreviventes, mas pela capacidade de interromper a cadeia de repetições.

Quiçá essa terceira geração consiga receber criticamente a história que lhes foi deixada, tendo em mente que elas poderiam ter outras formas e funções caso outros caminhos tivessem sido tomados. Herdar os testemunhos de Izhak e Miriam, nesse sentido, não significa apenas conhecer as histórias que carregam ou resgatá-las do lugar de silenciamento familiar ao qual estavam relegadas. Implica também entender que elas não foram simplesmente excluídas ou recusadas, mas que foram transmitidas de outras formas: pelo amor ao Estado de Israel, pelo sionismo, pelo orgulho nacionalista. A procura pela parcela da história que nunca foi contada é uma busca por caminhos que nunca foram tomados; caminhos políticos, caminhos memorialísticos, caminhos para a transmissão de uma narrativa; caminhos apontados pelos *yekkes* ainda nos anos 30, pelos intelectuais e humanistas nas décadas seguintes; novos e velhos caminhos que talvez se façam necessários para aqueles que herdaram.

4.2 “*Meu, dos meus filhos, dos meus netos*”

No ano de 2001, o intelectual e ativista Edward Said (2004) proferiu uma longa conferência no Museu Freud de Londres, através da qual propôs uma leitura contemporânea, política, e um tanto inusitada do livro “O homem Moisés e a religião monoteísta”. Said nasceu em 1935, em Jerusalém. Treze anos depois, viu sua família ser expulsa de casa em decorrência da guerra que determinaria o exílio dos refugiados palestinos e a concomitante independência do Estado Judeu. Junto a seus pais, mudou-se para os Estados Unidos, onde realizou seus estudos e lecionou em grandes universidades. Marcado pelo conflito entre o Oriente e o Ocidente – em especial, pela questão Palestina –, Edward Said acabaria se tornando um expoente dos estudos pós-coloniais: sua obra mais conhecida, “Orientalismo”, é considerada um dos textos fundadores dessa escola de pensamento.

A trajetória de Said, assim como o nome dado a sua conferência, “Freud e os não-europeus”, sugerem que o autor conduziria uma leitura crítica da obra freudiana a partir da perspectiva pós-colonial. Desde o princípio de sua fala, no entanto, Said frisa que não espera de Freud uma posição não-eurocêntrica. Falecido antes do fim da Segunda Guerra e, portanto, antes do processo de descolonização da África, Ásia e Oceania, o pai da psicanálise não teria sido afetado pelo tipo de problematização teórica e epistemológica pós-colonial. Said até mesmo insinua que o pensamento freudiano esteve à frente de seu tempo por desafiar e questionar a dicotomia civilização/barbárie tão corrente à época. Ele diz que em “Totem e Tabu”, por exemplo, fica claro que as culturas aborígenes citadas por Freud nunca são completamente superadas pela “modernização da cultura”, ainda que sejam descritas como “bárbaras” ou “pouco evoluídas”. De fato, de acordo com o livro, aquilo que supostamente foi varrido do mapa pelo progresso da civilização (ocidental) reaparece na forma de conteúdos culturalmente recalcados ou reprimidos, tal como o próprio tabu do incesto.

Para Said (2004), não há obra onde essa tensão apareça de modo mais significativo do que “O homem Moisés e a religião monoteísta”. Como mencionado anteriormente, esse texto se destaca pela composição desordenada, repetitiva e pouco didática. Por trás de sua escrita revelam-se embates entre o Freud cientista, obstinado em formular hipóteses, e o Freud intelectual judeu, que busca entender os fundamentos de sua própria identidade. Eram épocas difíceis as que acompanharam a concepção do livro: ao mesmo tempo em que os judeus encontravam-se ameaçados pelas perseguições nazistas, brilhava cada vez mais a esperança sionista herdeira de Theodor Herzl. Freud, no entanto, tinha impasses com o movimento sionista, desconfianças que foram verbalizadas em cartas, conferências e outros escritos (Chemouni, 1992). A escrita de “O homem Moisés...” talvez represente justamente a procura

por uma saída alternativa à “questão judaica” radicalmente distinta da proposta de Herzl. Afinal, se o sionismo situa a judeidade em um local específico, a descoberta da origem egípcia de Moisés atesta exatamente o contrário: a descentralização, a fragmentação e a historicização da construção de diferentes vínculos identificatórios que nunca podem se reduzir a apenas uma identidade fechada (Fuks, 2015). Se Moisés era Egípcio, os judeus são, em algum nível, “não-europeus”; e justamente nesse ponto, na sua condição diaspórica, residiria a riqueza de sua cultura.

Alguns anos depois da morte de Freud, em uma pequena faixa de terra no mediterrâneo até então ocupada de forma heterogênea, forma-se o monolítico Estado Judaico. Como se o cenário de “O homem Moisés...” se repetisse de forma invertida na Palestina, a “pluralidade de traços identificatórios” se fecha abruptamente em uma só identidade. Os judeus – até então estrangeiros, “não-europeus” – mudam radicalmente de posição: na condição de ocupantes das terras do povo palestino, passam a desempenhar o papel de europeus ocidentais e colonizadores. De acordo com Said (2004), Israel é escolhido como representante do “oeste atlântico” não apenas porque se estrutura à imagem e semelhança dos Estados ocidentais, mas também porque tem como objetivo “manter os povos indígenas não-europeus sob controle o maior tempo possível” (p. 70). O status de “não-europeus” passará então aos palestinos, o povo autóctone da região da palestina que, desde a fundação de Israel, torna-se exilado em sua própria terra.

Definido a si próprio como um Estado de e para o povo judeu, Israel instaurou direitos exclusivos, de imigração e posse de terra, para os judeus, não obstante os antigos habitantes não-judeus e atuais cidadãos não-judeus, cujos direitos foram atenuados no caso desses e ab-rogados retrospectivamente no caso daqueles. Os palestinos que viveram na Palestina pré-1948 não podem nem retornar (no caso dos refugiados) nem ter acesso à terra como têm os judeus. (Said, 2004, p. 73)

Israel define-se como um Estado Judaico e Democrático; o que a rigor é infactível. Como diria Roudinesco (2010), recuperando o tradicional humor judaico, Israel pode ser caracterizado “como um Estado Democrático para os judeus e um Estado Judeu para os árabes” (p. 140). Com o estabelecimento oficial do país, produz-se também um duplo apagamento, materializado na supressão da multiplicidade que constitui a identidade judaica,

calcada na experiência do exílio e da diáspora, e, é claro, no soterramento da presença histórica de outros povos na Palestina.

Não é por acaso que a arqueologia se tornará, como afirma Said, a ciência israelense por excelência. O encontro dos imigrantes judeus com a terra da Palestina provocara sensações de muita estranheza com os traços deixados por outros povos. Para os intuitos sionistas, foi preciso não apenas “resgatar” a história do novo território, mas também reforçar uma narrativa específica que legitimasse a presença judaica nas terras da Palestina. Said (2004) recorre aos estudos da pesquisadora Nadia Abu el-Haj para mostrar como a ciência arqueológica israelense se ligou a uma nascente ideologia nacional para atender a essa demanda. Estrategicamente, os arqueólogos israelenses teriam ignorando indícios que apontassem a presença de outros povos, resistindo a explorar histórias que por ventura ameaçassem o direito judaico sobre o território em disputa. Tentou-se reiteradamente tornar a presença intermitente e dispersa dos judeus na Palestina uma presença contínua e homogênea: onde os arqueólogos encontravam a multiplicidade marcada na terra, buscaram reduzir a sua importância ou enquadrá-la em um segundo plano.

Retomando “O homem Moisés...”, Said (2004) afirma que esses esforços arriscaram apagar a diferença que Freud alegara constituir a identidade judaica.

Muito distante do espírito dos apontamentos deliberadamente provocativos de Freud, de que o fundador do judaísmo era um não-judeu e de que o judaísmo começou nos domínios do monoteísmo egípcio e não-judeu, a legislação israelense combate, reprime e até cancela a, cuidadosamente mantida, abertura de Freud, da identidade judaica em relação a seu passado não-judeu. As complexas camadas do passado, por assim dizer, foram eliminadas por uma Israel oficial (p. 73).

A metáfora da “arqueologia”, como sabemos, foi utilizada por Freud em diversas ocasiões para representar o inconsciente como uma sobreposição de camadas. Em “Construções em análise” (1937/1996), há uma aproximação entre o ofício arqueológico e o ofício psicanalítico baseada no fato de que ambos visam reconstruí-las por meio da investigação de vestígios: ruínas e escombros, no caso do primeiro; material inconsciente reprimido, no caso do segundo. Há, porém, uma diferença importante entre eles. Como diz o próprio Freud, os arqueólogos muitas vezes se deparam com objetos destruídos, situações em que partes importantes das antigas edificações foram perdidas, comprometidas ou

simplesmente saqueadas. Já os psicanalistas têm a vantagem de que os elementos essenciais de seu trabalho se mantêm preservados: “mesmo coisas que parecem completamente esquecidas estão presentes de alguma forma e em algum lugar, e simplesmente foram enterradas e tornadas inacessíveis. Na verdade, como sabemos, é possível duvidar de que alguma estrutura psíquica possa realmente ser vítima de destruição total” (p. 277-278).

Em “Totem e Tabu”, “O homem Moisés...” e “Construções em análise”, Freud indica reiteradamente que o apagamento de uma cultura pode acontecer apenas no nível consciente; inconscientemente, suas marcas permanecem registradas e buscam maneiras de retornar à superfície, de uma forma ou de outra, em repetições, sintomas, delírios. Associando as ideias de Freud e Said, podemos então indagar: como retornam as marcas deixadas pelos palestinos, estrategicamente encobertas pela política arqueológica israelense? “O que adveio dos traços da sua história que tinha estado tão profundamente implicada na atualidade da Palestina antes de Israel?” (Said, 2004, p. 73).

“*Apenas quem passou pela shoah sabe valorizar a existência de Israel*”, afirmam os avós do Pesquisador nas suas mensagens simbólicas à população israelense. Ambos reconhecem que há problemas no país onde moram (“*apesar de tudo de ruim que há aqui*”), mas ainda assim veem nele uma conquista fundamental para si e para seus descendentes. A própria Miriam diz o seguinte: “*Esperamos que seja sempre nosso. Meu, dos meus filhos, dos meus netos, do povo de Israel*”. Paradoxalmente, sua expectativa sugere que essa conquista talvez não esteja tão garantida quanto ela mesma gostaria. Afinal, não haveria porque “esperar” se ela não reconhecesse alguma ameaça à existência do país que ajudara a construir e que agora deseja destinar aos filhos e netos.

Conforme mencionado anteriormente em seu testemunho, há o risco de que outros descendentes optem por sair de Israel para morar na diáspora, como aconteceu com os pais do Pesquisador. Nesse caso, a ameaça apontaria para o desgaste do próprio discurso sionista, que já não consegue mobilizar os judeus tão intensamente como fez ao longo do século XX. Mas há, também, um problema que não é mencionado abertamente pelos avós do Pesquisador: o conflito insolúvel com o povo palestino. Embora as políticas de Israel tentem apagar seus “rastros”, como assinalou Edward Said (2004), os palestinos continuam vivos e resistindo; são a representação encarnada da injustiça histórica que acompanhou o ato de fundação de Israel e que segue até hoje tensionando as relações políticas no Oriente Médio.

O marco fundamental da luta palestina chama-se *nakba*, referência à expulsão de aproximadamente 711.000 palestinos⁷² ocorrida durante a guerra que levou à independência de Israel. Curiosamente, essa palavra árabe significa o mesmo que a palavra hebraica *shoah*, “catástrofe”. Assim, pode-se dizer que todos os anos, no dia 14 de Maio, enquanto os israelenses encerram o período de luto oficial dos seis milhões de mortos para comemorar a Independência de Israel, é a vez dos palestinos lembrarem sua própria catástrofe. Segundo órgãos internacionais, como a Agência das Nações Unidas para os Refugiados Palestinos (UNRWA) e a Organização das Nações Unidas (ONU), são considerados refugiados palestinos as pessoas cuja residência habitual localizava-se nos territórios do Mandato Britânico e que, a partir de 1948, viram-se alijadas de suas posses e meios de vida. Também são considerados refugiados seus descendentes, de modo que atualmente o número total supera os quatro milhões. De forma geral, os refugiados lutam para terem seu “Direito de Retorno”, para que Israel desocupe seus territórios e para que seja integralmente reconhecido o Estado da Palestina.

Com essas informações em mente, talvez fique mais claro porque Izhak diz tão enfaticamente: “*Isso é nosso. E por isso devemos cuidar. Que fiquem aqui judeus, que fique a terra e que haja paz*”. Em suas mensagens endereçadas à população israelense, tanto ele como a avó do Pesquisador fazem referência ao fato de que a terra onde vivem está em disputa, sem, no entanto, mencioná-la explicitamente. Eles enumeram as diversas guerras travadas contra “os árabes” no passado – tantas que valeriam por 300 anos, diz Izhak –, enquanto a questão palestina do presente aparece como insinuação: “*Isso é nosso*”, “*que fique a terra*”, “*que haja paz*”.

A maneira como se faz alusão ao conflito, desvinculado de seu nome e de sua história, não é meramente fortuita. Nas próximas páginas, buscaremos desenvolver a hipótese de que o comentário dos avós do Pesquisador reflete a influência exercida pela construção das memórias da *shoah* e da *nakba* uma sobre a outra, processo que pode ser pensado em três etapas simbólicas. Primeiramente, ambas são narradas e interpretadas como traumas compartilhados por toda nação, às vezes como se fossem até mesmo “traumas fundacionais” das culturas israelense e palestina. Em um segundo momento, as narrativas são trazidas para o centro dos discursos nacionalistas, alocando israelenses e palestinos na posição de “vítimas” de injustiças históricas e se transformando em premissas do conflito entre os dois povos. Por

⁷² De acordo com o *General Progress Report and Supplementary Report of the United Nations Conciliation Commission for Palestine, Covering the Period from 11 December 1949 to 23 October 1950*, publicado pela Comissão de Conciliação da ONU em 1950.

fim, ao se sobrepor as camadas do “traumático” e do “político”, instala-se uma confusão entre a disputa relacionada às demandas políticas e o reconhecimento da história de sofrimento dos dois povos. Os próprios “traumas” são postos em confronto direto e ambos os povos passam a tentar silenciar ou omitir a história de sofrimento do outro por entender que reconhecê-la implicaria a fragilização da própria luta. Com a “politização” da condição de vítima, diminuir ou ignorar o sofrimento do outro se tornará um elemento necessário para reforçar as narrativas nacionalistas centralizadas no próprio trauma⁷³ (Thomas, 2015). É por isso que as poucas palavras de Izhak e Miriam dizem muito sobre o assunto.

Antes de prosseguirmos, convém destacar que *shoah* e *nakba*, embora tenham literalmente o mesmo significado, são palavras que denominam acontecimentos fundamentalmente distintos, um “extermínio em massa” e uma “desapropriação em massa”. É diferente, também, a atual situação sociopolítica de israelenses e palestinos: os primeiros gozam de um estado constituído, economicamente desenvolvido e fortemente militarizado; já os segundos vivem em condições precárias, em territórios sob ocupação e são dependentes de um claudicante reconhecimento internacional. A proposta de comparação aqui apresentada, portanto, não é exatamente entre *nakba* e *shoah* enquanto episódios históricos, ou mesmo entre as demandas políticas de israelenses e palestinos no atual conflito, mas entre as formas pelas quais ambos os povos relacionam-se e politizam a memória das catástrofes vividas no passado. Com isso, buscaremos entender como o conflito se faz presente nas entrelinhas dos testemunhos de Izhak e Miriam, atestando a importância de seu arquivamento, e o que isso implica do ponto de vista da transmissão e da herança.

⁷³ A relação entre a construção sócio-histórica dos diagnósticos de “trauma”, “neurose traumática”, “transtorno de estresse pós-traumático” e a construção do papel da vítima ao longo do século XX é abordada detalhadamente e com bastante precisão por Didier Fassin e Richard Rechtman no livro “The Empire of Trauma: an inquiry into the condition of victimhood” (2009). De acordo com os pesquisadores, o conceito de trauma, desde as suas primeiras formulações até os dias de hoje, estaria fundamentalmente atravessado por relações de reconhecimento moral. No fim do século XIX e início do século XX, essa relação teria se baseado majoritariamente na questão das reparações financeiras por acidentes de trem. Passando pelas duas guerras mundiais, durante as quais o trauma saíria definitivamente da esfera da “simulação” para se tornar um símbolo de “sobrevivência”, ele seria apropriado por uma série de movimentos políticos, tais como o feminismo e as organizações de defesa de refugiados. Nesse sentido, Fassin e Rechtman argumentam que por trás de todo o diagnóstico de trauma, haveria uma espécie de ato moral de “reconhecimento” da violência sofrida por esses grupos em diferentes momentos históricos; o diagnóstico viria a ocupar a posição de legitimação desse sofrimento ou injustiça. Ainda que se possa pensar o conflito entre *nakba* e *shoah* na esteira das proposições de “The Empire of Trauma”, nesta dissertação optei por não reduzir o “traumático” apenas à sua dimensão sócio-histórica, mantendo seu sentido enquanto conceito psicanalítico. Também me furtei a relacionar a “vitimização” presente nos discursos israelenses e palestinos às construções observadas por Fassin e Rechtman. O ponto principal de minha análise, como se verá, não é a produção da condição de vítima *per se*, mas a implicação da “transmissão” e da “herança” quando são atravessadas por esse processo.

Como mencionado, a primeira etapa do “conflito de memórias” consiste na narração dos acontecimentos como traumas. Tal qual a *shoah* para os israelenses, a *nakba* não é interpretada pelos palestinos como um episódio preso aos limites do passado, mas como uma dor incessante, um corpo estranho sempre presente, inexorável. Ela se estende no tempo e atravessa gerações, visto que os descendentes daqueles que foram expulsos de suas casas em 1948 seguem vivendo a tragédia de seus pais e avós. A dimensão traumática da *nakba* reflete-se, em última análise, no fato de que ela não é simplesmente lembrada, mas revivida todos os dias em função da condição de exílio do povo palestino. De acordo com Milstein (2009), os refugiados palestinos compõem uma espécie de “memorial vivo” (p. 48).

A segunda etapa é o deslocamento dessas narrativas para o centro dos discursos nacionalistas de ambos os povos. Enquanto em Israel a “catástrofe” é estrategicamente utilizada para legitimar e manter o *status quo*, para os palestinos a “catástrofe” é interpretada como a causa da situação de injustiça que ainda está por ser “revertida”. Se a existência de Israel é a redenção do sofrimento judaico na diáspora, a ausência de Estado é a raiz do problema Palestino (Thomas, 2015). Assim, pode-se dizer que vários elementos presentes na construção da memória da *shoah* pós-Julgamento de Eichmann aparecem de forma análoga nos diferentes discursos sobre a *nakba*. O exemplo mais óbvio é a ideia do direito à terra: enquanto para os judeus o laço com Israel remete à narrativa bíblica em que Deus lhes promete a terra sagrada, para os palestinos esse direito se relaciona com a histórica ligação de seu povo com a grande civilização árabe. Outra similaridade é a tentativa de situar a catástrofe no interior de uma longa série de conflitos políticos. Assim como a *shoah* é descrita pelos judeus como mais um episódio de perseguição dentro da história sangrenta da vida judaica no exílio, a *nakba* muitas vezes é interpretada como uma entre várias injustiças cometidas contra o povo palestino. São exemplos de outras injustiças a própria Declaração Balfour de 1917⁷⁴, a instituição do Mandato Britânico após o fim da Primeira Guerra Mundial, o início do movimento sionista, a Guerra dos Seis Dias, o Massacre de Sabra e Chatila, entre outros (Davis, 2011). Um terceiro aspecto é a presença da alegoria de redenção, materializada na crença de que apenas a construção de um Estado Nacional próprio poderá interromper essa sucessão injustiças cometidas contra o povo palestino e estancar sua dor.

⁷⁴ A Declaração de Balfour foi uma carta escrita durante a Primeira Guerra Mundial pelo então secretário britânico dos Assuntos Estrangeiros, Arthur James Balfour, dirigida ao Barão Rothschild, líder da comunidade judaica do Reino Unido, para ser transmitida à Federação Sionista da Grã-Bretanha. A carta se refere à intenção do governo britânico de facilitar o estabelecimento de um Estado Judeu no território da Palestina, caso a Inglaterra derrotasse o Império Otomano, que, até então, dominava aquela região. Várias lideranças árabes consideraram a declaração como uma violação dos acordos assinados anteriormente, que previam a cedência do controle sobre o Oriente Médio aos árabes em troca de apoio na mesma Guerra.

As seguintes frases, proferidas pelo poeta palestino Mahmoud Darwish na solenidade que marcou o aniversário de 50 anos da *nakba*, em 1998, expressam perfeitamente os aspectos destacados:

Hoje, quando enfrentamos meio século de *nakba* e resistência, doloridos com a tragédia contínua de nosso passado recente, lançamos nosso olhar ao futuro que estamos moldando com a esperança e a promessa de liberdade e justiça. Pois vencemos todas as tentativas de obliteração, negação e erradicação do nome da Palestina do mapa da Palestina. No quinquagésimo aniversário de um dos maiores crimes de nossa era, cometido contra as gentis pessoas e a terra da Palestina, prestamos homenagem diante dos mártires que ofereceram a sua vida como uma libação para a continuidade da terra e de seu nome imortal, em defesa de nossa identidade e existência soberana em nossa terra – uma terra infundida com as palavras de Deus para a humanidade assim como com o nosso sangue ancestral. Cinquenta anos em que a *nakba* não foi velada com pesar por uma memória dolorosa. O passado não partiu inteiramente, e o futuro ainda não chegou. O presente é uma potencial abertura para a luta. Durante 50 anos, a história palestina foi testemunha das épicas perseverança e resistência, do enfrentamento das implicações, consequências e injustiças da *nakba*. Durante meio século, a história palestina tornou-se uma promessa viva para as gerações futuras por seu direito a uma vida de liberdade e dignidade em suas próprias terras. Nós começamos minuciosamente o processo de construção de uma nação, para garantir uma pátria livre para um povo livre⁷⁵ (s. p.).

⁷⁵ “Today, as we confront half a century of *nakba* and resistance, pained at the continuing tragedy of our recent past, we cast our sights to the future that we are molding in hope and in the promise of freedom and justice. For we have vanquished all attempts at our obliteration and denial and at the eradication of the name of Palestine from the map of Palestine. On the fiftieth anniversary of one of the greatest crimes of the age, committed against the gentle people and land of Palestine, we stand in reverence in the sight of the martyrs who had offered their lives as a libation to the continuity of the land and its immortal name, in defense of our identity and sovereign existence on our land – a land infused with the words of God to humanity as with our ancestral blood. Fifty years since the *nakba* were not spent in grief over a painful memory. The past has not entirely departed, nor has the future entirely arrived yet. The present is an open potential to struggle. For 50 years, Palestinian history has stood witness to epics of perseverance and resistance, to confronting the implications, consequences and injustices of the *nakba*. For half a century Palestinian history became a living pledge to future generations for

Desse trecho, depreende-se ainda a glorificação do heroísmo e da luta, um elemento bastante importante no processo de conscientização nacionalista da juventude palestina ao longo do conflito. Acompanhando a ascensão de Yasser Arafat e a criação da Organização de Libertação da Palestina (OLP), a *jil al-nakba*, “geração da *nakba*” marcada pela resignação, gradualmente deu espaço à *jil al-thawra*, “geração da revolução”. De forma geral, pode-se perceber o enaltecimento do martírio e do sacrifício nas próprias ruas das cidades palestinas, nas vilas e campos de refugiados, onde as paredes servem de memoriais para a exposição de pôsteres de rostos e nomes dos heróis mortos em ações terroristas e retaliações israelenses (Pearlman, 2010).

Do lado israelense, como sabemos, o movimento sionista apropriou-se da memória da *shoah* destacando a dimensão heroica da resistência judaica em casos como o Levante do Gueto de Varsóvia. Além do próprio nome dado ao dia nacional de memória, “Dia da Shoah e da Bravura”, outro reflexo dessa tendência é o fato de que diversos museus sobre a *shoah* erigidos em Israel – o primeiro deles, inclusive, conhecido como “Ghetto Fighter’s House” – dedicam-se especialmente à memória da resistência nos guetos e campos de concentração e dos *partisans*. Enfatizando a coragem e a bravura daqueles que resistiram, em oposição ao estereótipo de fragilidade e subserviência geralmente atribuído ao judeu da diáspora, tentava-se estabelecer uma ponte entre os sobreviventes da *shoah* e o novo modelo de judeu que se pretendia criar em Israel (Segev, 1991).

É importante frisar que em nenhum dos lados a glorificação do heroísmo provocou uma completa superação da posição de vítima. Mais precisamente, é como se o discurso da luta, da guerra e da violência fosse subsumido ao discurso da vítima. Exemplo disso é o nome dado ao exército de Israel, “Forças de *Defesa*”, sugestão de que mesmo quando ataca – mesmo causando mortes e danos do outro lado –, o Estado Judeu está indefinidamente se valendo de um legítimo direito de defesa. Do lado dos palestinos, essa ambiguidade encontra-se no termo “*jihad*”. Apesar de ser comumente interpretado pelos próprios palestinos e veiculado pela mídia ocidental simplesmente como “guerra santa”, uma alusão à sacralização da violência, esse termo também faz referência à ideia de *defesa* da terra natal (Adwan, 2001).

Por fim, cabe destacar um último elemento em comum na sobreposição das narrativas da *shoah* e da *nakba* aos discursos nacionalistas: a procura por estratégias formais de memorialização. Embora se deva lembrar que Israel tem muito mais condições econômicas e estruturais para manter grandes estabelecimentos – como museus, por exemplo – também os

their right to a life of freedom and dignity on their own land. We have begun painstakingly the nation-building process, to ensure a free homeland for a free people”.

palestinos recorrem a sítios oficiais de memória como um meio para apresentar uma narrativa oficial sobre a sua história.

Em Israel, o principal museu relacionado à história da *shoah* é o *Yad Vashem*, localizado em Jerusalém. Inaugurado em 1953, o museu está amparado e formalizado por uma lei aprovada pelo parlamento israelense que lhe atribui as tarefas de comemoração, documentação, pesquisa e educação. O papel do *Yad Vashem* na sociedade é tão importante que ele se tornou uma espécie de passagem quase obrigatória para visitantes diplomáticos, como se nesse museu estivessem preservados os fundamentos mais importantes do Estado de Israel (Segev, 1991). Além da vasta extensão territorial, impressiona a amplitude de seu repertório “virtual”: em seu *website*, o museu disponibiliza boletim de notícias, materiais educativos, passeios virtuais, exposições on-line, etc. Há, igualmente, um forte investimento na perspectiva testemunhal da história, sendo que atualmente o museu conta com um arquivo de aproximadamente 112.000 testemunhos individuais, 420.000 fotografias e aproximadamente 2,6 milhões de nomes de pessoas mortas. Ao contrário de outras iniciativas privadas e da sociedade civil, esse museu é uma instituição oficial do Estado de Israel.

Localizado no sopé do Monte Herzl, o espaço de 18 hectares é dividido entre diversos memoriais e locais comemorativos. O museu propriamente dito foi construído em uma linha ascendente de 180 metros que desemboca no alto de uma montanha, presenteando o visitante com a paisagem de um lindo vale. O teto desse grande “corredor”, em formato de pico, tem sua parte mais alta coberta com vidro, de modo que se é acompanhado por uma longa e estreita claraboia durante o caminho. O final dessa abertura de luz coincide com a grande janela em direção ao vale, produzindo a sensação de que se vaga por um túnel sombrio que vai clareando à medida que se aproxima o fim. A mensagem de redenção é óbvia: terminado o trajeto, tem-se a impressão de que o passado de sombras é finalmente iluminado pela luz de Jerusalém.

Somente quem conhece a história e a geografia de Israel sabe que, nessa panorâmica vista proporcionada pelo museu, encontrava-se antigamente uma vila palestina chamada *Deri Yassin*. Nessa vila, durante a *nakba*, ocorreu uma chacina perpetrada por grupos paramilitares judaico-sionistas, quando foram mortos aproximadamente 120 civis palestinos desarmados (Morris, 2003). O massacre foi condenado inclusive por organizações judaicas, mas não há qualquer sinal, marca ou aviso no museu que indique o ocorrido, ou mesmo a localização da antiga vila. Se a vista de Jerusalém é, para alguns, sinal de redenção e liberdade, para outros é a angustiante marca do silenciamento.

Recentemente, em 2016, na cidade de Birzeit, que fica a 25 quilômetros ao norte de Jerusalém, os palestinos tiveram o seu próprio museu inaugurado, o *Palestinian Museum*. Dedicado a documentar a sua história e, em especial, a *nakba*, o museu também enfatiza a importância da terra através do trabalho com a vista, dispondo de amplas janelas em direção à cidade de Ramalah, sede da Autoridade Nacional Palestina e capital provisória do Estado. O museu está virado para o Mar Mediterrâneo, uma tática alusão ao Direito de Retorno, já que atualmente os moradores da Cisjordânia não tem acesso ao mar a não ser com permissão israelense. De acordo com Thomas (2015), também há na narrativa construída nesse museu uma dificuldade em reconhecer a legitimidade histórica do outro, o que é visível, por exemplo, na recusa em se utilizar o nome “Israel”. Quando as obras fazem referência a cidades localizadas dentro dos limites israelenses atuais, como Jaffa, Haifa, Nazareth e Acre, elas são referenciadas meramente como “áreas de 1948”.

Eis, por fim, a terceira etapa do processo: ao tentarem criar discursos monolíticos, homogêneos, fazendo confluír as narrativas traumáticas e nacionalistas, as tentativas de memorialização não apenas falham em compreender a humanidade do outro, como também parecem optar deliberadamente por não reconhecê-la, como se isso fosse necessário para evitar contradições internas. Em outras palavras, a partir do momento em que palestinos e israelenses ancoram a luta pelo território sobre o passado de dor e sofrimento, a disputa entre eles extrapola a dimensão do direito internacional para se configurar como uma guerra pela história e pela memória coletiva. Suas narrativas tornam-se inconciliáveis, pois compreender que o outro também é “vítima” – ou pior, compreender que o outro pode ser *sua* vítima – é automaticamente interpretado como um enfraquecimento da própria luta. No caso dos palestinos, reconhecer o sofrimento dos judeus em decorrência da *shoah* implicaria aceitar as bases morais sobre as quais se propôs a criação de Israel. Já para os israelenses, reconhecer a dor dos palestinos implicaria assumir sua responsabilidade na *nakba* e aceitar o Direito de Retorno dos refugiados (Pappé & Hilal, 2010).

Poderíamos citar ainda uma série de outras ações de silenciamento e esquecimento forçado. Do lado israelense, um exemplo importante é a política de “nomeação” iniciada ainda na época de Ben-Gurion, que teve por objetivo renomear com nomes hebraicos vilas, cidades, locais sagrados e mesmo elementos da natureza, apagando suas heranças árabes de mapas e outros sistemas cartográficos (Benvenisti, 2000). Outro reflexo dessa estratégia é uma lei aprovada pelo parlamento israelense em 2011 que proíbe qualquer tipo de evento comemorativo da *nakba* em Israel. De acordo com o texto da lei, essas atividades poderiam “comprometer as fundações do Estado e contradizer seus valores” (Khoury & Lis, 2011, s. p.).

Um último e irônico exemplo é a recente construção do Museu da Tolerância, que vem provocando polêmicas por localizar-se no topo do Cemitério Mamilla, um local sagrado do Islamismo em Jerusalém. De acordo com Hasson (2011), centenas de esqueletos já foram evacuados da área.

Do lado palestino, cabe destacar que um estudo relativamente recente sobre os livros didáticos de história utilizados em suas escolas mostra uma tendência expressiva de deslegitimação da existência de Israel e depreciação da *shoah* (Nordbruch, 2002). Conforme a pesquisa, o discurso por trás da elaboração dos livros didáticos não teria a intenção explícita de negar o genocídio judaico, mas de apontar que sua memória foi “exagerada” para justificar a expulsão dos palestinos de sua casa. Musa Al-Zu’but, presidente da comissão de educação do Conselho Legislativo Palestino na época do estudo, disse: “Nós [os palestinos] não temos interesse em ensinar o Holocausto. Se a proposta é expressar empatia, isso é inútil para nós, visto que nós somos os que sofreram as últimas consequências⁷⁶” (p. 61).

Evidentemente, há exceções dos dois lados. Edward Said, por exemplo, concorda com a hipótese de que os palestinos são “vítimas das vítimas” ao alegar que a tragédia da *shoah* levou diretamente à catástrofe dos palestinos (Achcar, 2010). Essa ideia é potente, pois evidencia que as duas catástrofes estão de certa forma unidas: não há como “reconhecer” ou “elaborar” apenas uma delas. O Presidente da Autoridade Nacional Palestina (ANP), Mahmoud Abbas, recentemente acusado de negar a *shoah*, veio a público para afirmar que

“O que aconteceu com os judeus no Holocausto é o crime mais hediondo que ocorreu contra a humanidade na era moderna (...). O povo palestino, que sofre de injustiça, opressão e negação da liberdade e da paz, é o primeiro a exigir que se suspenda a injustiça e o racismo que atingiram outros povos sujeitos a tais crimes⁷⁷” (Carlstrom, 2014, s.p.).

Em Israel, diversas Organizações da Sociedade Civil vêm se engajando em tentativas de respeito e tolerância, muitas vezes enfrentando corajosamente medidas conservadoras tomadas pelo governo (Lis, 2016). No domínio acadêmico, é cada vez mais forte a presença

⁷⁶ “We [the Palestinians] have no interest in teaching the Holocaust. If the purpose is to express sympathy, this is useless for us, since we are the ones who suffered as a result”.

⁷⁷ “What happened to the Jews in the Holocaust is the most heinous crime to have occurred against humanity in the modern era (...). The Palestinian people, who suffer from injustice, oppression and denied freedom and peace, are the first to demand to lift the injustice and racism that befell other peoples subjected to such crimes”.

de pesquisadores e teóricos instigados em desconstruir a narrativa hegemônica sobre a *shoah* e o conflito com árabes e palestinos, criticando as apropriações sionistas e pensando possibilidades da historiografia para além de uma reafirmação do nacionalismo. São exemplos dessa tendência os chamados “novos historiadores” (Hirsch, 2007) e os “pós-sionistas”⁷⁸ (Nimni, 2003; Butler, 2004). Ainda que tragam uma lufada de esperança, é preciso não perder de vista que esses grupos constituem uma exceção e são alvo de muitos ataques nos meios político e acadêmico.

De maneira bastante simplificada, pode-se dizer que as formas de memorialização da *nakba* e da *shoah* refletem o conflito ideológico entre palestinos e israelenses. Segundo Zerubavel (1995), a construção de narrativas nacionalistas expõe a dinâmica de lembrança e esquecimento comum a todas as formações comemorativas: “concentrando atenção em certos aspectos do passado, [as narrativas] necessariamente encobrem outros que são considerados irrelevantes ou perturbadores para o fluxo da narrativa e da mensagem ideológica”⁷⁹ (p. 8). Já para Thomas (2015), estaríamos diante de uma espécie de “amnésia coletiva” (p. 223) institucionalizada, cuja única saída seria a construção de novas formas narrativas capazes de conjugar as visões dos dois povos sem diminuir a legitimidade das histórias de cada um.

Pela perspectiva psicanalítica, é plausível dizer que assistimos a um embate de narrativas traumáticas por um mesmo espaço de inscrição. Mais do que uma amnésia coletiva, portanto, pode-se interpretá-lo como uma disputa mnemônica, um esquecimento forçado, um não-querer-saber sobre algo que é visto como ameaça. Nesse confronto simbólico, estratégias de silenciamento e desqualificação parecem operar tal como o desmentido em seus vários sentidos: como “defesa” diante do traumático, como colonização do passado e como não-reconhecimento do outro, de sua história, de seus direitos. Em outras palavras, sabe-se de tudo isso, *mas mesmo assim...*

Como parte da disputa, as gravações de Izhak e Miriam ganham importância especialmente quando pensadas em sua dimensão de arquivo. Mais do que narrar a *shoah*, elas teriam como função legitimá-la enquanto uma justificativa histórica para a existência de um Estado Judaico, tal como fazem os 112.000 testemunhos arquivados no *Yad Vashem*

⁷⁸ Essas duas categorias não tem contornos muito bem definidos, mas se aproximam pelo objetivo de desconstruir o viés nacionalista e sionista atravessado na historiografia clássica de Israel. Alguns intelectuais comumente relacionados a esses movimentos são citados nessa dissertação, como Tom Segev, Benny Morris e Ilan Pappé.

⁷⁹ “By focusing attention on certain aspects of the past, it necessarily covers up others that are deemed irrelevant or disruptive to the flow of the narrative and ideological message”.

quando são dispostos de forma a contar uma história que vai das sombras do exílio à luz de Jerusalém. Nesse sentido, tanto as modulações das gravações de Izhak e Miriam, quanto a organização dos testemunhos em um museu refletem uma mesma estratégia sionista de narração da *shoah*: enfatizam elementos que corroboram com o sentido específico a ser conferido ao passado, e acabam por tabela contribuindo para encobrir, esquecer, ou distorcer outros elementos que possam perturbar a narrativa oficial.

Podemos dizer que esse é um dos motivos pelos quais é tão importante para os avós do Pesquisador afirmarem que “*Isso é nosso*”. É claro, essa frase expressa o orgulho de terem conseguido criar um Estado depois de perderem tudo o que tinham na Polônia e na Hungria. Mas contraposta à história do Estado Judaico, é impossível não ouvir nas entrelinhas uma alusão tácita ao conflito vivido com o povo palestino. Ao vincularem a experiência da *shoah* à necessidade de cuidarem do próprio país (“*Não se sabe dar valor a este país como se deve*”), torna-se praticamente inevitável que se desconsidere e se omita o lado palestino: “*Isso é nosso*”, ou seja, não deve ser dado a *outros*.

Do ponto de vista da transmissão, ecoa a expectativa de Miriam: “*esperamos que seja sempre nosso. Meu, dos meus filhos, dos meus netos, do povo de Israel*”. Com esse comentário, a avó do Pesquisador inscreve em sua narrativa o desejo de passar às próximas gerações o que de mais estimado pôde ter em sua vida, um lugar onde é possível (ao menos para ela) viver livre de perseguições, do antissemitismo, do medo (“*não temos outro lugar*”, diz Izhak). Essa também é uma lição que os avós do Pesquisador aprenderam com a *shoah* e que agora tentam transmitir: “*valorizar Israel. Cuidar para que continue sendo dos judeus*”.

Assim se encerram os testemunhos, com pedidos para que os filhos e netos valorizem algo que os próprios avós do Pesquisador não tiveram quando mais precisaram, e que supostamente poderia tê-los poupado de muito sofrimento (“*Conseguimos dar a nossos filhos, de acordo com nossas possibilidades, aquilo que não conseguimos receber*”). Pedidos que vêm inevitavelmente acompanhados pela marca do conflito político que acompanhou a criação de Israel, embate que acabou desalojando e retirando os direitos de um povo até então alheio à tragédia judaica.

De acordo com o que discutimos nos capítulos anteriores, talvez o processo de herança represente uma esperança de transformação nesse cenário. Se os herdeiros são potencialmente capazes de produzir um desvio na cadeia de repetições traumáticas, talvez eles possam também romper o ciclo de desmentidos, desautorizações e deslegitimações que se produzem no momento que as narrativas traumáticas da *shoah* e da *nakba* são postas em disputa. Para tanto, é preciso que as novas gerações se tornem de fato herdeiras e não novos *criptóforos*; é

preciso que “cheguem a um acordo com trauma”, como diz LaCapra (2014), agindo menos pela via do *acting-out* e mais pela via da elaboração; é preciso, em suma, que os filhos e netos assumam uma posição crítica em relação aos testamentos que acompanham suas heranças. Quiçá assim sejam inventadas novas formas de lembrar; quiçá assim se constituam narrativas capazes de conjugar as histórias e o sofrimento dos dois povos sem diminuir a sua legitimidade.

Fragmento XVI (Miriam)

– Tenho oito netos, são todos realmente queridos. A minha neta mais velha, Sivan, terminou o serviço militar há um ano, ela serviu em _____ – querida. A segunda neta é Shani, agora no último dia 13 ela completou 19 anos. Anat esse ano tem seu Bat-mitzvah, ela também já é uma menina mais velha. Serena tem 10 anos; Daniel, em março, vai fazer oito anos; Omer também faz oito em Março; tenho um neto pequeno chamado Uriel e uma neta bem pequenininha, que tem apenas um ano, Yasmin. Tenho oito netos, meus filhos se casaram, eu espero que mesmo que não estejam em Israel, espero que fiquem bem. Meu filho casou com uma médica do hospital de Afula, muito querida, mas ela é brasileira e levou-o para o Brasil. Então agora Daniel e Uriel vivem no Brasil. Mas eu espero que eles voltem... E eu ainda espero outros netos...

5 “EU ESPERO QUE ELES VOLTEM”

Quem passou pela tragédia seca, o corte rente, não faz dramas morais. A moral é outra. Quem não passou, só ouviu contar, quem está próximo e distante ao mesmo tempo, esse só consegue fazer drama.

Quem tem inveja da tragédia faz drama.

(Noemi Jaffe)

Precisamos ter uma terra natal para que possamos prescindir dela.

(Jean Améry)

A presente pesquisa emergiu a partir de uma inquietação do Pesquisador em relação à transmissão da história de seus próprios avós, Miriam e Izhak Kveller, sobreviventes da *shoah*. Com efeito, essa inquietação contrasta com os anos de sua infância e juventude, durante os quais não manifestara especial interesse pela história do genocídio judaico. O Pesquisador sabia que seus avós eram sobreviventes, mas isso não lhe dizia muito sobre o assunto além do que já conhecia dos livros e filmes, das aulas na escola judaica que frequentava. Foi apenas quando realizou um intercâmbio em Israel, país em que viviam seus avós, que percebeu a importância de suas histórias. Participando de atividades relacionadas à temática da *shoah*, surpreendeu-se com o fato de ter permanecido por tanto tempo sem ter ciência delas, mesmo tendo sido criado por uma família ligada às raízes; laica, mas atenta aos valores judaicos e aos ideais sionistas. Mais do que curiosidade, foi tomado por um sentimento de urgência e estranhamento, uma necessidade aparentemente inadiável de conhecer o passado de seus avós enquanto ainda estava vivendo em seu país.

Quando teve a oportunidade de pedir diretamente a Izhak e Miriam que contassem sobre o vivido na Europa, o Pesquisador ficou perplexo com a resposta negativa de seus avós. Na época, interpretou essa postura como uma espécie de recusa, contentando-se em assistir às gravações de seus relatos feitas anos antes por uma organização estadunidense. Depois de alguns percalços, assim que conseguiu trazer essas gravações ao Brasil, deu início a esta pesquisa: apesar de não saber exatamente como, apostava que a tradução dos testemunhos poderia ajudá-lo a entender porque seus avós “resistiam” a falar sobre seu passado e porque se conversava tão discretamente sobre esse tema em ambientes familiares.

Esse processo, que pude acompanhar em boa parte e de maneira privilegiada, levantou basicamente três hipóteses. A primeira delas consiste em entender a natureza traumática das resistências que habitam as tentativas de transmissão das memórias de Izhak e Miriam. Por essa perspectiva, a “impossibilidade” não se configuraria apenas enquanto um obstáculo, mas como a aporia que se encontra no cerne do ato testemunhal. O traumático se expressa como um conteúdo ou uma história intangível, que não pode ser descrito ou imaginado, mas que, ainda assim, mobiliza incessantemente a linguagem e a imaginação. Também constitui um enigma para a questão da transmissão já que, no limite, o sujeito não detém completamente a autonomia para narrar, escrever ou mesmo recordar aquilo que lhe escapa; em grande parte é o próprio trauma que impele o sujeito a falar ou permanecer em silêncio.

A segunda hipótese centrou-se em compreender o desmentido (*verleugnung*) como uma forma particular de “negação” presente nas tentativas de memorialização de grandes catástrofes e nos dilemas éticos e morais que suscitam sua historiografia e transmissão. Para além de uma operação psíquica, portanto, entendemos esse conceito como um operador do laço social, da subjetividade e da memória, calcado em uma suspensão que permite “saber e não-saber” sobre algo sem que haja qualquer conflito entre as duas ações. Com base no texto “O Fetichismo” (Freud, 1927/1996), buscamos aproximar essa ideia a algumas hipóteses sobre os fundamentos do totalitarismo, como a “montagem perversa” proposta por Calligaris (1991) e a “banalidade do mal” descrita por Arendt (1999). Tomando como referência “O homem Moisés e a religião monoteísta” (Freud, 1939/2014), analisamos os traços do desmentido como vestígios. Dessa forma, pudemos pensá-los enquanto uma ferramenta metodológica para a análise de conteúdos apagados, distorcidos ou omitidos de documentos históricos, de escritos testemunhais etc. Por fim, a partir da teoria ferencziana, pensamos que o desmentido pode ser a própria “causa” do caráter patológico do trauma e de sua transmissão. Por esse ângulo, a experiência traumática/desmentida não seria propriamente “metabolizada” pelo sujeito, sendo guardada como cripta e transmitida como “morto insepulto”.

A terceira hipótese centrou-se em dimensionar o atravessamento dos valores e princípios sionistas e da cultura israelense nos testemunhos de Izhak e Miriam. Seguindo essa lógica, entendemos as resistências não como ameaças à transmissão, mas como algo que canaliza, que direciona, que privilegia alguns aspectos da narrativa em detrimento de outros a partir de uma perspectiva político-ideológica específica. Evidencia-se, assim, o aspecto eminentemente político das gravações de Izhak e Miriam, bem como sua dimensão de “arquivo histórico” supostamente capaz de legitimar certa leitura sobre o passado e justificar

ações do presente e do futuro. Cabe destacar que essas três hipóteses não são excludentes, mas complementares entre si. Poder-se-ia até mesmo pensar os testemunhos a partir de uma série de outras perspectivas sem que isso, necessariamente, demandasse uma síntese categórica.

Também vale lembrar que as hipóteses foram pensadas desde o lugar do Pesquisador, neto de Izhak e Miriam, e que seu posicionamento não somente afetou, como propriamente constituiu nossa problemática de pesquisa. No limite, a delimitação das questões de pesquisa a partir de “resistências”, “dificuldades” ou “negações” reflete seu movimento em direção à memória traumática de seus avós – um movimento de tensionamento que, conseqüentemente, produz a percepção de se enfrentarem “resistências”. À medida que esse paradoxo se tornava mais claro, nosso problema de pesquisa assumiu novas formas: as “resistências” gradualmente deixaram de ser descritas como obstáculos à transmissão e se tornaram a maneira como identificamos a própria substância desse ato. Assim, entendemos que a negativa de Izhak e Miriam ou o erro cometido pelo Pesquisador na sua tentativa de fazer uma cópia das gravações não foram meros empecilhos que distanciaram o Pesquisador do passado de seus avós. Antes, podemos supor que essas adversidades aguçaram seu interesse e sua disposição em conhecê-lo.

Seguindo essa direção, o percurso de nossa investigação não foi concluído com respostas taxativas para as questões iniciais, mas com deslocamentos e desdobramentos de novas perguntas. Se, no início, preocupávamo-nos particularmente em compreender porque era difícil para Miriam e Izhak falar sobre as suas memórias, aos poucos passamos também a procurar entender como é estar do outro lado, o que significa desejar e *precisar* escutá-las, absorvê-las. Que motivos conduzem um sujeito em direção ao silêncio, às telas pretas, às lacunas? Por que para alguns esse processo é tão doloroso e para outros, tão imperativo? O que significa, afinal, tornar-se herdeiro? Quais as implicações éticas e políticas dessa operação subjetiva?

Sabemos que os primeiros anos de existência do Estado de Israel foram marcados pelo choque entre os valores sionistas e as frágeis existências dos sobreviventes da *shoah*, mas Izhak e Miriam parecem não guardar ressentimentos dessa época. Na realidade, com o tempo, os avós do Pesquisador adaptaram-se muito bem ao que lhes era demandado na nova terra: ajudaram a construir um Kibutz, lutaram em diversas guerras, constituíram uma família e educaram seus filhos para amar e cuidar do Estado Judaico. Muito provavelmente, a adoção

dos valores sionistas tenha lhes ajudado a levantar a cabeça para encarar o futuro e reinventar a vida, conquanto tenha sido necessário deixar o passado para trás.

Nas gravações, a única mensagem explícita deixada pelos avós do Pesquisador aos seus descendentes é o pedido para que valorizem Israel: que *retornem* os filhos e netos que vivem na diáspora e que *permaneçam* aqueles que já estão no Estado Judeu. Através da forma como é enunciado, esse pedido não se apresenta apenas como uma súplica dos avós que desejam ter filhos e netos mais próximos de si, mas também como uma lição aprendida por quem viveu a *shoah*. “*É preciso cuidar de Israel*”; afinal, “*quem garante que algo não vai acontecer de novo?*”. Miriam e Izhak parecem crer que não se correrá o risco de um novo genocídio caso as gerações seguintes continuem se ocupando em manter o Estado que eles mesmos construíram. Mais do que uma orientação, nesse sentido, o zelo com a pátria e a luta para que siga existindo um Estado específico para os judeus parecem compor o testamento que os avós do Pesquisador efetivamente gostariam de deixar junto à sua herança. Menos o sofrimento, a perseguição e as mortes vivenciadas em Budapeste e Varsóvia, que Izhak e Miriam evitavam contar para não entristecer seus filhos; mais o estímulo à coragem e ao orgulho sionista que levaram à construção de um novo país e de uma nova família.

Hoje em dia, especialmente após o surgimento de grupos como os chamados “novos historiadores” e “pós-sionistas”, observamos uma tendência crescente de desconfiança relacionada à apropriação da memória da *shoah* pela narrativa sionista. Operando uma espécie de desconstrução histórica, intelectuais e acadêmicos dedicam-se a assinalar que essa estratégia tem sido utilizada para legitimar uma série de políticas – especialmente militares – e que a sobreposição das duas narrativas acabou por marginalizar elementos memoriais que escapavam à díade “*shoah* e bravura”. Aproximando-nos da leitura cruzada entre psicanálise e história proposta por LaCapra (2014), podemos pensar que os inúmeros conflitos no Oriente Médio sinalizam uma tendência à repetição, cujo exemplo mais simbólico é a coincidência entre a Independência de Israel e a catástrofe palestina, conhecida por *nakba*.

Diante dessa problemática, convém lembrar que existem outras possíveis “lições” a serem aprendidas com a *shoah* além da necessidade de reforçar a legitimidade de um Estado Nacional Judaico. Pode-se destacar a importância da democracia, dos Direitos Humanos, do combate ao racismo e à xenofobia; pode-se refletir sobre os paradoxos da memorialização, da historiografia e da transmissão de acontecimentos traumáticos; pode-se pensar sobre os perigos clínicos e políticos acarretados por desmentidos históricos. Assim, a herança de uma história de perseguição e sofrimento não leva invariavelmente ao fechamento defensivo

característico dos nacionalismos: é possível zarpar em direção contrária, tendo como horizonte a abertura ao outro, a ética como fundamento das relações humanas.

No entanto, é preciso ter em mente que essa distinção – tão necessária, mas também complexa – talvez não seja acessível àqueles que efetivamente viveram a tragédia na pele. Quem andou sobre o fio da navalha muitas vezes não consegue ou mesmo não deseja pensar sobre esse tipo de implicações, pois a tarefa de “sobreviver” – não apenas na acepção física da expressão, mas também em seu sentido enigmático – já é demasiadamente excruciante. É por isso que não devemos esperar que os testemunhos solucionem os dilemas éticos, morais e políticos que eles mesmos suscitam. Como diz de Cytrynowicz (2003):

O testemunho do sobrevivente precisa ter seu valor, mas é preciso não deixá-lo jamais sozinho, para que sua experiência não se torne a voz da desesperança ou a expressão de questões de identidade ou de política que a distanciem de sua história. Tampouco podemos tornar a voz dos sobreviventes a voz da consciência democrática e pluralista, a voz que tem a responsabilidade de tornar legível esta história (p. 136).

Para Noemi Jaffe (2012), filha de uma sobrevivente da *shoah*, encarar os conflitos morais é uma função que toca principalmente àqueles que *escutam* as histórias, àqueles que estão perto mas também distantes, minimamente protegidos pela barreira do tempo. Dessa forma, podemos dizer que *herdar* não significa apenas aceitar o que dizem os testemunhos, cumprir seus pedidos ou aprender suas lições; *herdar* implica poder questionar na mesma medida em que se acolhe, implica desdobrar as lições que supostamente se pretende ensinar em outras que antes não puderam nem mesmo ser pensadas ou verbalizadas. Assim, a herança não é meramente passiva: ela depende de uma intervenção sobre aquilo que se recebe, suposição que vai de acordo ao que propõe Freud (1913/2013), quando cita a frase de Goethe: “O que herdaste de teus pais, adquiere-o para que o possuas” (p. 228).

O próprio pai da psicanálise, décadas depois, colocaria em prática essa “fórmula da herança” com a escrita de “O homem Moises...”. Ameaçado pela ascensão de Hitler e preocupado com o futuro da ciência que desenvolvera pela vida, é em direção à herança de seu povo – simbolizada pela história de um de seus mais importantes líderes – que Freud irá se deslocar. A cultura judaica, com a qual estabelecera relações ambíguas em sua vida, torna-se, assim, definitiva para que pudesse pensar suas condições e possibilidades em uma Europa ocupada pelos nazistas.

Sem embargo, Freud forja uma interpretação excêntrica e surpreendente da história judaica. Ele não apenas discorda da leitura tradicional da bíblia como sugere uma hipótese radicalmente profana, que desagradaria qualquer judeu ortodoxo. Paradoxalmente, é como se o movimento de *aproximação* com o judaísmo fosse necessário para que ele pudesse novamente *se distanciar*: da tradição religiosa, de Viena, de seu ambiente familiar. Tal como o povo judeu na história do êxodo, que *partia* ao desconhecido liderado por um estrangeiro, Freud, no final de sua vida, com a saúde já debilitada, *partia ele mesmo* ao exílio (Caruth, 1996). Dessa forma, quiçá pudéssemos extrair um complemento à fórmula de Goethe: herdar implicaria não somente uma “conquista” da herança, mas igualmente uma *partida* – é preciso não apenas resgatar as raízes, mas também, de certa forma, deixá-las, para que se possa efetivamente *herdar*.

No caso do Pesquisador, creio que *partir* significou perceber-se capaz de dar um destino simbólico diferente – talvez um “endereço” diferente – ao passado de seus avós, materializado nas gravações de seus testemunhos. A iniciativa de pesquisá-lo – falar sobre esse material, discuti-lo, pô-lo a dialogar com outros testemunhos – pode ser vista como um ato de transposição do silêncio que pairou sobre o passado de Izhak e Miriam pela maior parte de sua vida. Além disso, podemos pensar que houve um rompimento em relação a um discurso específico e incessante sobre a *shoah* que visa fechar seus sentidos, trancafiar a infinidade de suas problemáticas para utilizá-la como uma defesa quase sagrada de algumas poucas ideias. Muitos autores e intelectuais já atestaram a necessidade de descolar a narrativa da *shoah* do discurso nacionalista, mas acredito que os efeitos são diferentes quando essa iniciativa parte de alguém que herdou ambos, a história da catástrofe judaica e da nacionalidade israelense. Herdar, no limite, é reconhecer que não há testamento que determine absolutamente os fins daquilo que se recebe.

Nesse contexto, parece-me que a tradução esteve fundamentalmente ligada ao movimento de aproximação e distanciamento do Pesquisador em relação às gravações. Para além da transposição de sentidos do idioma hebraico ao português, *traduzir* foi um processo de encontro com o que não pôde ser dito, imanente à possibilidade de apropriação dessas narrativas lacunares como uma herança (Altounian, 2016). Em outras palavras, é como se entre as fissuras deixadas pelo indizível e pelo incompreensível, entre os traços que indicam conteúdos apagados, entre os fragmentos de uma história que nunca pôde ser completamente transmitida, se abrisse o espaço necessário para *herdar*. Se numa tradução comum é preciso evitar ao máximo os restos de sentido intraduzíveis, quando tratamos de uma narrativa traumática, pela perspectiva da psicanálise, os restos são a próxima condição da transmissão.

O lugar do herdeiro, em sua transitoriedade e instabilidade, pode ser construído justamente nos espaços vazados que caracterizam o testemunho e a herança.

No início desta apresentação me desculpei pela ausência do Pesquisador, que acabou me encarregando de apresentar uma pesquisa que é tão pessoal e tão próxima à história de sua família. Assumi a tarefa com certo receio, temeroso que pudesse parecer inautêntico, artificial ou até mesmo indecoroso, como não raro acontece quando tratamos sobre a dor dos outros. Agora que nos encaminhamos para o fim, no entanto, questiono-me se poderíamos realmente ter feito diferente, se não estou aqui justamente em decorrência das singularidades do nosso percurso. Pondero, também, se depois de tantos meses de trabalho já não tenho eu certa legitimidade para falar sobre as gravações. Isto é, pode-se dizer que esses testemunhos sejam de direito ou posse de alguém? De Izhak? De Miriam? Do Pesquisador, que os herdou? Dos seus outros parentes? No limite, será que podemos diferenciar tão claramente os papéis de cada um nessa história de “transmissões interrompidas”? Às vezes, quando paro e reflito sobre as diversas etapas de nosso trajeto, fica quase nítido como o Pesquisador também foi Izhak, Miriam, suas tias Nitza e Naomi e seus outros parentes que não apareceram nas gravações. Creio que até eu mesmo, no fim desse trajeto, fui um pouco todos eles, fui um pouco o próprio Pesquisador.

Falando sobre esse assunto, é inevitável a recordação de uma cena que o Pesquisador descreveu há algum tempo. Gostaria de terminar minha exposição com essa imagem, que não necessita de muitas outras palavras para sintetizar nossas reflexões sobre memória e transmissão. Poucas semanas antes de Izhak falecer, quando já estava bastante debilitado pelo quadro do AVC que vinha se agravando, uma de suas filhas foi visitá-lo. Ela sentou-se ao seu lado com um computador e abriu uma chamada telefônica pela internet – dessas que acompanham vídeo – diretamente com o pai do Pesquisador, que estava no Brasil. Quando o rosto do pai do Pesquisador apareceu na tela do computador, sua tia apontou-lhe o dedo e perguntou a Izhak, desconfiada de seu juízo: “sabe quem é esse?”. O avô do Pesquisador, surpreendentemente lúcido, respondeu: “é claro que sei: sou eu”.

REFERÊNCIAS

- Abraham, N., & Török, M. (1995). *A casca e o núcleo*. São Paulo: Escuta.
- Achcar, G. (2010). *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives*. New York: Metropolitan, 2010.
- Adwan, S. (2001). Schoolbooks in the Making: From Conflict to Peace. *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics, and Culture* 8, no. 2: 5.
- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo.
- Altounian, J. (2016) Traduzir o que não pôde ser dito [Trad. C. Berliner]. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. 2, p. 11.
- Améry, J. (2013). *Além do crime e castigo: tentativas de superação*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Assmann, A. (2011). *Espaços de recordação: Formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Aulagnier-Spairani, P. (2003). A perversão como estrutura. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 3, 43-69.
- Basualdo, C. (2016) Um Moisés real: o traço freudiano. In *Trivium, Estudos Interdisciplinares*, 7(2), 152-162.
- Beaumont, P. (2015). Anger at Netanyahu claim Palestinian grand mufti inspired Holocaust. *The Guardian*, 21 de Outubro de 2015. Londres.

- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de história. In *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas I* (pp. 222-232) Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. (Originalmente publicado em 1940)
- Benjamin, W. (2012). Para os homens. In *Rua de Mão Única (Obras Escolhidas v. 2)* (p. 12). São Paulo: Brasiliense.
- Benvenisti, M. (2000). *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948*. Berkeley: University of California Press.
- Blanchot, M. (1980). *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard.
- Blanchot, M. (2005). *O Livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes.
- Blatman, D. (2016, 31 de Agosto). What Poland's New Holocaust Bill Gets Right - and What It Gets Very Wrong. *Haaretz*. Recuperado de: <http://www.haaretz.com/opinion/.premium-1.739451>.
- Bourguignon, A. (1991). *O conceito de renegação em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Butler, J. (2004). *Antissemitismo: a intolerável chantagem*. Rio de Janeiro: Editora Best Seller.
- Butler, J. (2006). *Vida Precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Calligaris, C. (1991). A sedução totalitária. In: L. T. Aragão. *Clínica do Social – ensaios*. São Paulo: Escuta.
- Calligaris, C. (1993). Recherche sur la perversion comme pathologia sociale – la passion de l'instrumentalité. Tese de Doutorado em Letras e Ciências Humans. Université de Provence Aix-Marseille I. Marseille.

- Carlstrom, G (2014, 27 de Abril). Abbas calls Holocaust “most heinous crime”. *Al Jazeera*. Recuperado de: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/04/abbas-holocaust-was-heinous-crime-201442715735582213.html>
- Caruth, C. (1995). *Trauma: Explorations in memory*. Baltimore: JHU Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative and history*. Baltimore: JHU Press.
- Certeau, M. (2011). *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chappell, B. (2015, 21 de Outubro). After Netanyahu's Holocaust Remark, Germany Cites Its Own 'Break With Civilization'. *The Two-way, NPR*. Recuperado de: <http://www.npr.org/sections/thetwo-way/2015/10/21/450553110/after-netanyahu-s-holocaust-remark-germany-cites-its-own-break-with-civilization>
- Char, R. (1946). *Feuillets d'hypnos*. Paris: Gallimard.
- Chemouni, J. (1992). *Freud e o sionismo: terra psicanalítica, terra prometida*. Rio de Janeiro: Imago.
- Cunha, E. L. (2014) A dupla face do desmentido na atualidade: entre o aniquilamento do outro e a felicidade em simulacro. In J. Birman et. al., *A fabricação do humano: psicanálise, subjetivação e cultura*. São Paulo: Zagodoni.
- Cunha, E. L. (2016). O homem e suas fronteiras: uma leitura crítica do uso contemporâneo da categoria de perversão. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 19(1), 85-101.
- Cytrynowicz, R. (2003). O silêncio do sobrevivente: diálogos e rupturas entre memória e história do Holocausto. In M. Seligmann-Silva (org.). *Memória, História, Literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Darwish, M. (1998, 15 de Maio). Palestinian People's Appeal on the 50th Anniversary of the nakba. Ramallah, West Bank. Recuperado de: <http://rula1234.tripod.com/nakba.html>.

- Davis, R. (2011). *Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2001). *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Derrida, J. (2003). Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro. (A. Romane, Trad.). In J. Derrida, & A. Dufourmantelle. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade* (pp. 5-65). São Paulo: Escuta.
- Donzelot, J. (1994). *L'Invention du Social: essai sur le declin des passion politiques*. Paris: Seuil.
- Didi-Hubermann, G. (2013). Cascas. *Revista Serrote*, São Paulo, n. 13, p. 99-133.
- Dor, J. (1991). *Estruturas e clínica psicanalítica*. São Paulo: Timbre.
- Dor, J. (2001). *Structure and Perversions*. New York: Other Press.
- Endo, P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta/Fapesp.
- Endo, P. C. (2008). Partilha, testemunho e formas contemporâneas do excessivo. *Ide*, 31(47), 70-74.
- Endo, P. C. (2013). Prefácio. In S. Freud. *Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos*. (pp. 17-30). Porto Alegre: L&PM.
- Endo, P. C. (2015). Ainda um esforço pela claudicante democracia à brasileira. *Correio da APPOA*, v. 246.
- Enriquez, E. (2004). O outro: semelhante ou inimigo? In A. Novaes (org.), *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Erikson, K. (2011). Trauma y Comunidad. In F. Ortega (Org.). *Trauma, Cultura y Historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milênio* (pp. 63-84). Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- Fassin, D. & Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. New Jersey: Princenton University Press.
- Favero, A. B. (2009). *A noção de trauma em psicanálise*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica.
- Favero, A. B., & Rudge, A. M. (2009). Trauma e desmentido. *Psychologica*, (50), p-169-180.
- Felman, S. (2000). Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino. In A. Nestrovski & M. Seligmann-Silva. *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta.
- Felman, S. (2014). *O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX*. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- Ferenczi, S. (1992). A adaptação da família à criança. In *Obras Completas: Psicanálise IV* (pp. 1-13). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1928).
- Ferenczi, S. (1992). Análise de crianças com adultos. In *Obras Completas: Psicanálise IV* (pp. 69-83). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1931)
- Ferenczi, S. (1992). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In *Obras Completas: Psicanálise IV* (pp. 97-106). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1933).
- Ferenczi, S. (1992). Reflexões sobre o Trauma. In *Obras Completas: Psicanálise IV* (pp. 109-117). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1934).
- Ferenczi, S. (1993). As fantasias provocadas (atividade na técnica de associação). In *Obras Completas: Psicanálise III* (pp. 241-248). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1924)

- Figueiredo, L. C (2003). Verleugnung. A desautorização do processo perceptivo. In *Elementos para a clínica contemporânea*. São Paulo: Escuta.
- Fischel, J. R. (2010). *Historical dictionary of the Holocaust* (Vol. 42). Lanham, Maryland: Scarecrow Press.
- Foer, J. S. (2005). *Tudo se ilumina*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Foucault, M. (1989). *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária
- Freedland, J. (2015, 10 de Dezembro). The day Israel saw Shoah. *The Guardian*. Recuperado de: https://www.theguardian.com/world/2015/dec/10/the-day-israel-saw-shoah?CMP=fb_gu
- Freud, S. & Breuer, J. (1990). Esboço a “comunicação preliminar” de 1893. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. I, p. 213-222. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente escrito em 1892 e publicado em 1940-1941).
- Freud, S. & Breuer, J. (1996). Estudos sobre a histeria. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. II, p. 17-297. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1893).
- Freud, S. & Zweig, S. (1974). *Correspondência Freud-Zweig*. Buenos Aires: Gracia.
- Freud, S. (1989). Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. VII, p. 254-263. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1906[1905]).
- Freud, S. (1996). Carta 52. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. I, p. 281-287. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1896).

- Freud, S. (1996). Carta 69. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. I, p. 309-311. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente escrito em 1897a).
- Freud, S. (1996). Carta 59. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. I, p. 293. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente escrito em 1897b).
- Freud, S. (1996). Lembranças encobridoras. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. II, p. 285-306. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1899).
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. IV. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1900).
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. VII, p. 118-230. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1905).
- Freud, S. (1996). A História do Movimento Psicanalítico. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIV, p. 15-73. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1914a).
- Freud, S. (1996). Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XII, p. 163-174. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1914b).
- Freud, S. (1996). O 'Estranho'. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XVII, p. 235-276. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1919).

- Freud, S. (1996). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XVIII, p. 17-78. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (1996). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIX, p. 205-212. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1924).
- Freud, S. (1996). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIX, p. 277-288. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1925).
- Freud, S. (1996). O Futuro de uma Ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXI, p. 13-63. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1927a).
- Freud, S. (1996). Fetichismo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXI, p. 155-162. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1927b).
- Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXI, p. 67-150. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1930).
- Freud, S. (1996). Por que a Guerra? In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXII, p. 191-208. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1933[1932]).
- Freud, S. (1996). Construções em análise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, p. 275-290. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1937).

- Freud, S. (1996). A divisão do Ego no processo de defesa. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXIII, p. 293-300. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1940 [1938]).
- Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. I, p. 335-454. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1950 [1895]).
- Freud, S. (2013). *Totem e tabu: Algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos*. Porto Alegre: L&PM. (Trabalho originalmente publicado em 1913)
- Freud, S. (2013). *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre: L&PM. (Trabalho originalmente publicado em 1921)
- Freud, S. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios*. Porto Alegre: L&PM. (Trabalho originalmente publicado em 1939)
- Friedländer, S. (1994). Memory of the *shoah* in Israel, Symbols, Rituals and Ideological Polarization. In J. E. Young (Org.), *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*. Munique: Prestel.
- Fuks, B. B. (2014). *O homem Moisés e a religião monoteísta – Três ensaios: O desvelar de um assassinato*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fuks, B. B. (2015). Freud e a invenção da judeidade. *WebMosaica*, 7(2).
- Fuks, M. P. (2010). Trauma e dessubjetivação. *Boletim Online. Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*, São Paulo, (13).
- Gagnebin, J. M. (2009). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34.

- Garcia-Roza, L. A. (1995). *Introdução à Metapsicologia Freudiana, v. 3 - Artigos de Metapsicologia (1914-1917) narcisismo, pulsão, recalque, inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Goldenberg, R. (2006). *Política e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Gondar, J. (2005). Quatro proposições sobre memória social. In J. Gondar & V. Dobedei. *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa.
- Gondar, J. (2012). Ferenczi como pensador político. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 34(27), 193-210.
- Gordon, N. (2006, 07 de Fevereiro). Why Hamas Won? *Counterpunch*. Recuperado de: <http://www.counterpunch.org/2006/02/07/why-hamas-won/>
- Grossman, D. (2007) *Ver: amor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Hasson, N. (2011, 09 de Junho). Jerusalem Approves Revised Plan for Contested Museum of Tolerance Site. *Haaretz*. Recuperado de: <http://www.haaretz.com/jerusalem-approves-revised-plan-for-contested-museum-of-tolerance-site-1.366683>
- Herzl, T. (1998). *O Estado Judeu*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Hilberg, R. (1985). *The destruction of the European Jews*. New York: Holmes & Meier.
- Hirsch, M. B. J. (2007). From taboo to the negotiable: the Israeli new historians and the changing representation of the Palestinian refugee problem. *Perspectives on Politics*, 5(02), 241-258.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

- Indursky, A. C. & Szuchman, K. (2014). Grupos do testemunho: função e ética do processo testemunhal. In. Sigmund Freud Associação Psicanalítica (coedição). Clínicas do testemunho: reparação psíquica e construção de memórias. Porto Alegre: Criação Humana.
- Jaffe, N. (2012). *O que os cegos estão sonhando?*. São Paulo: Editora 34.
- Katz, C. S. (2009). *Complexo de Édipo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Kehl, M. R. (2010). Tortura e sintoma social. In E. Teles & V. Safatle (orgs). *O que resta da ditadura: A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo.
- Khoury, J. & Lis, J. (2011, 24 de Maio). Knesset Passes Two Bills Slammed as Discriminatory by Rights Groups. *Haaretz*. Recuperado de: <http://www.haaretz.com/knesset-passes-two-bills-slammed-as-discriminatory-by-rights-groups-1.351462>
- Klüger, R. (2005). *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Editora 34.
- Knobloch, F. (1998) *O tempo do traumático*. São Paulo: EDUC.
- Koren, D. (2013) Destinos do pai. In B. B. Fuks, C. Basualdo & N. A. Braunstein (orgs.), *100 Anos de Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Kuperman, D. (2015). A “desautorização” em Ferenczi: do trauma sexual ao trauma social. *Revista Cult*, n. 205. Editora Bregantini.
- Kupferberg, M. (2009). Zonas de silêncio e segredo familiar: a transmissão interrompida. In E. Schweidson (org.). *Memória e Cinzas*. São Paulo: Perspectiva.
- La Sagna, P. (2015). Os mal-entendidos do trauma. *Opção Lacaniana on-line*, ano 6, número 16.

- Lacan, J (1988). *O Seminário VII – A ética da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
(Transcrição do seminário proferido em 1959-60)
- Lacan, J. (1992). *O Seminário XVII – o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
(Transcrição do seminário proferido em 1973-74).
- LaCapra, D. (2014). *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Lanzmann, C. (1995). The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann. In C. Caruth (org.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Laplanche, J. (1993). *Angústia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laub, D. (1995). Truth and testimony: The process and the struggle. In Cathy Caruth (Ed.), *Trauma: Explorations in memory*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Lebrun, J. P. (2008). *A perversão comum: viver juntos sem outro*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Lemérier, B. (1999). *Los dos Moisés de Freud (1914-1939): Freud y Moisés, escrituras del padre I*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Levi, P. (1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Levi, P. (2006). *Deber de Memoria*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Levi, P. (2016). *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Levy, D., & Sznajder, N. (2002). Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory. *European Journal of Social Theory*, 5(1), 87-106.
- Levy, D., & Sznajder, N. (2005). The politics of commemoration: The Holocaust, memory and trauma. In G. Delanty. *Handbook of contemporary European social theory*, p. 289-297. Nova York: Routledge.
- Lis, J. (2016, 11 de Julho). Despite Global Criticism, Israel Approves Contentious 'NGO Law'. *Haaretz*. Recuperado de: <http://www.haaretz.com/israel-news/1.730324>
- Lublinter, C. M. (2016) *Fragmento, escrita do desastre e testemunhos da desrazão*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Mannoni, O. (1973) Eu sei, mas mesmo assim... In: *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- Martins, G. A. (2010). A recusa em Freud e o mal-estar na educação. *Proceedings of the 8th O declínio dos saberes e o mercado do gozo*.
- Mate, R. (2005). *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- Milstein, M. (2009). The Memory that Never Dies: The *nakba* Memory and the Palestinian National Movement. In M. Litvak (ed.). *Palestinian Collective Memory and National Identity*. New York City: Palgrave-Macmillan.
- Mintz, A. (1996). *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*. New York: Columbia University Press.
- Moreno, M. M. A. & Coelho Junior, N. E. (2012). Trauma: o avesso da memória. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 15(1), 47-61.
- Morris, B. (2003). *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nepomuceno, E. (2015). *A memória de todos nós*. Rio de Janeiro: Record.
- Nimni, E. (2003). *The Challenge of Post-Zionism: Alternatives to Fundamentalist Politics in Israel*. Londres: Zed Books.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. e-ISSN 2176-2767; ISSN 0102-4442, 10.
- Nordbruch, G. (2002). *Narrating Palestinian Nationalism: A Study of the New Palestinian Textbooks*. Washington, D.C.: Middle East Media Research Institute, 2002.
- Oderet, O. (2016, 18 de Agosto). Referring to Auschwitz as 'Polish Extermination Camp' May Soon Be a Crime in Poland. *Haaretz*. Recuperado de: <http://www.haaretz.com/world-news/europe/.premium-1.737340>.
- Ortega, F. (2011). El trauma social como campo de estudios In *Trauma, cultura e história: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogota: Universidad Nacional. p. 17-62
- Osmo, Alan, & Kupermann, Daniel. (2012). Confusão de línguas, trauma e hospitalidade em Sándor Ferenczi. *Psicologia em Estudo*, 17(2), 329-339.
- Orwell, G. (1949). *1984*. New York: Harcourt, Brace.
- Pappé, I. & Hilal, J. (2010). *Across the Wall: Narratives of Israeli-Palestinian History*. London: I.B. Tauris.
- Peixoto Junior, C. A. (1999). *Metamorfoses entre o sexual e o social: uma leitura da teoria psicanalítica sobre a perversão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pinheiro, T. (1995). *Ferenczi: do grito à palavra*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Editora UFRJ.

- Plon, M. (2015). *Conferência de abertura*. In: XV Jornada Corpolingagem/ VII Encontro Outrarte - II Jornada de Investigación: Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay. Montevideo: Facultad de Psicología, UdelaR.
- Popper, N. (2010, 19 de Abril). A conscious pariah. *The Nation*. Recuperado de: <https://www.thenation.com/article/conscious-pariah/>.
- Rabinovitch, S. (2000). *Escrituras del asesinato. Freud y Moisés: escrituras del padre 3*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Rehbein, M. P., & Chatelard, D. S. (2013). Transgeracionalidade psíquica: uma revisão de literatura. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25(3), 563-584.
- Rey-Flaud, H. (2006). « *Et Moïse créa les Juifs...* » *Le Testament de Freud*. Paris : Éditions Flammarion.
- Roemer, N. (2005). *Jewish scholarship and culture in nineteenth-century Germany: Between history and faith*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Roudinesco, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Roudinesco, E. (2010). *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Safatle, V. (2010). *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Safatle, V. (2012). *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Said, E. W. (2004). *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Sales, L. S. (2002). Fantasy and theories of seduction in Freud and in Laplanche. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18(3), 323-328.

- Schlachter, L., & Beividas, W. (2010). Recalque, rejeição, denegação: modulações subjetivas do querer, do crer e do saber. *Ágora (Rio de Janeiro)*, 13(2), 207-227.
- Schneider, M. (1993). *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Editora Escuta.
- Segev, T. (2000). *The seventh million: the Israelis and the Holocaust*. Nova York: Holt Paperbacks.
- Seligmann-Silva, M. (2000). A história como trauma. In M. Seligmann-Silva & A. Nestrovski. *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta.
- Seligmann-Silva, M. (2003a). O testemunho: entre a ficção e o “real”. In *História, Memória, Literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Seligmann-Silva, M. (2003b). Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In *História, Memória, Literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Seligmann-Silva, M. (2005a). *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34.
- Seligmann-Silva, M. (2005b). Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, nº 30, 31-78.
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia clínica*, 20(1), 65-82.
- Seligmann-Silva, M. (2015). *A virada psicanalítica do tempo histórico*. Mini-curso desenvolvido durante a XV Jornada Corpolingagem / VII Encontro Outrarte. Montevideo.
- Semprun, J. (1995). *A Escrita ou a Vida*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Sousa, E. L. A. (2011). Caixa-Preta. In. K. M. Dotto, P. C. Endo & T. C. Endo (orgs.). *Psicologia, Violência e Direitos Humanos*. São Paulo: CRPSP.
- Szpacenkopf, M. I. O. (2011). *Perversão social e reconhecimento na atualidade*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Teles, E. & Safatle, V. (2010). Apresentação. In: *O que resta da Ditadura: A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo.
- Thomas, S. A. (2015). Collective Memory of Trauma: The Otherization of Suffering in the Israeli-Palestinian Conflict. *Berkeley Undergraduate Journal*, 28(1).
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Vidal-Naquet (1987). *Les assassins de la mémoire*. Paris: La Découverte.
- Yerushalmi, Y. H. (2012). *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*. Washington: University of Washington Press.
- Zerubavel, Y. (1995). *Recovered roots: Collective memory and the making of Israeli national tradition*. University of Chicago Press.