

MEMÓRIA, LITERATURA E RESPONSABILIDADE: UMA PROPOSTA PARA OS ESTUDOS DO TESTEMUNHO A PARTIR DE EMMANUEL LÉVINAS

Memory, Literature and Responsibility:

A proposal for Testimony Studies drawing on Emmanuel Lévinas

DOI: 10.14393/LL63-v36n2-2020-5

Elielson Figueiredo*

RESUMO: O argumento central defendido aqui afirma que o Testemunho pode ser compreendido na chave conceitual do que Lévinas chama de *Responsabilidade*, ou seja, como resposta do sobrevivente ao sofrimento injustificado sob o qual padeceram e morreram milhões de pessoas aprisionadas e assassinadas nos campos de trabalhos forçados e de extermínio mantidos durante o regime nazista alemão. Partindo da hipótese de que testemunhar é assumir a tarefa ética de resistir à banalização do assassinato, este artigo aponta para a Ética da Alteridade, construída ao longo da filosofia de Emmanuel Lévinas, como importante instrumento teórico e político para a crítica do Testemunho.

PALAVRAS-CHAVE: Testemunho. Lévinas. Responsabilidade. Ética. Alteridade.

ABSTRACT: The central argument of this article is that the Testimony can be understood base on what Lévinas refers to as Responsibility, that is, as the survivor's response to the unjustified suffering that millions of people imprisoned and murdered experienced in forced labour and extermination camps during the German Nazi regime. Starting from the hypothesis that testimony is to assume the ethical task of resisting the banalization of murder, this article points to the Ethics of Otherness, based on the philosophy of Emmanuel Lévinas as an important theoretical and political instrument for critique of the Testimony.

KEYWORDS: Testimony. Lévinas. Responsibility. Ethics. Otherness.

* Doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor de Teoria Literária e Literatura Brasileira na Universidade do Estado do Pará (UEPA). ORCID: 0000-0003-3934-4903. E-mail: Elielson(AT)uepa.br

Introdução

De um modo geral a categoria que discuto no âmbito do testemunho é a *representação*, pois a tomo como desejo do sobrevivente da *Shoah* e tarefa impossível à qual este se expõe numa passividade mais que passiva, ou seja, como vontade de expor-se ao que ultrapassa sobremaneira suas possibilidades de realização. Vale lembrar que se trata de responsabilidade pelo silêncio irrepresentável da palavra que ficou por pronunciar e daquela que foi pronunciada sem se deixar compreender e limitar pela significação dos códigos linguísticos, tais como as de Hurbinek (LEVI, 2010) ou do judeu que cantava o *kadish* antes de morrer (LEVI, 2000). A respeito do que fica por dizer, mesmo em face do registro dos acontecimentos, Jean Marie Gagnebin (2006), na esteira de Nietzsche, menciona o esquecimento como uma condição da memória, condição de reelaboração que já aponta para uma perda no que fica dito e minimamente elaborado no texto, sobretudo escrito. Enquanto isso, coube a Giorgio Agamben (2008) comentar longamente o sentido do Testemunho bem como refletir sobre a impossibilidade de o sobrevivente testemunhar efetivamente. Diante da impossibilidade de atribuir sentido ao vivido e da perda irrecuperável que a escrita não consegue evitar, ainda assim e apesar disso os que se expõem ao esforço de representação/narração o fazem por Responsabilidade, por desejo de responder, seja pela sobrevivência, da qual não se sentem merecedores; seja às vítimas que não deixaram os campos; seja às que, como nós, sobrevivemos por não estarmos no *lager*. Assim, para pensarmos no Testemunho como Responsabilidade, passemos a algumas categorias filosóficas formuladas por Emmanuel Lévinas (Kaunas, Lituânia, 1906) a fim de admiti-las como importantes instrumentos teóricos e políticos para as abordagens do Testemunho.

1 Pressupostos teóricos

Não há dúvida de que a centralidade do pensamento de Lévinas é a sua tese sobre a influência da Filosofia ocidental de matriz grega na formação de um imaginário totalitário que se apoia na legitimação da superioridade da identidade sobre a diferença. O humanismo e sua universalização da ideia de Homem como um ser superior, cuja racionalidade justifica abusos sobre toda e qualquer existência, não demora a fundamentar uma atitude violenta de

eliminação de toda e qualquer existência distinta em relação ao homem europeu, intelectualmente privilegiado, branco e dotado de sentimento de superioridade. Resistente a essa filosofia marcada pela construção de uma ontologia excludente, Levinas propõe um reconhecimento da alteridade como condição para que a sociedade possa ter esperança de não-violência. Alteridade como primado só é possível por uma forma de ser *outramente*, ou seja, de modo introdutório, pela defesa de uma forma radicalmente Outra de percepção do Ser – ou da ideia de existência – que implicaria não mais num gesto de olhar para si mesmo como princípio significativo, mas agora num olhar para o Outro – para o que a racionalidade não pode nomear, tampouco o pode um Eu que teria seu próprio entendimento assentado na ontologia.

A Alteridade como categoria filosófica levinasiana pressupõe uma forma Outra de relacionamento entre os indivíduos que obrigatoriamente se dá sob a forma de uma “*passividade mais que passiva*”, atitude em que o Sujeito é sujeito a outrem – a *outro homem* – cuja existência concreta é a expressão máxima do Outro, daquilo que excede a compreensão racional por conceitos e definições. Diante de *outro homem* que demanda, por qualquer motivo, o engajamento do Eu a fim de que nenhum aspecto de sua vida seja ameaçado, não cabe a este Eu alegar motivos ou valores seus antes de decidir o que fazer. Ao Eu não cabe a decisão nem o julgamento acerca de quem merece ou não receber seus cuidados, nesse sentido não lhe cabe o exercício da liberdade como direito de isentar-se de Responsabilidade por quem quer que seja aquele que o ladeia no mundo.

É justamente a Responsabilidade que ocupa ponto central neste artigo. Lévinas recorre ao sentido mais original do termo para retirar o Eu de sua negligência e intimá-lo à “resposta” ao apelo de qualquer *outro homem*, simplesmente pelo fato de haver *proximidade* entre eles. Mas não pensemos em proximidade geográfica ou contiguidade, antes num relacionamento em que meu próximo é o homem que é sistematicamente desprezado, feito invisível no conjunto dos lugares sociais até que violentamente alguém decida matá-lo. Esse é o *outro homem* que tenho como próximo e ao qual devo responder – assim, exercer minha Responsabilidade – sem que minha passividade me permita ignorar qualquer apelo que me chegue. Notemos que toda essa filosofia da alteridade desestabiliza o centro das relações do homem com tudo que o cerca, para Lévinas é por essa filosofia que chegaremos à eÉtica que é, segundo o filósofo, a filosofia primeira. Afinal, que indagação a filosofia pode fazer antes de

todas senão aquela acerca do seu próprio valor? E qual valor a filosofia pode ter além daquele que é justamente contribuir para a garantia do pensamento divergente? E como pode esse pensamento sobreviver se tudo concorrer para a morte do Outro como uma existência indesejada?

Portanto, tais questões giram em torno do cuidado com a vida do *outro homem*, pela qual toda a alteridade se revela. De nada adianta uma filosofia se esta não impuser a si responsabilidade pela imediatez da vida. Ao próprio Eu de nada adianta ser se não puder em momento algum experimentar uma saída de sua essência, saída do seu próprio inter-esse. A rigor, manter-se em si não seria mais que viver uma insônia na qual contempla o mundo com seus próprios olhos e tem certeza que, sendo Eu, nada pode fazer para fugir à lógica do Ser. Somente pela alteridade o “eu” encontra realização, vida, significância do *um-para-o-outro*. É pelo *desinteresse* [des-inter-esse] que o Eu reage ao seu próprio egoísmo, respondendo ao Outro sem considerar essa uma vontade sua, uma deliberação sua, pois se trata de uma Responsabilidade anterior, desde antes de qualquer Eu se reconhecer como tal. Essa perda de um centro em si mesmo diante de uma alteridade irreduzível ao seu poder de definição, ao seu pensamento como forma de representação, gera uma experiência traumática. O *outro homem* – outrem – é muito maior do que qualquer esforço feito para representá-lo, ficando sempre a uma distância infinita [in-finita], concreta, do Eu.

2 Trauma, Testemunho e Alteridade

Podemos aqui fazer uma equivalência aproximada se tomarmos o sobrevivente que se ocupa da narração de suas memórias como um Eu movido de cuidado pelo Outro. Para construirmos o argumento não é forçoso admitir que esse Outro que desafia a compreensão e o pensamento do sobrevivente se revela na figura dos homens, mulheres e crianças assassinadas, cujas vozes e vivências nunca poderemos conhecer, pois afinal é disso mesmo que nos fala Lévinas. A palavra infinita sai da boca do *outro homem*, sempre, pois do que ele nos fala nada nos cabe compreender, mas obedecer antes de tudo. Obviamente precisamos tomar a obediência como predisposição para ouvir, acatar e cumprir sem que isso se trate de um servilismo incondicional, mas de uma postura no interior do Eu que o torna disponível para atender o que se lhe apresenta como vital para outrem, postura ética que funda uma ontologia

Outra. Pois bem, escrever memórias teria uma significância para além da tentativa de elaboração do trauma, inclusive porque quando o sobrevivente chega a narrar – sobretudo se estivermos pensando nas narrativas que utilizam do artifício literário, como *A Escrita ou a vida* de Jorge Semprún (1995)– já nessa realização verbal temos um nível de elaboração. Temos um par Eu/outrem, no qual outrem teve sua palavra silenciada e o próprio silêncio imposto é a face mais nua que suplica ao Eu sobrevivente. Quanto ao fato de este outro homem não ter presença física, a própria memória do trauma se encarrega de torná-lo mais real que qualquer corporeidade que se avizinha do sobrevivente.

A ideia de que o sobrevivente padece a circunstância “levar consigo” o peso de um passado que não passa, de muitas vidas que exigem e apelam por abrigo no exíguo espaço de sua própria vida, não é nossa. Podemos atribuí-la às formulações de Freud acerca do trauma se considerarmos que o encontro com um sofrimento maior que o seu ultrapassa toda inteligibilidade. Mas também podemos atribuí-la a Lévinas, para quem o encontro com o Outro, ou seja, com o que excede qualquer nomeação provoca a “de-posição ou a des-tituição do Eu, [...] vida corporal votada à expressão e ao dar, mas votada e não votando-se: um si apesar de si, na encarnação como a própria possibilidade de oferenda, de sofrimento e de traumatismo” (LÉVINAS, 2011, p. 71). Noutras palavras, Lévinas está dizendo o fim da centralidade do Eu a partir do encontro com o que excede sua racionalidade, essa quebra ou fissura no edifício da ontologia que o espelhava inteiramente provoca um trauma, uma fratura irreparável, uma abertura para o Outro.

Ora, se considerarmos que a filosofia de Lévinas assenta-se também sobre suas leituras da Torá e dos Profetas, entenderemos por que o encontro com a alteridade traumática é tratado como um chamado ou convocação irrecusáveis. O paradigma grego da descoberta do conhecimento pela evidência (visão) dá lugar ao paradigma hebraico da revelação pelo imperativo da audição, da Palavra que atribui sentido à vida:

a experiência de Abraão não foi a de ter visto algo, mas a de ter ouvido, escutado. Portanto, não foi a experiência do conhecer e do saber, mas a da obediência. Da escuta nasce a obediência e dela uma Aliança que implica necessária e absolutamente a existência de um outro, de uma intersubjetividade, de uma alteridade. (COSTA., 2015, p. 116)

Desse paradigma decorre a ideia de um trauma que se faz ouvir ao invés de se fazer ver, posto que na chave do pensamento judaico a alteridade absoluta não se dá ao desvelamento, não pode ser desvelada pelos olhos humanos. Ao invés disso, tal alteridade se revela pelo seu pronunciamento, pela sua palavra. Assim, desde que toma contato com essa voz que é convocação aquele a quem ela se dirige sente o peso da tarefa de transmiti-la ou comunicá-la ao mundo ainda que não possa entender seus propósitos. Sua própria subjetividade se alinha à palavra revelada de modo que nele passa a habitar uma alteridade, uma voz Outra, que se lhe dirigiu a despeito de sua vontade ou admissão. Disso decorre a ideia levinasiana do encontro com a alteridade como um trauma na subjetividade ou uma cisão irremediável na possibilidade de reconhecer a si mesmo como individualidade autônoma e autossuficiente.

Lévinas trata a subjetividade como lugar do trauma causado pelo Outro, mas ao fazê-lo está se apropriando de uma filosofia judaica inspirada no relacionamento com o não-eu e segundo a qual toda subjetividade se define na intersubjetividade, ou seja, no encontro do Eu com uma alteridade radical, pois não se deixa explicitar ou compreender. Traumatizada pela experiência de uma alteridade que não pode reduzir a sua própria identidade, toda subjetividade passa a se definir segundo a Palavra que lhe fora confiada, ou seja, a procurar o sentido para si mesma no Outro com quem passa a se relacionar a fim de que sua vida encontre sentido fora de seus propósitos, mais ainda, a fim de que seu único propósito seja assumir sem questionar todos os propósitos que provém de fora de sua individualidade.

Da mesma forma como o “eu” é interpelado por uma revelação traumática que desestabiliza seus projetos pessoais de vida, transforma toda sua biografia e o submete a um futuro de obediência [*ob-audiencia*] a uma demanda que não lhe cabe compreender, o mesmo ocorre quando de seu encontro com o *outro homem*. Assim, pelo primado do Outro sobre o Eu se dá a *eleição*¹, aquele a quem o *outro homem* se revela torna-se um eleito – aquele que foi separado para a obediência – ainda que não tenha escolhido sê-lo e sem que possa recusar, tal

¹ *eleição* em nada se confunde com o sentido imputado à mesma palavra e diante do qual Primo Levi “rebela-se com indignação” (cf. AGAMBEN, 2008, p. 67). Embora claramente influenciado pela leitura da Lei judaica, Lévinas amplia o sentido religioso da *eleição* em direção ao relacionamento intersubjetivo no qual o *eleito* é o “eu” interpelado acerca do que lhe cabe fazer diante das demandas do *outro homem* (cf. LÉVINAS, 2011, pp. 76-75).

a convocação de quem o elegeu. Ganha forma, dessa maneira, o que Lévinas pensa como *Ética da Alteridade* e que, inicialmente, também poderíamos pensar como uma ética do *um-para-o-outro*. Portanto, *eleição é convocação*, é vocação ou chamamento de uma Palavra incessante e que exige obediência, sob pena de que a recusa de tal palavra acarrete a perda de sentido da própria existência. O Eu não pode mais acomodar o mundo à sua própria palavra, ou ao seu próprio pensamento. Não é mais satisfatório ou convincente nenhum esforço de representação quando se conhece o excesso da alteridade. Ao eleito o que cabe é a *Responsabilidade*, ou seja, a resposta à interpelação do Outro.

3 Testemunho e os paradigmas epistêmicos

É sustentado pelo pensamento de Lévinas, de matriz claramente judaica, que tomo a figura do sobrevivente da *Shoah* como a de um convocado interpelado pela voz do *outro homem* cuja Palavra reincide e ecoa na memória. A ideia que defendo é a de que os testemunhos desses homens e mulheres respondem *pelos* vítimas assassinadas ao tomarem para si a tarefa de representar o irrepresentável, tarefa que os mortos sequer puderam tentar. Mas os testemunhos também respondem *aos* que não sobreviveram – assumindo um compromisso de não deixar que os crimes de morte sejam negados ou esquecidos – bem como a todos nós, ameaçados ainda, nestas décadas iniciais do século XXI por práticas de violência e impunidade cada vez mais frequentes, mesmo em regimes democráticos.

A *Responsabilidade* – o responder – ao Outro é o que confere sentido ao “fazer” da narração do *lager*, pois se trata de um agir em função de uma exterioridade anterior à consciência e que a ela não se reduz. Daí que a narrativa que resulta dessa ação valha sobretudo pelo que lhe escapa à definição, pelo que resta a responder sempre e assim fica por dizer. A verdade em relação à *Shoah* ficou para sempre perdida, cabendo ao Testemunho assumir a tarefa de responder tardia e insuficientemente a essa lacuna, sob pena de cedermos à tentação de definir violentamente o indefinível. A *Responsabilidade* faz a resposta mais valiosa que a certeza, de certa forma faz o próprio Testemunho mais valioso que a Verdade, contudo é imperativo afirmar que isso não coloca o Testemunho no campo da mera fabulação gratuita, pois em tais narrativas

é a irresolução de sentido que persevera, justamente, o que não pode jamais se deixar transformar numa história, ou apenas numa história [...] isso não diminui a eloquência, ou resistência de palavras em crise, compulsivamente em busca de uma compensação para a falta de palavras. (NESTROVSKI, 2000, pp. 195-196)

O sobrevivente assume uma impossibilidade de continuar funcionando na relação eu-tu, como “sentido de um mundo perfeita e simplesmente ordenado” (LÉVINAS, 2012b, p. 42). Esta é a condição do sobrevivente que é livre a ponto de desejar um sentido para a vida o qual seja capaz de transcender os limites da elaboração das vivências traumáticas; de aspirar por um sentido que reconhece mais urgente que sua volta a si mesmo, portanto, aspirar pela Ética da Alteridade. O que estou dizendo é que a escrita que encontramos nos textos de sobreviventes não é um estilo que melhor se ajusta à precariedade de sentido em torno do horror nazista. Não se trata de um novo modo de dizer o mundo em tempos de relativismo abrangente ou de tomar a linguagem como expressão da consciência acerca do Outro. Ao contrário, trata-se de torná-la responsável, ou seja, capaz de despojar-se de qualquer pretensão referencial e disponível para mobilizar a violação de seus próprios fundamentos quando lhe cabe a representação do irrepresentável.

A narrativa de quem viveu os acontecimentos da *Shoah* é a “falência de modelos grandiosos de racionalidade [...] desabono de uma razão delirante [...] possibilidade permanente do conflito” (SOUZA, 2016, p. 292) entre o violento ideal de verdade absoluta – de domínio da ontologia – e a abertura do Testemunho para a “heterogeneidade radical [onde] não existe plano privilegiado em que os *eus* possam apanhar-se no seu princípio” (LÉVINAS, 2008, p. 290), ou seja, em que os discursos possam eternizar a si mesmos fazendo convergir para si toda verdade. O depoimento do sobrevivente aponta sempre para sua obrigatória deposição como testemunha, já que não viveu o último acontecimento, tema já discutido pacientemente por Agambem em seu *O que resta de Auschwitz*” (2008). Os depoimentos esperam que atentemos para o que não é *Dito*, para o *Dizer* que é a própria ética como disponibilidade de sua narração exposta ao fracasso da transmissão integral, exposição assumida por amor e *Responsabilidade* para com o apelo que somente pela sua palavra poderia se fazer ouvir.

Diante da urgência do *outro homem* cuja palavra foi silenciada, o sobrevivente assume gesto ético de narrar, mas sobretudo de tentar fazê-lo dando-nos aos ouvidos o que é infinitamente doloroso e incompreensível. Nesse sentido, todo Testemunho da *Shoah* é depoimento e também *deposição* de si diante da *Responsabilidade* irrecusável de assumir a tarefa de narrar. Num excerto, Agamben nos diz algo a esse respeito:

talvez cada palavra, cada escritura nasce, nesse sentido, como testemunho. E, por isso mesmo, aquilo de que dá testemunho não pode ser já língua, já escritura: pode ser somente um não-testemunhado. Isso é o som que provém da lacuna, a não- língua que se fala sozinho, de que a língua responde, em que nasce a língua. E é sobre a natureza deste não-testemunhado, sobre a não- língua que é preciso interrogar-se. (AGAMBEN, 2008, p. 47)

Na fala de Agamben evidentemente se ouve a vida traumatizada do sobrevivente cujo verdadeiro testemunho é sua impossibilidade, mas sobretudo importa o que não se pode dizer. O Eu fraturado expõe sua ferida ao máximo, encontra sentido não em si, mas no ruído audível que lhe atravessa a própria narrativa, foi feito vulnerável a esse ruído porque essa vulnerabilidade é agora o modo como o sobrevivente passa a ser *outramente*, ou seja, como responsável pelo que ouve, como *ser-para-o-outro*. Habitado por essa alteridade infinita, o Eu está exposto [ex-posto], deposto [de-posto] no seu próprio depoimento ou testemunho, como quem foi mandado embora de sua terra para cumprir uma responsabilidade que lhe fora impossível não assumir. Temos na forma desse depoimento o relacionamento ético por excelência que Lévinas trata como

o um para o outro que precisamente, no sujeito, não é reunião, mas uma incessante alienação do eu (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe é confiado - a hospitalidade - o um-para-o-outro do eu, entregue de uma forma mais passiva do que toda a passividade dos elos de uma cadeia causal - o ser-arrancado-a-si-para- um-outro-no-dar-a-outro-o-pão-da-sua-boca, ou o-poder-entregar-a-sua-alma- para-um-outro. (LÉVINAS, 2011, p. 97)

Esse comentário de Lévinas como anteparo à narrativa do sobrevivente pode nos ajudar a entender que ter sobrevivido é condição do despertar para o *um-para-o-outro*. Mesmo narrando sua biografia, o que implica sempre uma ficcionalidade, nada do que diz de si serve a si ou para o propósito de voltar à integralidade da sua existência agora traumatizada. A narrativa não refaz a inteireza anterior ao trauma, mas como depoimento da deposição revela

um sentido novo para a sobrevivência. Sentido exterior ao Eu e onde este agora está empenhado, no qual empenha um desejo de reparação capaz de renúncia à própria possibilidade livre de ser indiferente, pois “o acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da [...] injustiça – vergonha que a liberdade sente por si própria” (LÉVINAS, 2008, p. 76). Para Primo Levi, trata-se da vergonha “que o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persista [...] no mundo das coisas que existem [por dizerem respeito a si mesmo], e que sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não lhe tenha servido de defesa” (LEVI, 2000 *apud* AGAMBEN, 2008, p. 93).

4 Testemunho, Literatura e Responsabilidade.

Agora que tocamos no debate acerca da ética da representação, é válido dizer que tal questão aponta para a literatura como (im)possibilidade, ou seja, como linguagem que discute e mostra sua própria precariedade de meios para representar. Pelos muitos recursos da literatura – os quais podem ser tanto um corte demorado no entrecho como uma muito ampla multiplicidade de personagens que entram e saem da cena – admitimos “não-saber”, não exigimos ser convencidos de que a linguagem seja capaz de representar uma verdade factual. A literatura é essa linguagem não ontológica que não se deixa totalizar, é um saber ético na proporção de sua incompletude que insiste em abrir-se quase ao ponto de desaparecer “sem que nunca se resolva o equívoco” ou a sua própria defasagem em relação ao Outro, ao inapreensível pelo pensamento.

A literatura é a tal forma de narrar que menciono acima, forma da precariedade e resistente à fixidez do passado traumático numa compreensão totalizante, o que lhe é possível pelo constante exercício de autocrítica, exercício metanarrativo pelo qual a autoficção de Jorge Semprún, por exemplo, lida com o absurdo no limite entre a ficção e o histórico; o biográfico e o político, sem assumir qualquer fronteira que a impeça de ampliar o simbólico – a linguagem – ao nível poético da metáfora, como podemos perceber no trecho em que o autor/narrador menciona sua intenção de escrever seu primeiro relato sobre Buchenwald, ou mais propriamente sobre o que fora feito dos homens com quem viveu...ou com os quais morreu durante o período no *lager*:

Essa música, esses solos consternados ou coloridos de piston e de sax, essas baterias surdas ou tônicas como as batidas de um coração vigoroso estavam paradoxalmente no centro do universo que queria descrever: do livro que queria escrever. A música seria sua matéria nutriz: sua matriz, sua estrutura formal imaginária. Eu construiria o texto tal qual uma melodia, por que não? Ele se banharia no ambiente de todas as músicas dessa experiência, não só a do jazz. A música das canções de Zarah Leander que os SS transmitiam pelo circuito dos alto-falantes do campo, em qualquer ocasião. A música eloquente e marcial que a orquestra de Buchenwald tocava de manhã e de noite, na praça de chamada, na partida e na volta dos kommandos de trabalho. (SEMPRÚN, 1995, p. 157)

Semprún nos obriga a ouvir a musicalidade que habita sua memória segundo o que nos toca também a sensibilidade e a imaginação, recusa-se a qualquer registro que intentasse cercar os fatos de compreensão, que os tornasse razoáveis, assimiláveis. Quem poderia saber os efeitos do jazz ou da melodia marcial sobre os condenados à morte? Que razão poderia impedir que as melodias tomassem os mais diversos sentidos sobre os mais diversos homens? Quem poderia explicar as livres associações afetivas causadas pela música sobre a memória do próprio Semprún? A convergência de muitas melodias imprime na memória uma variedade de sentidos que não se deixam conter numa informação, ou numa formação única de sentido. Semprún é ciente de que narrar a *Shoah* só é possível no limite do rastro, sem que nunca se resolva o equívoco entre a palavra e o evento que “resiste na sua literalidade pós-traumática à estratégia de representação das metáforas. Por outro lado, não há representação sem metáfora [...] Mais do que isso: a metáfora, assim como o *plot*, dá um indício de *comensurabilidade*” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 88).

Dessa forma, a resistência às formas cristalizadas de construir a verdade sobre o passado histórico – sobre a *Shoah* especificamente – poderá fazê-lo pelo recurso ao Testemunho – entendido como narrativa da memória traumática – tendo em vista sua relação com a literatura e seus meios expressivos que expõem os limites e da linguagem. Se considerarmos o Testemunho como um relato que emerge ameaçado pela própria fragilidade de sua ausência de provas, mas ao mesmo tempo respaldado pela autoridade de quem viu ou viveu, veremos logo que testemunhar é a reivindicação do direito de existir como um direito superior ao compromisso com a lógica de uma verdade cartesiana. Claro que sob esta perspectiva existir e narrar são equivalentes, pois é no seguir dizendo continuamente que a testemunha constrói a cada minuto um espaço precário para si, espaço entre o historiador e o ficcionista. Quem não

chancela certezas e ao mesmo tempo não abre mão da verdade vivida dá testemunho de uma época de extremos na qual existir depende de saber dizer, saber narrar. Essa atitude equivale a sustentar a ordem para transgredi-la sempre, a uma ambiguidade que assinala a crise das identidades fixas agravada ainda mais pela truculência dos acontecimentos do século XX.

Sem isentar-se de suspeitas, o Testemunho inaugura uma perspectiva ética para o conhecimento pois destaca muito mais a relação entre discursos historiográficos e ficcionais do que propriamente uma negação mútua em estes, além disso provoca uma crítica da verdade filosófica ao vincular-se de modo inegável à experiência subjetiva da testemunha. De certa forma, a fragilidade do Testemunho torna-se sua força, pois ninguém pode deixar de ver quanto a complexidade do vivido excede a possibilidade do conhecimento racional. A esse respeito, o pensamento de Lévinas nos permite contribuir com as teorias do testemunho. Se os saberes histórico e filosófico questionam o Testemunho alegando sua precariedade narrativa, sua inclinação aos afetos mais que às provas e sua instantaneidade performática, Lévinas reconhece nessa série de acusadas fragilidades uma revolução ética. Vejamos uma breve explanação do filósofo acerca disso:

Matriz de toda relação tematizável, o um-para-o-outro ou a significação – ou o sentido ou a inteligibilidade – não repousa no ser. A sua inquietação não deve ser traduzida em termos de repouso. Ela guia o discurso para lá do ser. Pela implicação do *um* no *um-para-o-outro*, pela substituição do um ao outro, os fundamentos do ser são abalados ou consolidados [...] A significância da significação não se exerce como um modo de representação, nem como evocação simbólica de uma ausência, ou seja, como uma emenda ou um defeito da presença. (LÉVINAS, 2011, p. 151- 152)

Se aprofundarmos a reflexão sobre o que nos diz Lévinas, notaremos que há um cuidado em resistir a qualquer verdade totalizante que despreze as relações entre perspectivas e experiências. Ora, Lévinas está preocupado com o risco de apagarmos aquele que dota o conhecimento, a verdade, de humanidade: a testemunha. Uma vida se oferece a nós pelo Testemunho e assim estabelece conosco uma relação, uma proximidade inter-humana, nos pergunta como a enxergamos, ou se realmente a enxergávamos pela lente dos conceitos que selamos como verdade sem lhe darmos ouvido. De fato, Lévinas está levantando um problema epistemológico muito grave, a saber, a desumanização do saber que gera significação antes na

comprovação experimental do fato do que na oitiva daquele que o vivenciou. Eis porque o testemunho tem sua significação no *um-para-o-outro*: este *um* antes empoderado de certezas está implicado agora numa relação em que precisa ser responsável, precisa responder a uma tarefa que não o levará jamais a qualquer termo ou conclusão satisfatória. Contudo, não se pode desprezar este saber de quem presenciou quase todo o horror a que foram submetidos outros, não sem incorrer num violento silenciamento. Vale lembrar que estamos ocupados em perceber a significação do Testemunho na economia dos saberes. Ora, se o testemunho traz a público um passado íntimo e até então encoberto – passado sempre presente pela maneira vacilante, traumática e reticente como tangencia os fatos da memória – é esse seu modo de dizer que o vincula à afetividade de quem testemunha. Portanto, o dizer do testemunho está pleno de humanidade, ou seja, de uma fragilidade que vem diante do muito já sabido e dito antes, através dos saberes acadêmicos tradicionais, para mostrar-se como um saber Outro, jamais amalgamado pelo discurso científico ou filosófico.

Assim, é possível afirmar que pelo Testemunho, que tem por trás de si a voz daquele que não tem meios para provar apesar de trazer consigo a verdade experimentada, temos uma possibilidade de resistir ao “humanismo ocidental [centrado] na ambiguidade notável das *belas palavras*, das ‘belas almas’², sem atingir o real de violências e de exploração” (LÉVINAS, 2012, p. 92). De forma muito explícita, Lévinas questiona os caminhos da filosofia ocidental na qual

o sujeito é eliminado da ordem das razões [...] Não é mais o homem, por vocação própria, que procura ou possui a verdade; é a verdade que suscita e possui o homem (sem se importar com ele!) [...] Mas as contradições que dividem o mundo racional [...] não arruinam a identidade do subjetivo? Que uma ação possa ser estorvada pela técnica, destinada a torna-la eficaz e mais fácil; que uma ciência, nascida para abraçar o mundo, o entregue à desintegração; que uma política e uma administração, guiadas pelo ideal humanista, mantenham a exploração do homem pelo homem e a guerra – estas são singulares inversões dos projetos racionais, que desqualificam a causalidade humana [...] Tudo se passa como se o Eu (Moi), identidade por excelência, à qual remontaria toda identidade identificável, fizesse a si mesmo, não chegasse a coincidir consigo mesmo. (LÉVINAS, 2012, p. 92- 93)

² Alusão à fala de Alcebiades acerca do caráter de Sócrates. É a fala de quem experimenta o sofrimento para além das belas palavras porque está aquém das belas almas que experimentavam o Amor e eram dignas disso. A alguns como Alcebiades, a ideia perfeita sobre o Amor expressa em belas palavras não era compreensível, antes amavam e por isso não eram amados, por sua incapacidade sentiam mais que compreendiam o Amor.

Sem dúvida, a afinação entre Testemunho e Memória, bem como a ameaça de uma historiografia que “se quer não apenas imparcial e fria, mas também capaz de arquivar *todos* os acontecimentos” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 61-62) não escaparam ao pensamento de Lévinas, sobretudo quando tais riscos implicam numa privação de liberdade que impede o Homem de procurar por si mesmo fora dos parâmetros da razão científica ou filosófica. Na verdade, Lévinas propõe que pensemos fora de sistemas inteligíveis que são capazes de sincronizar tudo, colocar tudo na ordem do conceitual e explicável logicamente. Esse pensar fora do círculo totalizante é para Lévinas reconhecer que pode haver lapsos, vazios, descompassos entre o que é dito sobre o Homem e o homem anterior a esse dito. Nesse sentido, Lévinas é importante para pensarmos o Testemunho como uma voz que se faz ouvir nesses vazios e acerca do que fora esquecido: o Humano que não habita no discurso humanista. A respeito da voracidade do Arquivo, citada acima nas palavras do professor Seligmann-Silva, Lévinas ainda acrescenta:

o que é próprio da essência [portanto, dessa razão totalizante da qual a historiografia é um expoente,] é esta possibilidade de absorver o sujeito [...] Tudo se encerra nela. A subjetividade do sujeito consistiria sempre em se apagar diante do ser, em deixá-lo ser, ao reunir as estruturas [o que no caso do historiador consiste em construir uma narrativa explicável] em significação, em proposição global, num Dito, num grande presente da sinopsia. (LÉVINAS, 2011, p. 150)

Portanto, o Testemunho é uma narrativa que não reproduz um ideal convicto de si mesmo, isso tendo em vista que o século XX inaugurou uma época em que os oximoros não são um efeito retórico, mas uma postura de resistência aos totalitarismos que tem o Testemunho como sua expressão mais engajada à medida em que por ele podemos ver menos a presença da Verdade cristalina e documental e mais a presença do homem testemunha de sua fragilidade. Em sua introdução, Pierron (2010) faz uma alusão inconfessa a Lévinas³ ao denominar a testemunha como *homem fragilizado*, o que equivale a um homem entre *exaltado*

³ Para Lévinas, a fragilidade é – paradoxalmente – a força da alteridade. Quando um existente, ou ente, não pode fazer frente aos padrões, sejam culturais; étnicos; religiosos; linguísticos e econômicos que predominam numa dada totalidade, deixando assim perceptível sua diferença em relação àquele Mundo, faz-se notar e revela-se sem que o Mundo possa assimilá-lo. Contudo, em sua fragilidade o Outro pede e pretende a paz (cf. LÉVINAS, 2008, p. 65-66).

e *humilhado*⁴. A fragilidade de que nos fala Pierron ele aprendeu com Lévinas e, segundo nos esclarece Luis Carlos Susin, diz respeito aos seres humanos que

não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais [...]. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade [...] Todas estas situações se cruzam e se juntam: são solitários, sem obras, sem história, sem recursos [...]. E, no entanto, não são abstração: existem de fato no mundo, mas estranhos ao mundo, sem servir para algo no mundo, marginalizados e inconvenientes. (SUSIN, 1984, p. 132)

O que se perdeu pela violência do trauma se manifesta precariamente como “uma intermitência temporal na forma de passado-futuro ou aquém-além [que] não se restitui dialeticamente, o seu acontecimento permanece fora do ser como uma gravidade que condiciona a órbita da representação” (FARIAS, 2018, p.78). Estamos falando de uma precariedade da linguagem que a ficção muito mais revela do que supre, na verdade estamos tratando do que Lévinas chama de *Dizer* e que podemos entender como uma significância⁵ que se deixa ouvir permeando as palavras claramente ditas, sem que seja possível codificar a presença de tal voz ou sequer se possa articular uma explicação para o que se faz ouvir, antes se trata do que toca a sensibilidade pela própria impossibilidade de se acomodar à palavra. A considerar as palavras de Christa Wolf – para quem “não existe a técnica que permitiria transpor para a linguagem linear um entrelaçamento incrivelmente reticulado, cujos fios estão enredados de acordo com as leis mais rígidas, sem lesá-lo seriamente” (*apud* UMBACH, 2011, p. 54) – tal impossibilidade se torna mais evidente quando se trata das memórias da *Shoah*. Ainda sobre a ficcionalidade da memória que chega ao extremo do *Dizer* e da ficção como forma do Testemunho, podemos concordar que

⁴ Jean-Philippe Pierron cita a ideologia da superioridade ariana como exemplo do ideal de homem exaltado. Trata-se de um ideal de matiz autoritário e afinado com o que Lévinas chama de inteligibilidade no sentido de um sistema fechado que faz convergir tudo para si mesmo, desprezando qualquer exterioridade. Quanto ao homem humilhado, este se traduz na atitude impotente e cética do homem oprimido pelo utilitarismo da técnica e pela corrida consumista (PIERRON, 2010).

⁵ Lévinas usa o termo *significância* para se referir ao valor das ações que ultrapassam o próprio interesse do Eu a bem do *outro homem*.

a exatidão das palavras é sempre alcançada pela falta, por uma espécie de censura, pois por mais objetivo que seja o relato há sempre algo que escapa à nomenclatura, há sempre uma dor para a qual nenhuma apalavração é suficiente ou são palavras envergonhadas, prenes de gagueira, de curto-circuitos, de desarticulações. É nisso que reside o inominável do trauma, a sua irrepresentabilidade. (SARMENTO- PANTOJA, 2012, p. 230)

E dessa forma vislumbramos por dentro da crítica do Testemunho uma reverberação do que Lévinas considera a necessidade de questionarmos a linguagem até o limite do *Dito*, não para negá-lo, mas antes para propor uma necessária sensibilidade reativa, uma resistência em relação a qualquer tentativa de silenciar o que nem sequer chega a ser explícito e onde talvez resida o mais Humano, já que “na insistência dessa impossibilidade, numa forma arriscada de racionalidade – que confia [no Testemunho] antes de entender, que se lança [na linguagem] antes de ter condições de se garantir; [...] nesse avançar não temeroso [...] a língua descobre seu fluxo” (FARIAS, 2018, p. 79). O *Dizer*, portanto, é a ficção levada ao extremo de uma tensão no interior da linguagem a fim de tornar minimamente comunicável o apelo que o impele à Responsabilidade. Isto se confirma pela afirmação de que

envolto pelo território da ficção o testemunho tende a confrontar a [...] forma de lidar com a ferida traumática [...] E os manuseios escriturais podem, contrariamente ou suplementar à constituição do trauma, tornar narrável de maneira radical e exasperada a ferida traumática, que comparece parasitária da memória daquele que a experimentou. (SARMENTO-PANTOJA, 2012, pp. 230-231)

O “tornar narrável de maneira radical” a que a estudiosa se refere acima pode ser entendido como um tensionamento da linguagem ao limite da significação, ou até que a significância se perceba no próprio ato de narrar enquanto uma forma de Responsabilidade. A respeito desse fazer narrativo no qual a significação do texto se deve à significância ética do ato de narrar o Testemunho – sobretudo quando isso envolve um arranjo ficcional –, podemos dizer que quando menos nos parece claro o texto do Testemunho e a significação entre temporalidades, cortes, pausas e repetições, aí é que mais se revela o efeito da *convocação* sobre o sobrevivente e a disponibilidade ética de um sujeito agora desperto, desinteressado [des-inter-esse] no sentido de ocupado com a anterioridade de um apelo que não principia nele mesmo. A esse respeito, Giorgio Agamben diz que

Hurbinek não pode testemunhar, porque não tem língua [...] No entanto, ele é ‘testemunha por meio das minhas palavras [...] Isso significa que o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder o lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar. A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não-significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. Portanto, para testemunhar, não basta levar a língua até ao próprio não-sentido [...] importa que o som sem sentido seja, por sua vez, voz de algo ou alguém que, por razões distintas, não pode testemunhar. (AGAMBEN, 2008, p. 48)

Portanto, no entender do filósofo italiano o Testemunho é marcado por uma dupla impossibilidade: porque sua verdade supõe uma não-língua sem sentido e também porque quando transmitido ou “interpretado” por qualquer um que não seja a testemunha integral, assume uma língua compreensível, porém incapaz de dizer a verdade por inteiro. Não há dúvida de que Hurbinek convoca outro para dizer o que ele viveu, sua palavra incompreensível só pode ser recebida como *convocação* para os ouvidos e, obviamente, toda tentativa de “traduzir” essa “não- língua” vale como desejo pelo Outro, ou seja, como desprendimento ou *desinteresse* próprios de uma subjetividade agora marcada por uma *passividade* ou “desempoderamento” do Eu ao extremo da *vulnerabilidade* que é a *passividade mais passiva que toda passividade* pois não é indiferente à impossibilidade de Hurbinek. Ao contrário, trata-se de uma subjetividade tão vulnerável ao apelo da vítima – “*mass-klo* ou *matisklo*” (AGAMBEN, 2008, p. 48) – que toma para si a impossibilidade de se exprimir e a expõe na forma de uma expressão que se esforça para responder ao que lhe chega aos ouvidos também como uma ordem, uma convocação, um mandamento. Portanto, não apenas o som do apelo de Hurbinek se pode ouvir quando estamos diante de um Testemunho, sobretudo quando diante de um esforço de reelaboração ficcional no qual se narra de “maneira radical e exasperada”, ouvem-se também os gemidos daquele que assumiu essa palavra “de quem, por definição, não pode testemunhar”, gemidos de *Responsabilidade* e não-indiferença.

Como testemunhar o sem sentido do som emitido por Hurbinek e pelas vítimas todas da *Shoah* senão nesse limite entre a língua e a não-língua? A memória dessa Voz só pode ser testemunhada pelo expediente ficcional, mas que não é somente tentativa de conectar fatos e criar nexos de tempo e espaço. Tratamos aqui a ficção como língua *mais-além* da língua, palavra inteligível que mostra em si mesma a impossibilidade de inteligibilidade como equivalência

entre o *Dito* e o sentido, de modo a apontar sempre para uma origem para sempre perdida, algo como o perfume irrecuperável que a palavra “flor” atesta em sua impotência.

O sobrevivente sempre testemunha a própria sobrevivência, o que ele evoca e cria ficcionalmente são as formas que considera eficazes para dizer a si mesmo que não está morto e que sua palavra se deve ao silêncio de uma Palavra Outra que deveria se fazer ouvir, que falha em não continuar falando como fazia. O recurso à ficção revela a passividade de quem aceita responder por tal ausência ainda que tal Responsabilidade não dependa de sua iniciativa, não tenha origem numa deliberação do “eu”. No gesto ficcional da reelaboração se deixa ver a Responsabilidade que leva à substituição da palavra do *outro homem* pela palavra de uma subjetividade ética, pois passiva, dessa forma é que o testemunho assume sua dimensão ética anacrônica, pois não tem início num tempo específico, mas na própria alteridade.

Considerações finais

A proposição que apresentamos na introdução deste texto, girava em torno do sentido da *Responsabilidade* formulada por Lévinas e sua possível validade como categoria de análise para a crítica do Testemunho. Após o cotejo com as definições de escrita traumática concluímos que convém aos estudiosos lançarem mão da ideia do Testemunho como um “responder por” outro que não pode responder por si. Mais ainda, para sermos fiéis à formulação do conceito levinasiano, o Testemunho pode ser tomado como “responder por” qualquer um e por todos os homens até que não se admita mais a violência, até que o absurdo do pensamento ontológico dê lugar a um pensamento ético que resista a toda forma de totalização identitária. Vale dizer que essa abordagem do Testemunho não exclui a conhecida abordagem psicanalítica, muito ao contrário, se o trabalho de reelaboração do trauma é incessante e se realiza pela narração das memórias traumáticas, a *Responsabilidade* também é incessante e se realiza da mesma forma. O dado novo é propriamente o sentido da reelaboração que passaria a apontar para o *outro homem*, para a urgência de se recusar a qualquer preço a violência contra a vida, embora ao se dedicar à resposta da qual depende um mundo ético o sobrevivente possa encontrar sentido numa vida fora de si, no *um-para-o-outro* que é fundamento da paz.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- COSTA, Márcio Luís. Antecedentes judaicos da ética da alteridade em Emmanuel Lévinas. **Rev. Psicol. Saúde**, Campo Grande, v. 7, n. 2, p. 115-124, dez. 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2177093X2015000200005&lng=pt&nrm=iso. Acessos em: 31 out. 2019.
- FARIAS, André Brayner de. É preciso começar de novo – entre a sabedoria do amor e o amor à sabedoria. *In*: RIBEIRO JUNIOR, Nilo *et al.* **Amor e Justiça em Lévinas**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- LEVI, Primo. **A trégua**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Perez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Univ. de Lisboa, 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo** (Trad. Fernanda Bernardo). Lisboa: Edições 70, 2012.
- NESTROVSKI, Arthur. Vozes de crianças. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio; NESTROVSKI, Arthur (Org.). **Catástrofe como representação**. São Paulo: Escuta, 2000. s.p.
- PIERRON, Jean-Philippe. **Transmissão: uma filosofia do testemunho**. São Paulo: Loyola, 2010.
- SARMENTO-PANTOJA, Tânia. *A catástrofe em “Não passarás o Jordão” de Luiz Fernando Emediato*. **Guavira Letras**, n. 15, p. 225-239, jan.-jul. 2012. Disponível em: <http://websensors.net.br/seer/index.php/guavira/article/viewFile/313/286>
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. A História como Trauma. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio; NESTROVSKI, Arthur (Org.). **Catástrofe como Representação**. São Paulo: Escuta, 2000. s.p.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o real. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.
- SEMPRUN, Jorge. **A escrita ou a vida**. Trad. Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética com fundamento II – Pequeno tratado de ética radical**. Caxias do Sul: Educ, 2016.
- UMBACH, Rosani U. K.. Configurações de história e memória em Was bleibt e Leibhaftig. **Pandaemonium ger. (Online)**, São Paulo, n. 17, p. 50-61, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198288372011000100004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 31 out. 2019. DOI: 10.1590/S1982-88372011000100004

Recebido em: 01.11.2019

Aprovado em: 31.06.2020