

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Pedro Felix Carmo Penhavel

Despertencimento, rememoração, suspensão:
leituras de Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi

Belo Horizonte

2022

Pedro Felix Carmo Penhavel

Despertencimento, rememoração, suspensão:
leituras de Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Georg Otte.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Belo Horizonte

2022

Penhavel, Pedro Felix Carmo.
P399d Despertencimento, rememoração,
suspensão [manuscrito] : leituras de Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi
/ Pedro Felix Carmo Penhavel. – 2022.
169 f., enc.

Orientador: Georg Otte.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,

Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 156-164.

Apêndices: f. 165-168.

1. Améry, Jean – Crítica e interpretação – Teses. 2. Kertész, Imre, 1929-
– Crítica e interpretação – Teses. 3. Levi, Primo – Crítica e interpretação –
Teses. 4. Holocausto judeu (1939-1945) na literatura – Teses. 5. Memória na
literatura – Teses. 6. Testemunho narrativo (Literatura) – Teses. I. Otte, Georg.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 809.93358



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese intitulada *Despertamento, rememoração, suspensão: leituras de Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi*, de autoria do Doutorando PEDRO FELIX CARMO PENHAVEL, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Doutorado

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Georg Otte - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Sabrina Sedlmayer Pinto - FALE/UFMG

Prof. Dr. Eleio Loureiro Comelsen - FALE/UFMG

Prof. Dr. Helmut Paul Erich Galle - USP

Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmam-Silva - UNICAMP

Belo Horizonte, 30 de maio de 2022.



Documento assinado eletronicamente por Helmut Paul Erich Galle, Usuário Externo, em 03/06/2022, às 15:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Georg Otte, Professor do Magistério Superior, em 03/06/2022, às 16:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Elcio Loureiro Comelsen, Professor do Magistério Superior, em 03/06/2022, às 18:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Sabrina Sedlmayer Pinto, Professora do Magistério Superior, em 06/06/2022, às 12:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a), em 10/06/2022, às 11:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1472517 e o código CRC 27CB4EA3.

Agradecimentos

Agradeço à minha família, pelo apoio de sempre; e a meus amigos, pelo diálogo constante.

Agradeço a meu orientador, professor Georg Otte, pela orientação criteriosa e atenciosa e, igualmente, pelo apoio, paciência e estímulo nos momentos mais críticos.

Agradeço aos professores Elcio Cornelsen e Márcio Seligmann-Silva, pelas contribuições decisivas no exame de qualificação, que muito orientaram o desenvolvimento posterior deste trabalho.

Agradeço, novamente, ao Márcio e ao Élcio, por também participarem da banca de defesa de tese e, igualmente, aos professores Helmut Galle e Sabrina Sedlmayer, também membros da banca de defesa, pela gentileza da leitura e por seus comentários valiosos. Agradeço também aos professores Bruna Fontes Ferraz e Volker Karl Lothar Jaeckel por sua disponibilidade como membros suplentes da banca.

Agradeço, outra vez, ao Georg, pelas traduções do alemão e pela *Zusammenfassung*, a João Valentino Alfredo, pelas traduções do italiano e pelo *riassunto*, e a Ákos Jáki, pelo *összefoglaló*.

Agradeço aos servidores do Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, cujo trabalho primoroso tornou muito menos penosa a travessia dos trâmites administrativos da vida acadêmica.

Agradeço, finalmente, à CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa que permitiu, por quatro anos, o financiamento deste trabalho e a subsistência de seu autor.

Resumo

Este trabalho trata de aspectos relacionados à “literatura de testemunho” a partir de leituras das obras de três escritores, de três sobreviventes da *Shoah*: Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi. Parte-se da percepção da “ruptura” de natureza ética, estética e epistemológica promovida pela inscrição do testemunho na literatura (Coquio e Seligmann-Silva) e, a partir da mobilização dos conceitos de “despertencimento” (Bouchereau), “rememoração” (Benjamin) e “suspensão” (Kertész), trata-se de abordar questões consideradas relevantes em relação às obras de cada um dos três autores e, de modo geral, à literatura de testemunho. Na primeira parte desta tese, propõe-se a elaboração de reflexões a partir do conceito de “despertencimento”, com o objetivo de se pensar a condição subjetiva a partir da qual Améry, Kertész e Levi escrevem suas obras. Na segunda parte do texto, propõe-se, a partir do conceito de “rememoração”, uma discussão a respeito das motivações desses escritores para a escrita de suas experiências nos campos de concentração e extermínio nazistas. Na terceira parte do trabalho, procura-se discutir, a partir do conceito de “suspensão”, as particularidades temáticas e formais das obras de Améry, Kertész e Levi, autores que ao longo de suas carreiras literárias e intelectuais transitaram por diferentes gêneros literários – ensaio, artigo jornalístico, autobiografia, diário, conto, romance e poesia – com o objetivo de encontrar a forma adequada para seus testemunhos sobre a *Shoah*.

Palavras-chave: Testemunho; Shoah; Jean Améry; Imre Kertész; Primo Levi

Abstract

This work deals with aspects related to “testimony” by the approach of the works of three writers, three survivors of the *Shoah*: Jean Améry, Imre Kertész and Primo Levi. It starts from the perception of the “rupture” of an ethical, aesthetic and epistemological nature promoted by the inscription of testimony in literature (Coquio and Seligmann-Silva) and, from the mobilization of the concepts of “unbelonging” (Bouchereau), “remembrance” (Benjamin) and “suspension” (Kertész), it aims to address issues considered relevant for the study of the works of each of the three authors and, in general, to the testimonial literature. In the first part of this thesis, it is proposed the elaboration of reflections from the concept of “unbelonging”, with the objective of thinking about the subjective condition from which Améry, Kertész and Levi write their works. In the second part of the text, based on the concept of “remembrance”, a discussion about the motivations of these writers for writing their experiences in the Nazi concentration and extermination camps is proposed. In the third part of the work, we seek to discuss, based on the concept of “suspension”, the thematic and formal particularities of the works of Améry, Kertész and Levi, who throughout their literary and intellectual careers transited through different literary genres – essay, journalistic article, autobiography, diary, short story, novel and poetry – with the aim of finding the appropriate form for their testimonies about the *Shoah*.

Keywords: Testimony; Shoah; Jean Améry; Imre Kertész; Primo Levi

Zusammenfassung

Vorliegende Arbeit handelt von Aspekten der „Literatur der Zeugenschaft“ bei drei Autoren, die die Shoah überlebt haben: Jean Améry, Imre Kertész und Primo Levi. Ausgangspunkt ist der „Bruch“ ethischer, ästhetischer und epistemologischer Art, der durch das literarische Zeugnis (s. Coquio und Seligmann-Silva) betrieben wird. Mit Hilfe der Begriffe der „Nichtzugehörigkeit“ (Bouchereau), des „Eingedenkens“ (Benjamin) und der „Aufhebung“ (Kertész) sollen Fragen angesprochen werden, die für die Untersuchung der Werke eines jeden dieser Autoren und für die Literatur der Zeugenschaft im Allgemeinen als relevant gelten. Im ersten Teil der Dissertation geht es um Überlegungen in Bezug auf den Begriff der „Nichtzugehörigkeit“ mit dem Ziel, die subjektiven Bedingungen zu erörtern, die die Werke von Améry, Kertész und Levi prägen. Im zweiten Teil wird vom Begriff des „Eingedenkens“ ausgegangen, um die Motive dieser Autoren zu untersuchen, die sie dazu gebracht haben, ihre Erfahrungen aus den Konzentrations- und Vernichtungslagern niederzuschreiben. Im dritten Teil sollen mit Hilfe des Begriffs der „Aufhebung“ die thematischen und formellen Besonderheiten von Améry, Kertész und Levi herausgearbeitet werden, die im Laufe ihrer literarischen und intellektuellen Karriere verschiedene literarische Gattungen – Essay, Zeitungsartikel, Autobiographie, Tagebuch, Erzählung, Roman und Poesie – benutzt haben, um für ihre Zeugnisse der Shoah die angemessene Form zu finden.

Schlüsselwörter: Zeugenschaft; Shoah; Jean Améry; Imre Kertész; Primo Levi

Riassunto

Questo lavoro tratta di aspetti legati alla “letteratura testimoniale” dalle letture delle opere di tre scrittori, di tre sopravvissuti alla *Shoah*: Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi. Si parte dalla percezione della “rottura” di natura etica, estetica ed epistemologica promossa dall'iscrizione della testimonianza nella letteratura (Coquio e Seligmann-Silva) e dalla mobilitazione dei concetti di “disappartenenza” (Bouchereau), “rimembranza” (Benjamin) e “sospensione” (Kertész), si tratta di affrontare questioni ritenute rilevanti per quanto riguarda le opere di ciascuno dei tre autori e, in genere, alla letteratura testimoniale. Nella prima parte di questa tesi si propone l'elaborazione di riflessioni dal concetto di “disappartenenza” con l'obiettivo di pensarsi alla condizione soggettiva da cui Améry, Kertész e Levi scrivono i loro lavori. Nella seconda parte del testo, viene proposta, basata sul concetto di “rimembranza”, una discussione sulle motivazioni di questi scrittori per scrivere le loro esperienze nei campi di concentramento e sterminio nazisti. Nella terza parte di questo lavoro si cerca di discutere, dal concetto di “sospensione”, le particolarità tematiche e formali delle opere di Améry, Kertész e Levi, che lungo loro carriere letterarie e intellettuali sono transitati attraverso diversi generi letterari – saggio, articolo giornalistico, autobiografia, diario, racconto, romanzo e poesia – con l'obiettivo di trovare la forma adeguata per le loro testimonianze sulla *Shoah*.

Parole chiave: Testimonianza; Shoah; Jean Améry; Imre Kertész; Primo Levi

Összefoglaló

Ez a doktori disszertáció három író, a Shoah három túlélője: Jean Améry, Kertész Imre és Primo Levi műveinek olvasatából kiindulva az ún. „tanúirodalomra” vonatkozó jellegzetességekről szól. A dolgozat az erkölcsi, esztétikai és ismeretelméleti kategóriák „törésének” – mely a tanú irodalmi műalkotásba való beleírása által jön létre – felismeréséből indul ki (Coquio és Seligmann-Silva), majd a későbbiekben az „elszakadás” (Bouchereau), a „visszaemlékezés” (Benjamin) és a „felfüggesztés” (Kertész) fogalmainak kibontásával mindhárom szerző műveire – és általánosságban véve a tanúirodalomra – vonatkozó, fontosnak tekintett kérdések felvetéséről szól. Annak a szubjektív állapotnak végiggondolása céljából, amellyel Améry, Kertész és Levi megírták műveiket, a dolgozat első részében az „elszakadás” fogalmának elemzésével bizonyos megfontolások kidolgozására teszünk kísérletet. A szöveg második részében – a „visszaemlékezés” fogalmának értelmezésével – javaslatot teszünk annak megvitatására, hogy mi készítette ezeket az írókat a náci koncentrációs és haláltáborokban szerzett élményeik leírására. A dolgozat harmadik részében – a „felfüggesztés” fogalmának kibontásával – Améry, Kertész és Levi művei azon tematikus és formai sajátosságainak megvitatására teszünk kísérletet, amelyek az írók irodalmi és szellemi pályafutása során különböző irodalmi műfajokba – esszébe, újságcikkbe, életrajzba, naplóba, elbeszélésbe, regénybe és versbe – áramlottak szét, hogy a Shoahról szerzett tanúságtételük megtalálja alkalmas kifejezési formáját.

Kulcsszavak: tanúságtétel; Shoah; Jean Améry; Kertész Imre; Primo Levi

Sumário

Apresentação	12
1. Despertencimento	17
1.1. A tortura.....	18
1.2. A confiança no mundo	23
1.3. O muçulmano.....	26
1.4. A terra natal	31
1.5. Ressentimentos	36
1.6. O ressentido	41
1.7. Condenados da terra	44
1.8. Violências	48
1.9. Criança não nascida	51
1.10. Suicídio	54
1.11. Liquidação	57
1.12. Decepção.....	62
2. Rememoração	67
2.1. A tradição dos oprimidos.....	68
2.2. O perdoador	73
2.3. Absolvição	78
2.4. Contra a correnteza	82
2.5. Reconciliação.....	84
2.6. Consciência geral.....	89
2.7. O julgamento	93
2.8. O ódio	99
2.9. A vingança	101

2.10. O castigo justo	105
2.11. Salvação	109
2.12. A cultura da memória	111
3. Suspensão	115
3.1. A imagem dialética	116
3.2. O anti-anti-romance	119
3.3. Inventar Auschwitz	123
3.4. O romance estrutural.....	125
3.5. O tempo infernal	127
3.6. A escrita espontânea	130
3.7. Escrever um romance.....	132
3.8. Tradução como compromisso.....	134
3.9. Premonição	139
3.10. O mito de Auschwitz	142
3.11. Escrever poemas	147
3.12. O “real” de Auschwitz	153
Referências bibliográficas	156
Obras de Jean Améry	156
Obras de Imre Kertész	156
Obras de Primo Levi	157
Bibliografia geral	158
Apêndices	165
Sobre Jean Améry	165
Sobre Imre Kertész	166
Sobre Primo Levi	167

Apresentação

A “literatura de testemunho” pode ser entendida como um conjunto de obras literárias cujos autores vivenciaram ou presenciaram os chamados “eventos ou experiências limite”: internação em campos de concentração e de extermínio nazistas ou em *gulags* soviéticos, perseguição política por governos ditatoriais, exílio e tortura. Partindo-se de aspectos relacionados ao gênero literário, no entanto, torna-se mais difícil delimitar seu *corpus*, uma vez que as obras da literatura de testemunho não se restringem a relatos autobiográficos ou a registros de eventos históricos, mas podem compreender também cartas, diários, poemas, contos e romances de caráter autobiográfico ou ficcional. Como afirma Catherine Coquio em *La littérature en suspens*, antes de se pretender delimitar o “testemunho” como *gênero* literário, ou mesmo como um desdobramento do “pacto autobiográfico”,¹ talvez fosse mais adequado tratá-lo como um *ato* literário orientado por uma relação particular do escritor com o “tema” sobre o qual escreve. Afinal, segundo Coquio, falar de

[...] um “gênero literário” supõe que testemunhar corresponde a eleger um modelo formal disponível entre outros em relação ao quais o autor teria livre escolha. No entanto, se existe uma modalidade de escrita testemunhal, ela não se define nem por uma forma textual, nem por um modo discursivo, mas por um sistema de enunciação e autoridade sobre o qual se fala de um “pacto testemunhal” (Régine Waintrater), no sentido de um “pacto autobiográfico”. Mas mesmo quando esse pacto se torna um pacto de leitura, esse regime é um *ato*. O discurso da testemunha pode ser imitado na forma por uma não-testemunha, mas como ato é determinado por uma experiência inalienável e um compromisso imanente com seu “tema”. Este não é apenas uma condição do discurso, como na autobiografia: é seu material e sua tarefa.²

Nesse sentido, Márcio Seligmann-Silva propõe o conceito de *teor testemunhal* para tratar de obras literárias – mas também de outras expressões culturais – que tenham, de alguma maneira, incorporado aspectos do testemunho em suas narrativas; para o autor, seria mais interessante

¹ Sobre o conceito de “pacto autobiográfico”, Cf. LEJEUNE, 2008.

² “[...] un ‘genre littéraire’ suppose que témoigner est l’affaire d’un modèle formel disponible parmi d’autre dont l’auteur aurait le libre choix. Or, s’il existe une modalité d’écriture testimoniale, elle ne se définit ni par une forme textuelle, ni par un mode discursif, mais par un régime d’énonciation et d’autorité qui a fait parler de ‘pacte testimonial’ (Régine Waintrater), sur le modèle du ‘pacte autobiographique’. Mais même lorsque ce pacte devient pacte de lecture, ce régime tient de l’acte. Le discours du témoin peut être imité dans sa forme par un non-témoin, mais en tant qu’acte il est déterminé par une expérience inaliénable et un engagement immanent à son ‘sujet’. Celui-ci n’est pas seulement une condition du discours, comme dans l’autobiographie: il en est le matériau et la tâche” (COQUIO, 2015a, p. 203). Sobre o conceito de “pacto testimonial”, tal como elaborado por Régine Waintrater, citada por Coquio neste trecho, Cf. WAINTRATER, 2003.

estudar os “traços” característicos do teor testemunhal presentes nesses textos do que tratar da “literatura de testemunho” enquanto gênero literário.³ A literatura, segundo Seligmann-Silva,

[...] expressa o seu teor testemunhal de modo mais evidente ao tratar de temas-limite, de situações que marcam ou “deformam” tanto a nossa percepção como também a nossa capacidade de expressão. O testemunho alimenta-se [...] da necessidade de narrar e dos limites dessa narração (subjettivos e objetivos, em uma palavra: éticos).⁴

Se em algumas das obras da literatura de testemunho seus autores prezam por um rigor objetivo e idealmente exegético para a reconstrução precisa dos acontecimentos vividos – apesar do caráter em geral traumático dos eventos narrados –, em outros textos os conteúdos históricos e autobiográficos tendem a ser apresentados de maneira restrita, fragmentária e por vezes figurada, o que se pode atribuir justamente à dificuldade de representação de experiências traumáticas, ou à eventual percepção da limitação formal do relato objetivo diante de determinados eventos e experiências. Sendo assim, é recorrente, na literatura de testemunho, a utilização de recursos estéticos para a leitura do passado, como observa Márcio Seligmann-Silva:

Os primeiros documentários [sobre a *Shoah*], realizados no imediato pós-guerra, extremamente realistas, geravam esse efeito perverso: as imagens eram “reais demais” para serem verdadeiras, elas criavam a sensação de descrédito nos espectadores. A saída para esse problema foi a passagem para o estético: a busca da voz correta. A memória da *Shoah* – e a literatura de testemunho de um modo geral – desconstrói a historiografia tradicional (e também os tradicionais gêneros literários) ao incorporar elementos antes reservados à “ficção”. A leitura estética do passado é necessária, pois opõe-se à “musealização” do ocorrido: ela está vinculada a uma modalidade da memória que quer manter o passado ativo *no presente*.⁵

Por isso, ainda de acordo com Seligmann-Silva, é ingênuo pretender que se descarte por completo qualquer recurso à “figuração” para a representação da *Shoah*. Tal posição se baseia, segundo o autor afirma em outro texto, numa crença equivocada “[...] na possibilidade de uma distinção rigorosa entre discurso histórico e a representação da imaginação e, portanto, acredita numa língua pura, absoluta, direta – que se confundiria ela mesma com o evento”.⁶ Ademais, de acordo com Seligmann-Silva, tal posição é ingênua também porque ignora a “[...] crise nos gêneros tradicionais da representação desencadeada pela *Shoah*”.⁷ A literatura de testemunho,

³ Cf. SELIGMANN-SILVA, 2010.

⁴ SELIGMANN-SILVA, 2003d, p. 40.

⁵ SELIGMANN-SILVA, 2003b, p. 57.

⁶ SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 89.

⁷ SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 89.

portanto, deve ser entendida justamente a partir da percepção da inexistência de uma “língua pura”, e deve ser lida levando-se em conta o esforço, por parte de seus autores, em encontrar uma “voz” adequada para seus relatos.

A inscrição do testemunho na literatura – e o surgimento do que poderíamos chamar “literatura de testemunho” –, teria produzido, segundo Coquio argumenta em *La littérature en suspens*, um “cisma” no sistema cultural chamado “literatura”, uma vez que tal fenômeno não se configura como simples variação estética ou como uma crise de paradigmas históricos ou culturais, mas se apresenta como “[...] ruptura antropológica, dotada de efeitos epistemológicos, estéticos e éticos”.⁸ Essa “ruptura testemunhal” no seio da literatura não significaria, no entanto, como ressalta Coquio em outra obra, *Le mal de vérité ou l’utopie de la mémoire*, algo como uma negação da literatura em benefício do testemunho:

A ruptura testemunhal na literatura não é uma ruptura radical, ao contrário daquela provada pelo genocídio: não se trata de romper com a literatura, mas de traçar uma nova linha divisória em seu seio, a fim de dotar a arte de uma capacidade de autocrítica diferente daquela que adquiriu na modernidade. A literatura dos campos inaugurou uma ‘era de suspeição’, no sentido específico da cultura como totalidade colocada em questão.⁹

Neste sentido, num artigo em que trata das particularidades da literatura de testemunho no que diz respeito a sua relação com o “real”, Seligmann-Silva também ressalta a necessidade de questionamento crítico provocada pela inscrição do testemunho no campo da literatura: “A literatura de testemunho é mais do que um gênero: é uma face da literatura que vem à tona na nossa época de catástrofes e faz com que toda a história da literatura – após 200 anos de auto-referência – seja revista [...]”¹⁰

Este trabalho pretende refletir justamente sobre os aspectos epistemológicos, estéticos e éticos da “ruptura” provocada pelo testemunho a partir de um esforço de leitura das obras de três escritores, de três sobreviventes da *Shoah*¹¹: Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi. Entende-se que esses autores formam entre si uma espécie de “constelação saturada de

⁸ COQUIO, 2015a, p. 185.

⁹ “La rupture testimoniale au sein de la littérature n’est pas une rupture radicale, au contraire de celle du génocide: il ne s’agit pas de rompre avec la littérature mais de tracer une ligne de division nouvelle au sein de celle-ci, afin de doter l’art d’une capacité autocritique différente de celle acquise dans la modernité. La littérature des camps a inauguré une ‘ère du soupçon’ spécifique à l’égard de la culture comme totalité muée en question” (COQUIO, 2015b, p. 203).

¹⁰ SELIGMANN-SILVA, 2003e, p. 373.

¹¹ Neste trabalho, utilizaremos preferencialmente o termo *Shoah* (catástrofe, em hebraico) para dar nome ao extermínio dos judeus europeus ocorrido durante a Segunda Guerra Mundial. Eventualmente, em citações, aparecerão os termos *Holocausto* ou *Auschwitz* como sinônimos para designar o genocídio.

tensões”,¹² para tomar de empréstimo a fórmula de Walter Benjamin: parte-se do princípio de que as obras dos três autores, com suas aproximações e distanciamentos, acabam por iluminar-se mutuamente. Assim, espera-se que questões relevantes para o estudo das particularidades da obra de cada autor e, de modo geral, para o estudo da literatura de testemunho, tomem forma a partir de um olhar sobre a “constelação” formada por seus textos, ou por seus *atos* literários – e, a partir daí, que essas questões possam de alguma forma se desdobrar, especialmente em direções que possibilitem a percepção de sua natureza necessariamente “saturada de tensões”: espera-se mostrar que as obras desses autores se complementam em muitos sentidos, mas também se colocam em confronto.

Na primeira parte desta tese, propõe-se a elaboração de reflexões a partir da mobilização do conceito de “despertencimento”, categoria proposta nos trabalhos de Pierre Bouchereau e Catherine Coquio, para se pensar a condição subjetiva a partir da qual Améry, Kertész e Levi, sobreviventes e testemunhas do extermínio dos judeus europeus, escrevem suas obras. Aqui, são apresentados conceitos e são analisados fenômenos a partir dos quais seria possível pensar alguns aspectos da constituição do *sujeito* da literatura de testemunho, de modo geral, ou particularmente do sujeito que testemunha no âmbito da obra de cada autor. A tortura, a perda da “confiança no mundo”, a confrontação com a figura do “muçulmano” nos campos nazistas, o ressentimento, a decepção em relação ao mundo do pós-guerra e o suicídio são alguns dos tópicos abordados no capítulo a fim de se investigar a constituição da referida condição de “despertencimento” do sobrevivente, e de se pensar suas consequências.

Na segunda parte do texto, propõe-se, à luz da teoria sobre a literatura de testemunho, mas também de conceitos relacionados à filosofia da história, uma discussão a respeito das motivações desses escritores para a escrita de suas experiências nos campos de concentração e extermínio nazistas; pergunta-se, portanto, a respeito do porquê de suas escritas. O conceito central a partir do qual nos propomos a pensar essa questão é o de “rememoração”, tal como apresentado por Benjamin em sua obra: entende-se o ato de recordar como possibilidade de “salvar” o passado do esquecimento, e como alternativa para se transformar o presente. A partir daí, a investigação se desdobra em tópicos relacionados às motivações políticas, mas também àquelas de ordem pessoal, que parecem orientar a escrita das obras de Améry, Kertész e Levi:

¹² A fórmula é utilizada num dos fragmentos do caderno “N” do livro das *Passagens*, no qual Benjamin procura definir o que seria uma “imagem dialética”, conceito que para o autor corresponderia à perspectiva por meio da qual o “materialismo histórico” idealmente deveria apreender um “objeto histórico” (Cf. BENJAMIN, 2015). Na décima sétima das teses de *Sobre o conceito da História*, o termo “imagem dialética” é substituído por “mônada”, conceito que preserva o sentido anterior, e também é mobilizado nesse texto com o fim de se delimitar a abordagem ideal de um “materialista histórico” em relação a seu objeto (Cf. BENJAMIN, 2012).

o dever de memória (e, eventualmente, seus abusos), as reflexões a respeito da possibilidade de reconciliação nas sociedades europeias do pós-guerra, as posições a respeito das (im)possibilidades do perdão, o ódio (e o sentimento de vingança) em relação aos carrascos nazistas e ao povo alemão e a possibilidade de “salvação” por meio da literatura são alguns dos temas abordados no capítulo.

Na terceira parte do trabalho, procura-se discutir as particularidades temáticas e formais das obras dos três autores, que ao longo de suas carreiras literárias e intelectuais transitaram por diferentes gêneros – ensaio, artigo jornalístico, autobiografia, diário, conto, romance e poesia – em busca de uma “voz” e de uma “estrutura” adequadas para a transmissão de suas experiências. Aqui, partimos da ideia de “suspensão”, tal como apresentada por Kertész: para o escritor húngaro, Auschwitz teria colocado a literatura “em suspenso”, de modo que a partir desse momento só seria possível produzir literatura se essa condição de “suspensão” fosse de alguma forma enfrentada. Partindo-se do pressuposto de que nossos autores, em algum momento de sua trajetória literária, invariavelmente se confrontaram com questões dessa natureza, ou seja, com problemas que de algum modo colocaram sua escrita “em suspenso” – e eventualmente fizeram com que se confrontassem com a impossibilidade mesma de produzir literatura –, procura-se investigar de que maneira procuraram lidar com essa condição. Com esse objetivo, abordamos tópicos como a motivação para a escolha de determinados gêneros literários (e as reflexões sobre seus limites e potencialidades), a preocupação com o “realismo” e com a “clareza” em relação aos fatos narrados (ou a impossibilidade mesma de replicação do “real” dos campos na literatura) e o recurso à ficção (e seus interditos).

1. Despertencimento

Em *La Grande Coupure*, Philippe Bouchereau propõe o conceito de “despertencimento” [*désappartenance*, no original francês] como chave de leitura para os textos da literatura de testemunho. A partir dessa categoria, o autor procura pensar a “ruptura antropológica” promovida pelo advento do genocídio e, particularmente, quando se trata de abordar a literatura de testemunho, procura refletir sobre a condição a partir da qual a testemunha escreve a respeito de sua experiência. Assim, a partir da mobilização do conceito, o autor pretende contribuir para a constituição de uma espécie de antropologia filosófica do testemunho, ou simplesmente para a elaboração de uma “filosofia testemunhal”;¹ um esforço reflexivo que, segundo Bouchereau, deveria ser capaz de colocar a filosofia “à serviço” do testemunho.² Nesse sentido, quando temos em consideração que o processo de despertencimento promovido pelo genocídio visa, como afirma o autor, à “[...] dissolução do vínculo constitutivo de toda a humanidade”,³ percebemos a importância decisiva da reflexão a respeito das implicações éticas da narrativa testemunhal.

Pensar o despertencimento no âmbito particular da literatura de testemunho significaria abordar a maneira pela qual esses textos refletem o “cisma”, a “ruptura antropológica”, de que fala Coquio em *Littérature en suspens*, ocorrida no cerne da literatura a partir de sua incorporação pelo testemunho.⁴ Abordar a literatura produzida no contexto de tal ruptura significa não somente estabelecer a delimitação de um *corpus* temático composto por obras que tratam de determinados eventos e experiências do passado, mas pressupõe a percepção de que o cisma se desdobra em consequências de natureza ética, estética e epistemológica para se pensar a escrita literária, como defende Coquio.⁵ A devida apreensão desse movimento demanda que se promova, à luz do testemunho, um tensionamento crítico da literatura enquanto “sistema de valores”: segundo a autora, como elaborado em seu livro *Le mal de vérité ou l’utopie de la mémoire*, os “relatos do despertencimento” refletem “[...] até o limite a cisão da humanidade”, mesmo “[...] na linguagem a ser usada ou reinventada”, e portanto refletem “[...] a ruptura ocorrida no seio da literatura enquanto sistema de valores”.⁶

¹ BOUCHEREAU, 2017, p. 231-232.

² BOUCHEREAU, 2017, p. 231-232.

³ BOUCHEREAU, 2017, p. 145.

⁴ COQUIO, 2015a, p. 185.

⁵ COQUIO, 2015a, p. 185.

⁶ COQUIO, 2015b, p. 203.

Segundo Bouchereau, ao escrever, a testemunha é movida por uma “vontade de entender” – vontade, todavia, nunca satisfeita: “Há uma vontade desesperada de entender, compreensível, a do sobrevivente. Ele quer entender o que viveu. Ele nunca entende”.⁷ O leitor do testemunho, por sua vez, é mobilizado, segundo o autor, por um “desejo de sentido”: “Desejo de sentido que é satisfeito pelo testemunho. Assim, estamos como que suspensos à espera do retorno do sentido da narrativa. O retorno do sobrevivente é o retorno do sentido. Esse sentido é a narrativa”.⁸ Assim, na medida em que o testemunho é capaz de comunicar a um interlocutor a condição de despertencimento de um sobrevivente, Bouchereau se pergunta se essa narrativa não seria justamente a “palavra” que nos permitiria “[...] compreender a nós mesmos, situar-nos neste mundo onde se manifesta o acontecimento irremediável”,⁹ neste mundo, afinal, onde o genocídio é possível.

1.1. *A tortura*

Em seu ensaio sobre a tortura, contido em *Além do crime e castigo*, coletânea de textos publicada na Alemanha em 1966,¹⁰ Jean Améry afirma que a prática em questão não seria um elemento acidental no Terceiro Reich, mas que faria parte da “essência” mesma do regime;¹¹ foi na tortura, segundo o escritor, que o Terceiro Reich realizou-se “em toda sua plenitude”.¹² Ainda que o nacional-socialismo não houvesse inventado a tortura, segundo Améry o regime teria encontrado nessa prática sua “apoteose”;¹³ no nazismo, afinal, não se tratava somente de torturar para se obter determinada informação ou confissão de um prisioneiro:

⁷ BOUCHEREAU, 2017, p. 162.

⁸ BOUCHEREAU, 2017, p. 163.

⁹ BOUCHEREAU, 2017, p. 166.

¹⁰ O ensaio “Die Tortur” foi publicado pela primeira vez na revista alemã *Merkur*, em junho de 1965. O livro que contém o ensaio, *Jenseits von Schuld und Sühne*, publicado em 1966 na Alemanha, foi traduzido ao português por Marijane Lisboa, ex-prisioneira política e opositora da ditadura militar brasileira. Lisboa foi militante da organização de oposição *Ação Popular*, no Rio de Janeiro, e foi ela mesma torturada por agentes da ditadura durante o período em que esteve presa, entre setembro de 1969 e dezembro de 1970. Depois da saída da prisão, exilou-se no Chile até o golpe militar de 1973; posteriormente se instalou na República Federal da Alemanha, onde concluiu sua formação universitária e residiu até 1979, ano em que pôde retornar ao Brasil em virtude da Lei da Anistia. Desde 1980, é professora da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e tem atuado como consultora de entidades e organizações governamentais e não-governamentais no Brasil e no exterior em temas ligados ao meio ambiente, além de atuar como tradutora do alemão.

¹¹ AMÉRY, 2013, p. 56.

¹² AMÉRY, 2013, p. 64.

¹³ AMÉRY, 2013, p. 64.

Assim como outros regimes, os nazistas torturavam para obter informações importantes para o Estado. Além disso, porém, torturavam com a boa consciência de sua maldade. Martirizaram os prisioneiros visando a objetivos determinados, específicos para cada caso, mas torturavam sobretudo porque eram verdugos. Serviam-se da tortura, mas, mais do que isso, eram os seus mais fervorosos servos.¹⁴

Assim, para Améry, tratava-se não apenas de se exercer “[...] a dominação do anti-homem, como o fizeram também os regimes de terror vermelho ou brancos”, mas de professar a tortura como princípio;¹⁵ desse modo, segundo o escritor, o nazismo tornara-se único, e diferenciara-se de outros regimes autoritários do século XX.¹⁶

Seria necessário, de acordo com o escritor, que se compreendesse a importância de não se tratar os carrascos nazistas como “[...] pequenos burgueses brutalizados, empregados subalternos da tortura”;¹⁷ para Améry, seria necessário que esse ponto de vista fosse abandonado, para que assim se alcançasse uma visão “menos banal” do mal.¹⁸ Aqui, o autor claramente se contrapõe à ideia de “banalidade do mal”, apresentada por Hannah Arendt em seu livro *Eichmann em Jerusalém*, publicado em 1963. Em oposição a Arendt, que segundo Améry “[...] conheceu o inimigo somente por ouvir falar e só o observou através de uma gaiola de vidro”,¹⁹ o escritor afirma que a ideia de banalidade não se aplicaria “[...] quando um acontecimento nos desafia de forma extrema, pois aí não há abstração possível e nenhuma imaginação se aproxima da realidade”.²⁰ De acordo com Améry, os torturadores do Terceiro Reich poderiam, de fato, ser caracterizados como “obtusos burocratas da tortura”,²¹ indivíduos que não se omitiam de seu dever profissional, e dedicavam-se com zelo a seu ofício, como se poderia depreender se analisássemos a questão a partir da perspectiva de Arendt; porém, para Améry, aqueles torturadores

[...] eram bem mais do que isso. Pude ver suas caras sérias, tensas, inchadas não exatamente de sádico prazer sexual, mas sim concentradas em uma realização homicida. Entregavam-se de corpo e alma ao ofício do poder, do domínio sobre o espírito e o corpo, da desenfreada e ilimitada expansão de si. Tampouco esqueci que houve momentos em que reagi à soberania torturadora que exerciam sobre meu corpo com uma espécie de adoração vergonhosa. Pois

¹⁴ AMÉRY, 2013, p. 66.

¹⁵ AMÉRY, 2013, p. 66.

¹⁶ AMÉRY, 2013, p. 66.

¹⁷ AMÉRY, 2013, p. 69.

¹⁸ AMÉRY, 2013, p. 69-70.

¹⁹ AMÉRY, 2013, p. 58.

²⁰ AMÉRY, 2013, p. 58.

²¹ AMÉRY, 2013, p. 71.

aquele que é capaz de reduzir um homem a um corpo, a uma presa lamurienta a ser sacrificada à morte, não é um deus ou, pelo menos, um semideus?²²

Para Améry, tampouco dever-se-ia aplicar no caso do nazismo o conceito, segundo ele, “impreciso” de totalitarismo (outra vez, um contraponto a Arendt): “[...] o nacional-socialismo, como um todo, seria muito mais facilmente caracterizável pelo sadismo do que por um totalitarismo difícil de ser definido”.²³ Quando trata de “sadismo”, o escritor não tem em mente uma patologia sexual que eventualmente pudesse determinar a conduta dos torturadores do regime, mas se refere a certa *filosofia* que se expressa na visão de mundo “transtornada” do nazismo – algo que portanto se diferencia das perspectivas da psicologia e da psicanálise freudiana sobre o tema.²⁴ Améry atribui a Georges Bataille a elaboração de uma psicologia existencial do sadismo, a qual o escritor austríaco percebe como abordagem adequada para o tratamento da questão no âmbito do nacional-socialismo: trata-se, de acordo com a leitura de Bataille realizada por Améry, de entender o sadismo como “[...] negação radical do outro, numa rejeição ao mesmo tempo do princípio social e do princípio de realidade”.²⁵ Aqui, portanto, o sádico não se preocupa com

[...] a sobrevivência do mundo. Ao contrário: ele quer liquidar este mundo. Por meio da negação do próximo, que também significa para ele o ‘inferno’ em um sentido muito particular, pretende realizar a sua soberania absoluta”. Ele reduzirá o próximo à pura carne, conduzindo-o assim ao umbral da morte; em último caso, o atirá no nada, fazendo-o transpor a última fronteira.²⁶

Como resultado, o torturado sente-se

[...] estranho neste mundo, impressão que nenhuma comunicação humana será capaz de compensar. O torturado surpreende-se ao descobrir que neste mundo o outro pode existir como um soberano absoluto, cujo domínio se revela como o poder de infligir dor e de aniquilar. [...] O poder do verdugo, sob o qual geme o torturado, não é outra coisa senão o triunfo ilimitado do sobrevivente sobre aquele que é expulso do mundo pelo sofrimento e a morte.²⁷

A figura do torturador do Forte Breendonk parecia a Améry mais adequada para se tratar da “lógica” do Terceiro Reich do que aquela do burocrata Adolf Eichmann, tal como descrita por Arendt. Se diante de Eichmann é possível confrontar-se com a espantosa diligência técnica do funcionário ocupado da logística dos campos de extermínio, nos atos do torturador pode-se vislumbrar a “essência” do mecanismo que colocava em marcha a lógica da morte sob o

²² AMÉRY, 2013, p. 71-72.

²³ AMÉRY, 2013, p. 70.

²⁴ AMÉRY, 2013, p. 70.

²⁵ AMÉRY, 2013, p. 70.

²⁶ AMÉRY, 2013, p. 70-71.

²⁷ AMÉRY, 2013, p. 76.

nacional-socialismo. Na tortura, Améry descobriu algo que só se pode assimilar por meio de sua prática mesma: a possibilidade de se “[...] reduzir um ser humano a pura carne, convertendo-o em uma presa da morte enquanto ainda vive [...]”.²⁸ Por isso, o escritor não se furta de descrever de maneira “objetiva”, para o bem da “análise da tortura” a que se propõe no ensaio, o funcionamento dos dispositivos técnicos do martírio, e a forma como estes atuam, de um ponto de vista fisiológico e anatômico, sobre a vítima:

Do teto abobadado do calabouço pendia uma corrente que corria por uma roldana em cuja extremidade inferior havia um pesado gancho curvo. Levaram-me até esse aparato. O gancho foi passado pelas algemas que prendiam minhas mãos às costas. Então me ergueram com a corrente até que meu corpo ficasse mais ou menos a um metro do chão. Nessa posição, ou melhor, suspenso pelas mãos atrás das costas, só por pouco tempo a força muscular nos mantém semi-inclinado. Durante esses poucos minutos, quando já se consomem as nossas últimas forças, o suor nos cobre a testa e os lábios, começamos a ofegar e é impossível responder a qualquer pergunta. Cúmplices? Endereços? Lugares de encontro? Eu mal ouvia as palavras. A vida não reage mais, concentrada inteiramente em uma região do corpo, na articulação das escápulas, que está se exaurindo completamente pelo esforço físico. Nem pessoas bastante fortes podem aguentar esse esforço. No meu caso, tive que ceder logo. Produziram-se nos meus ombros um estalo e uma ruptura que meu corpo até hoje não esqueceu. As articulações se desconjuntaram. O peso do corpo provocou a luxação e eu caí no vazio, pendurado pelos braços deslocados e torcidos, erguidos pelas costas acima da cabeça. Tortura, do latim *torquere*, torcer: uma verdadeira aula prática de etimologia! Além disso, os golpes do vergalho estalavam sobre o meu corpo e alguns deles rasgavam o tecido da calça de verão que eu vestia nesse dia, 23 de julho de 1943.²⁹

É interessante notar que a primeira tentativa do escritor em abordar o tema da tortura se realizou por meio de um texto ficcional, escrito cerca de 20 anos antes de “A tortura”, ensaio canônico sobre o tema contido em *Além do crime e castigo*. Trata-se de “Reise um den Tod: Die Festung Derloven”, fragmento de um romance inacabado cuja escrita se iniciou ainda em 1945,³⁰ no qual Améry realiza sua primeira tentativa de narrar a experiência da tortura; desta feita, por meio da intermediação de um personagem, seu *alter ego* Eugen Althager.³¹ A fortaleza Derloven, reconstrução ficcional do Forte Breendonk, era, segundo o narrador, “[...] o campo de batalha da morte. [...] Alí... há um tempo também Eugen Althager havia olhado a morte nos olhos, por assim dizer”.³²

²⁸ AMÉRY, 2013, p. 77.

²⁹ AMÉRY, 2013, p. 67-68.

³⁰ O fragmento em questão faria parte de seu romance autobiográfico inacabado *Dornenkrone der Liebe*, descrito por Améry a um amigo como uma “autobiografia radical”, que teve sua escrita iniciada logo que o escritor retornou a seu exílio na Bélgica, em 1945 (HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 81).

³¹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 81.

³² AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 81.

Heidelberger-Leonard, biógrafa de Améry, e pesquisadora responsável pela publicação das obras completas do autor na Alemanha,³³ chama a atenção para o número de rasuras contidas no trecho do manuscrito em que Améry descreve a tortura sofrida por Althager; algo que revelaria, segundo a autora, as dificuldades enfrentadas pelo escritor na descrição da cena.³⁴ O trecho em que se narra o martírio de Althager, também ocorrido, segundo o narrador, em 23 de julho de 1943, descreve minuciosamente o mesmo dispositivo de tortura ao qual Améry fora submetido em Breendonk: “[...] das algemas de ferro que prendiam suas mãos atrás das costas pendia um gancho de ferro de dez polegadas, fixado a uma corrente que pendia do teto baixo e passava por uma polia”;³⁵ quando o mecanismo se colocava em funcionamento, a vítima se via obrigada a empregar “[...] toda a força de seus músculos, enquanto se encontrava suspensa a meio metro do chão, para evitar o deslocamento das articulações do braço”;³⁶ a dor sofrida por Althager era, segundo o narrador, “mortífera”.³⁷ Anos depois, no ensaio de *Além do crime e castigo*, Améry escreveria:

Sigo pendurado, 22 anos depois, com os braços retorcidos, ofegante e incriminando a mim mesmo. Não existe esquecimento nesse caso. Por acaso se pode esquecer uma marca de nascença? É possível eliminá-la por meio de cirurgia plástica, mas a pele que é implantada no lugar não é a pele em que um ser humano se sente à vontade.³⁸

Quanto à dor, desta vez o autor conclui que adjetivos ou comparações seriam supérfluos: “Não seria razoável querer descrever as dores que eu sentia naquele momento. [...] Rodaríamos em falso em um interminável carrossel de analogias. A dor era o que era, não há nada a dizer além disso”.³⁹

Ainda que a cena da tortura tenha sido, em grande medida, replicada no ensaio posterior, percebe-se, como sublinha Heidelberger-Leonard, a transição de uma narrativa de teor eminentemente autobiográfico, instaurada por meio do *alter ego* Althager no fragmento ficcional, para uma escrita que “[...] evita o biográfico, com o objetivo de destilar o fundamental, o paradigmático”,⁴⁰ característica que se torna evidente no ensaio de 1965. Como argumenta a autora, ainda que no ensaio – ao contrário do que ocorre no texto ficcional – a

³³ As obras completas de Améry estão publicadas na Alemanha pela editora Klett-Kotta, de Stuttgart, a mesma responsável pela publicação de todos os seus livros desde a primeira reimpressão de *Além do crime e castigo*, que foi inicialmente publicado, em tiragem de apenas 3 mil exemplares, pela editora Szczesny, de Munique.

³⁴ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 83.

³⁵ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 83.

³⁶ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 83.

³⁷ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 83.

³⁸ AMÉRY, 2013, p. 72-73.

³⁹ AMÉRY, 2013, p. 68.

⁴⁰ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 84.

argumentação se desenvolva na primeira pessoa do singular, o sujeito está desprovido de sua individualidade: a tortura sofrida promoveu um processo de “desindividuação” do autor.⁴¹ Em artigo em que comenta aspectos do ensaísmo de Améry, Helmut Galle afirma o seguinte ao comparar as perspectivas adotadas pelos narradores nos dois textos:

O primeiro texto sobre a tortura, de 1945 [...], descreve a situação em terceira pessoa, com focalização interna, de maneira que aparecem sintomas externos junto a sensações subjetivas. No ensaio de 1965, porém, o autor alterna sistematicamente entre o discurso objetivo e a descrição interna, em primeira pessoa; a sensação subjetiva é o ponto de partida, a generalização, o complemento necessário.⁴²

Poderíamos também argumentar que a transição do texto de 1945 ao texto de 1965 revela a opção por um relato menos autobiográfico que “fenomenológico”: em “A tortura”, Améry coloca sua experiência pessoal e subjetiva à disposição da tentativa de exposição da tortura enquanto *fenômeno* a ser descrito ao público – expediente que não impede uma identificação empática por parte do leitor em relação ao sofrimento do indivíduo torturado, mas que também tem como fim “instruir”, em termos objetivos, o leitor a respeito da prática da tortura e, especialmente, da experiência de ser torturado.

A redução da narrativa ao “paradigmático”, a busca pela “generalização”, ou ainda a abordagem “fenomenológica” alcançadas em “A tortura”, são objetivamente explicitadas no texto de Améry por meio da equivalência “corpo = dor = morte”, com a qual o escritor procura delimitar uma condição em que a vítima da tortura, cuja existência fora reduzida a “corpo” e, logo, a “dor”, é sua própria morte. Afinal, para o torturado, já não se trata mais de *confrontar-se* com a perspectiva da morte – esta que, a princípio, deveria entrar em contradição com a vida –, mas de *identificar-se* com ela. A vida para o torturado equivale, portanto, à morte: “No fim, nos encontramos diante da equação: corpo = dor = morte. Em nosso caso, essa equação pode ser reduzida à hipótese de que a tortura anula a contradição da morte, na medida em que nos torna corpo e nos faz vivenciar a própria morte”.⁴³

1.2. *A confiança no mundo*

⁴¹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 84-85.

⁴² GALLE, 2017.

⁴³ AMÉRY, 2013, p. 69.

Há uma passagem de *K. dosszié*, livro em que Imre Kertész cria um “diálogo” entre si mesmo e um entrevistador (ou uma espécie de duplo de si mesmo),⁴⁴ na qual o escritor húngaro argumenta que não havia perdido definitivamente, durante sua internação nos campos nazistas, sua “*Weltvertrauen*”, sua confiança no mundo, tal como considerava haver ocorrido, por exemplo, com Améry. Kertész define como causa dessa condição de desconfiança em relação ao mundo a experiência da tortura pela qual passara o escritor austríaco. Segundo Kertész, Améry descreveu

[...] a que ponto é difícil viver sem essa confiança. Uma vez perdida, a pessoa está condenada a viver para sempre sozinha entre os homens. Já não vemos nos outros o nosso próximo, mas o nosso inimigo. [...] Ele próprio perdeu essa confiança sob os golpes da Gestapo, que o torturou em uma fortaleza transformada em prisão, na Bélgica. Ainda que ele tenha sobrevivido ao campo, ele mesmo executou a sentença algumas dezenas de anos depois: ele suicidou-se.⁴⁵

Ainda naquele livro, Kertész – que foi deportado aos campos de extermínio aos 14 anos de idade –, atribui a manutenção de sua “confiança no mundo” a uma crença infantil: o escritor conta que imaginava “[...] simplesmente que o dever do mundo adulto era me tirar de lá, e me levar para casa são e salvo. [...] E eu acredito firmemente que fui salvo por essa confiança infantil”.⁴⁶ Essa “confiança infantil” seria também decisiva para a elaboração estética de seu romance *Sem destino*, e algo que diferenciava sua experiência nos campos daquelas de Améry e Levi, como argumenta Lothar Müller no posfácio à edição alemã dos diários de trabalho do romance de Kertész:

A energia positiva, geradora da forma e do estilo [na obra de Kertész], nasce de um elemento de sua biografia que o distingue de Primo Levi, que nasceu em 1919, assim como de Jean Améry, que nasceu em 1912. Eram rapazes quando foram pegos pela máquina do extermínio, sendo que Imre Kertész acabava de sair da infância. Sua busca por um estilo adequado para seu romance *Sem destino* partiu da condição infantil, transformando a aparente ‘ingenuidade’, ao passar por enxurradas de questionamentos de si mesmo,

⁴⁴ De acordo com nota prévia de Kertész ao livro, o texto final – que poderia ser lido, segundo o próprio escritor, tanto como uma “biografia bem acabada” quanto como um “verdadeiro romance” – teria sido inspirado por transcrições de uma entrevista concedida previamente ao editor Zoltán Hafner (KERTÉSZ, 2008, n. p.). Segundo sua biógrafa Clara Royer, “[...] aquele que é considerado seu texto mais autobiográfico, *K. dosszié*, Kertész afirmou ser um “diálogo socrático”, aos seus olhos, e na esteira de Nietzsche, o ancestral do romance [...] (ROYER, 2017, n. p.).

⁴⁵ “[...] à quel point il est difficile de vivre sans cette confiance. Une fois qu’on l’a perdue, on est condamné à vivre éternellement seul parmi les hommes. On ne voit plus jamais en autrui son prochain, mais son ennemi. [...] Lui-même a perdu cette confiance sous les coups de la Gestapo qui l’a torturé dans une forteresse aménagée en prison, en Belgique. Bien qu’il ait survécu au camp de concentration d’Auschwitz, il a lui-même exécuté la sentence plusieurs décennies après: il s’est suicidé” (KERTÉSZ, 2008, n. p.).

⁴⁶ KERTÉSZ, 2008, n. p.

num tom narrativo no qual se mostra tanto o autor adulto quanto a criança do qual emergiu e no qual ambos passam por uma alienação mútua.⁴⁷

Tratava-se de uma confiança já inacessível à Améry, um adulto de 31 anos de idade no momento de sua deportação a Auschwitz, e recém-chegado de um centro de torturas nazista. Para Bouchereau, a perda da confiança no mundo revela o pensamento central de Améry, e o sentido que atravessa seus testemunhos: a “desesperança”;⁴⁸ trata-se, segundo o autor, de um “[...] despertencimento da confiança. A confiança não pertence mais à vítima. Eu proponho: o sentido que apreendemos do testemunho do despertencimento é a desesperança: a perda da confiança no mundo”.⁴⁹

Para Améry, o pressuposto de uma confiança no mundo seria, como deve haver imaginado o jovem Kertész, justamente “[...] a certeza de que os outros, com base nos contratos sociais, escritos e não escritos, me pouparão, ou seja, respeitarão minha existência física e, por isso, minha existência metafísica [...]”.⁵⁰ No entanto, para o escritor austríaco, a crença de que alguém cuidaria de si já havia se rompido com a tortura; sua *Weltvertrauen* já havia se quebrado antes mesmo de Auschwitz – não somente porque Améry já não era mais uma criança, como Kertész, mas especialmente porque na prisão do Forte Breendonk havia sido transformado, pelas mãos de seus carrascos, num *torturado*. Para este indivíduo, não poderá mais haver “confiança no mundo”:

Quem foi torturado nunca mais se sentirá em casa no mundo. Não é possível apagar a afronta do aniquilamento. A confiança no mundo, que se vê abalada já com a primeira bofetada e finalmente desmorona com a tortura, não pode ser restaurada. O horror de ter visto a transformação do próximo em inimigo cala fundo no torturado. A partir daí, é impossível vislumbrar um mundo onde reine o princípio esperança. Aquele que sofreu a tortura permanece entregue sem defesa à angústia. Será ela que daí em diante reinará sobre ele. Ela e também aquilo que costumamos chamar de ressentimento. Eles permanecem, sem que sequer possam se condensar em um desejo de vingança transbordante e purificador.⁵¹

⁴⁷ “Die positive, form- und stilbildende Energie wiederum geht aus dem Element seiner Biographie hervor, das ihn von Primo Levi unterscheidet, der 1919, wie von Jean Améry, der 1912 geboren wurde. Sie waren junge Männer, als die Vernichtungsmaschinerie sie erfasste, Imre Kertész begann gerade erst, der Kindheit zu entwachsen. Seine Suche nach dem angemessenen Stil für seinen ‘Roman eines Schicksallosen’ ging vom Faktum der Kindlichkeit aus und verwandelte die damit scheinbar gegebene ‘Naivität’ durch Kaskaden von Selbstzweifeln hindurch in einen Erzählton, in dem sowohl der erwachsene Romanautor anwesend ist wie das Kind, aus dem er hervorging, und in dem sich beide wechselseitig verfremden” (MÜLLER, 2022, n. p., tradução de Georg Otte).

⁴⁸ BOUCHEREAU, 2017, p. 156.

⁴⁹ BOUCHEREAU, 2017, p. 156.

⁵⁰ AMÉRY, 2013, p. 61. A seguir, o autor explica a prevalência da existência “física” em relação à “metafísica” nos seguintes termos: “As fronteiras do meu corpo são as fronteiras do meu Eu. A superfície da minha pele me isola do mundo externo: para manter a confiança no mundo preciso sentir na minha pele somente aquilo que desejo sentir” (AMÉRY, 2013, p. 61).

⁵¹ AMÉRY, 2013, p. 77.

A partir do momento em que se lhe quebra a confiança no mundo, prevalecem para a vítima da tortura nada mais que a angústia e o ressentimento; já não há “princípio esperança”.⁵²

1.3. *O muçulmano*

Em alguns de seus livros, Levi descreve uma condição que poderia ser entendida como paradigma da quebra da “confiança no mundo” ocorrida nos campos nazistas: trata-se do prisioneiro transformado em “muçulmano”. Segundo Levi, em *Os afogados e os sobreviventes*, era “[...] comum a todos os *Lager* o termo *Muselmann*, o ‘muçulmano’ atribuído ao prisioneiro irreversivelmente exausto, extenuado, próximo à morte [...]”;⁵³ os muçulmanos, segundo indica em *É isto um homem?*, poderiam ser considerados homens “sem história”: “A história – ou melhor, a não-história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar”.⁵⁴ De acordo com a sentença lapidar de *Os afogados e sobreviventes*, no *Lager*⁵⁵ haviam sobrevivido “[...] os piores, isto é, os mais adaptados; os melhores, todos morreram”.⁵⁶ Levi havia indicado em *É isto um homem?* que os muçulmanos seriam justamente aqueles que não conseguiram se adaptar; seriam eles, afinal, “os melhores”: “[...] ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se [...]”.⁵⁷ Paradoxalmente, seriam justamente essas pessoas, mortos ou emudecidos pelos campos, as “testemunhas integrais”; em certo sentido, as únicas testemunhas possíveis – afinal, ao contrário dos sobreviventes, os muçulmanos haviam tocado “o fundo”:

⁵² Aqui, Améry parece se referir ao conceito tematizado pelo filósofo alemão Ernst Bloch em sua obra *O princípio esperança*, publicada na Alemanha em três volumes, entre 1954 e 1959.

⁵³ LEVI, 1990, p. 57.

⁵⁴ LEVI, 1988, p. 91. Em *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben argumenta, a respeito da origem do termo, que a explicação “[...] mais provável remete ao significado literal do termo árabe muslim, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média (com essa inflexão depreciativa, o termo se encontra com frequência nas línguas europeias, especialmente no italiano). Contudo, enquanto a resignação do muslim se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o muçulmano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência” (AGAMBEN, 2008, p. 52-53).

⁵⁵ Em sua obra, Levi costuma utilizar o termo alemão *Lager* para se referir a Auschwitz e, em geral, aos campos de concentração [*Konzentrationslager*] e de extermínio [*Vernichtungslager*] nazistas.

⁵⁶ LEVI, 1990, p. 47.

⁵⁷ LEVI, 1988, p. 91.

[...] não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, os sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção.⁵⁸

Num dos capítulos de *O que resta de Auschwitz*, dedicado a reflexões sobre a condição dos “muçulmanos” nos campos nazistas, Giorgio Agamben argumenta que a afirmação do escritor italiano de que os muçulmanos seriam as “testemunhas integrais” constituiria o “paradoxo de Levi”:

[...] o que o sobrevivente quererá dizer quando fala do muçulmano como da “testemunha integral”, do único cujo testemunho teria um significado geral? Como é possível o não-homem dar testemunho sobre o homem? Como pode ser testemunha verdadeira quem, por definição, não pode dar testemunho? O título *É isto um homem?* realmente também tem este sentido: de que o nome “homem” se aplica sobretudo ao não-homem, de que testemunha integral do homem é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída; por outras palavras, de que *o homem é aquele que pode sobreviver ao homem*. Se denominarmos de “paradoxo de Levi” a tese segundo a qual “o muçulmano é a testemunha integral”, então a compreensão de Auschwitz – se isso for possível – coincidirá com a compreensão do sentido e do não-sentido deste paradoxo.⁵⁹

O “paradoxo de Levi” nos oferece uma indicação sobre o que poderia significar o exercício do testemunho para o sobrevivente que tenha se deparado nos campos com a condição dos “muçulmanos”: tratar-se-ia de uma tarefa que, por princípio, não poderia se pretender definitiva, ou integral, porque não seria possível falar *enquanto* muçulmano; os sobreviventes, afinal, apenas poderiam falar “por delegação”: “Semanas e meses antes de morrer, já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. Falamos nós em lugar deles, por delegação”, como afirma Levi em *Os afogados e os sobreviventes*.⁶⁰

Améry, em seu ensaio “Na fronteira do espírito”, contido em *Além do crime e castigo*, também trata da relação, ou, de forma mais explícita que Levi, da *não-relação* estabelecida entre os sobreviventes e os “muçulmanos”. O escritor austríaco procura evidenciar o fato de que os muçulmanos não apenas “se rendiam” a sua condição, mas também eram ativamente “abandonados” pelos companheiros; não havia para os muçulmanos, portanto, qualquer possibilidade de pertencimento em relação ao *grupo* de prisioneiros:

⁵⁸ LEVI, 1990, p. 47.

⁵⁹ AGAMBEN, 2008, p. 87.

⁶⁰ LEVI, 1990, p. 48.

O chamado “muçulmano”, como a linguagem do campo denominava os prisioneiros que se rendiam à situação e eram abandonados pelos demais, não tinha mais, diante de si, nenhum território consciente no qual o bem e o mal, a nobreza e a vilania, o espiritual e o não espiritual pudessem se confrontar. Era um cadáver vacilante, um feixe de funções físicas em suas derradeiras convulsões. Por mais difícil que fosse, devíamos excluí-lo.⁶¹

Esta é a única passagem de *Além do crime e castigo* em que Améry trata explicitamente dos chamados “muçulmanos”. Justamente o fato de o escritor austríaco não haver se debruçado detidamente sobre o tema é motivo de questionamento de Levi no capítulo em que trata da obra de Améry em *Os afogados e os sobreviventes*. Para o escritor italiano, Améry teria se preocupado com “as alturas”, em detrimento de seus companheiros de infortúnio – e, sobretudo, dos “muçulmanos”: “Com efeito, seu ponto de vista está voltado para o alto, detendo-se raramente na multidão do *Lager* e em seu personagem típico, o ‘muçulmano’, o homem depauperado, cujo intelecto está moribundo ou morto”.⁶²

Em seu ensaio, Améry de fato se esforça por estabelecer uma separação entre a sua situação, a de um prisioneiro “[...] faminto, mas que não morreria de inanição, espancado, mas que não chegara a morrer, que tinha feridas, mas não fatais, e que, por isso, ainda possuía algum substrato sobre o qual, em princípio, o espírito podia se erguer e se sustentar [...]”;⁶³ e a condição do muçulmano, “[...] quando o sujeito confrontado com a morte por inanição e por esgotamento, está não somente desespiritualizado, mas também desumanizado, no sentido próprio da palavra”.⁶⁴ No entanto, a despeito das reprimendas de seu colega, Améry parece reafirmar, ao menos negativamente, a percepção de Levi segundo a qual os “muçulmanos” seriam as “testemunhas integrais”, na medida em que procura delimitar as fronteiras de seu próprio testemunho a partir justamente da percepção de que se via obrigado a “excluir” os “muçulmanos”: “Por mais difícil que fosse, devíamos excluí-lo. Eu só podia partir da minha própria situação [...]”,⁶⁵ afirma Améry em “Na fronteira do espírito”. De sua parte, ainda que Levi atribua a si mesmo, ao contrário do que faz Améry, a responsabilidade de falar “no lugar” dos “muçulmanos”, e ademais questione seu colega por não se esforçar por fazer o mesmo, o autor de *Os afogados e os sobreviventes* confessa não saber se o faz por algum tipo de obrigação moral em relação aos “emudecidos”, ou se o faz para “se livrar” da lembrança dos

⁶¹ AMÉRY, 2013, p. 37.

⁶² LEVI, 1990, p. 86.

⁶³ AMÉRY, 2013, p. 37.

⁶⁴ AMÉRY, 2013, p. 37.

⁶⁵ AMÉRY, 2013, p. 37.

“muçulmanos”;⁶⁶ Levi apenas pode afirmar que responde a “[...] um impulso forte e duradouro”.⁶⁷

Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben comenta a respeito de uma filmagem realizada por soldados ingleses após a libertação do campo de Bergen-Belsen. Nesse filme, como sublinha Agamben, o operador da câmera se detém longamente sobre cadáveres de vítimas, amontoados em fossas comuns espalhadas pelo campo; mas, diante de alguns sobreviventes, aqueles cuja condição martirizada poderia indicar tratarem-se de “muçulmanos”, o operador da câmera parece vacilar, e termina por desviar o enquadramento novamente para as pilhas de corpos; afinal, segundo comenta Agamben, “[...] a visão dos muçulmanos é um cenário novíssimo, não suportável aos olhos humanos”.⁶⁸ O filósofo também argumenta que, apesar da centralidade e da recorrência do “muçulmano” nos testemunhos de sobreviventes, o tema é pouco abordado em estudos históricos dedicados à *Shoah*; sendo assim, segundo Agamben, seria importante que essa experiência central dos campos se tornasse plenamente visível, de maneira que fosse possível tirar as devidas consequências dessa “visibilidade”.⁶⁹ Em referência às reflexões de Levi sobre as “autênticas testemunhas”, ou as “testemunhas integrais”, contidas em *Os afogados e os sobreviventes*, o filósofo argumenta que Auschwitz não poderá ser devidamente apreendido “[...] se antes não tivermos compreendido quem ou o que é o muçulmano, se não tivermos aprendido a olhar com ele para a Górgona”.⁷⁰

Kertész, de sua parte, considerava que ele mesmo havia se transformado num “muçulmano” durante sua internação nos campos. Em uma das entradas de seus diários de trabalho para a escrita de *Sem destino*, datada de março de 1960, o escritor propõe uma caracterização para a condição do “muçulmano” utilizando-se da primeira pessoa do plural:

Os pensamentos balançam para lá e para cá, sem borda, os olhos só olham para dentro. Fragmentos de memória fervilham na cabeça, uma ou outra palavra se faz passagem até o entendimento, mas a capacidade de expressão e, de alguma forma, a capacidade de falar também se perderam quase por inteiro. Qualquer coisa que acontecer ao nosso redor, nós não o percebemos mais; escutar exige de nós uma concentração quase impossível. Os narizes escorrem, os olhos lacrimejam e, sem hesitar, soltamos os nossos excrementos sem baixar as calças. Quem se encontrava nesse estado era chamado de muçulmano.⁷¹

⁶⁶ LEVI, 1990, p. 48.

⁶⁷ LEVI, 1990, p. 48.

⁶⁸ AGAMBEN, 2008, p. 59.

⁶⁹ AGAMBEN, 2008, p. 60.

⁷⁰ AGAMBEN, 2008, p. 60.

⁷¹ “Die Gedanken schlingern uferlos hin und her, die Augen sehen nur nach innen. Erinnerungsfetzen wimmeln im Kopf herum, das eine oder andere Wort bricht bis zum Verstand durch, aber die Ausdrucksfähigkeit,

O escritor húngaro parece haver colocado à prova, por meio de seus romances autobiográficos, o “Paradoxo de Levi” de que nos falava Agamben, na medida em que seu testemunho não é realizado “em lugar de” um muçulmano, “por delegação”, mas se efetiva “desde o lugar de” um muçulmano, aquele que, a princípio, já não poderia contar.⁷²

Num trecho de *Sem destino*, György Köves, protagonista da narrativa e *alter ego* de Kertész, é instruído por um companheiro mais antigo no campo a sequer *olhar* para os “muçulmanos”: “Bandi Citrom logo me aconselhou que os evitasse: ‘Só de olhar pra eles a vontade de viver vai embora’ – ponderou, e as palavras continham alguma verdade, embora, com o tempo, eu concluísse que para tanto, era preciso mais”.⁷³ Não obstante, este romance autobiográfico, o primeiro livro de Kertész, escrito entre 1960 e 1973, intitulou-se justamente “O muçulmano” até as vésperas de sua publicação, em 1975, como informa sua biógrafa Clara Royer.⁷⁴ Em 1965, Kertész havia adicionado ao livro um subtítulo que poderia servir como definição para a condição de seu protagonista, ele mesmo transformado, ao longo do romance, num “muçulmano”: “Romance de uma ausência de destino”.⁷⁵ Segundo Royer, durante sua internação nos campos, o adolescente Kertész havia precisamente caído à condição de “muçulmano”, um “[...] desses seres à beira da extinção, desapegados de si, indiferentes ao sofrimento, perdidos em uma contemplação mística”;⁷⁶ de acordo com Irene Heidelberger-Leonard, também biógrafa de Kertész, “[...] os três meses de trabalho escravo no campo secundário de Zeitz, carregando cimento e passando fome, debilitaram totalmente o jovem de 14 anos; ele regrediu ao estado de muçulmano”.⁷⁷ Como anota Kertész em seu diário de trabalho para a escrita de *Sem destino*, o

[...] muçulmano não sofre. O muçulmano passa por uma vivência interna miraculosa; apenas não tem consciência disso. Quando, um dia, se recupera e

gewissermaßen auch das Sprachvermögen, ist fast völlig verloren. Was auch immer um uns herum geschieht, wir nehmen es nicht mehr wahr, das Hinhören verlangt von uns eine Konzentration, zu der wir kaum noch fähig sind. Die Nasen laufen, die Augen triefen, und wir lassen ohne Zögern unsere Exkremamente ab, ohne die Hose herunterzulassen. Wer sich in einem solchen Zustand befand, wurde Muselmann genannt” (KERTÉSZ, 2022, n. p., tradução de Georg Otte).

⁷² No final de seu livro *O que resta de Auschwitz*, Agamben transcreve alguns relatos de outros “muçulmanos” (Cf. AGAMBEN, p. 165-169).

⁷³ KERTÉSZ, 2003, p. 95.

⁷⁴ ROYER, 2017, n. p.

⁷⁵ ROYER, 2017, n. p. Em nota de trabalho de 1º de maio de 1965, publicada em *Gályanapló*, Kertész indica o seguinte: “‘Romance de uma ausência de destino’ – talvez como título, necessariamente como subtítulo”; e, em seguida, delibera justamente sobre o subtítulo que daria a seu romance: “O que quero dizer com destino? Enfim, a possibilidade de tragédia. Contrabalançada por uma determinação externa, uma estigmatização que prende nossa vida em uma situação imposta pelo totalitarismo, ou seja, em uma condição absurda: portanto, viver como realidade as determinações que nos são impostas e não as necessidades que decorrem de nossa – relativa – liberdade, isso é o que eu chamo de ser sem destino” (KERTÉSZ, 2010b, n. p.).

⁷⁶ ROYER, 2017, n. p.

⁷⁷ HEIDELBERGER-LEONARD, 2015, n. p.

se transforma novamente em um ser humano, muitas vezes é tentado por essa lembrança e não admite para si mesmo que se move nele uma saudade proibida de viver como naquele tempo. O ser humano nunca consegue ficar tão próximo de si, e também de Deus, como o muçulmano imediatamente antes da morte.⁷⁸

A “experiência interior” de que fala Kertész parece estar figurada num trecho de *Sem destino* em que o jovem Köves se mostra conformado com a percepção de que sua esperança no futuro se resumia, àquela altura, à perspectiva de uma morte indolor:

[...] já se curvavam sobre mim, uma mão apalpava alguma coisa em volta dos meus olhos antes de me depositar sobre o carregamento do carrinho que começaram a empurrar para algum lugar, sem que me importasse com o destino. Uma única coisa me preocupava, um pensamento, uma pergunta que só naquele instante me ocorreu. Talvez fosse culpa minha eu não saber, embora nunca tivesse sido muito precavido, não ter informações sobre os costumes, a ordem, a rotina, em suma, os hábitos de Buchenwald: se gás, como em Auschwitz, se com a ajuda de medicamentos, de que também tinha ouvido falar, talvez uma bala, ou quem sabe de outro modo, algum dos milhares de modos para que os meus conhecimentos não eram suficientes – eu não fazia ideia. Em todo caso, esperava que não doesse e, embora possa parecer estranho, o receio era verdadeiro e me preocupava tanto quanto outras esperanças, mais concretas, por assim dizer, que associamos ao futuro. E assim descobri que a vaidade é um sentimento que nos acompanha até o instante derradeiro, porque, na verdade, por mais que a incerteza incomodasse, não dirigi uma única pergunta, um pedido, uma palavra, nem sequer um olhar de relance para trás, para aquele, ou aqueles, que me empurravam.⁷⁹

O “impulso forte e duradouro” de que falava Levi em *Os afogados e os sobreviventes* parece também haver movido Kertész durante a escrita de seu livro: era preciso, de algum modo, finalmente *olhar* para os “muçulmanos”. Esse esforço significava, no seu caso, também um olhar sobre si mesmo.

1.4. *A terra natal*

A partir da pergunta “Até que ponto precisamos da nossa terra natal?”, que dá título a um dos ensaios da coletânea *Além do crime e castigo*, Améry propõe uma reflexão sobre os

⁷⁸ “[...] Muselmann leidet nicht. Der Muselmann macht ein wunderbares inneres Erlebnis durch, nur weiß er es nicht. Wenn er sich eines Tages erholt und wieder in einen Menschen zurückverwandelt, wird er oftmals von dieser Erinnerung in Versuchung gebracht und gesteht sich nicht ein, dass sich in ihm eine verbotene Sehnsucht regt, so wie damals zu leben. Der Mensch kann nie so nahe bei sich selbst und bei Gott sein wie der Muselmann unmittelbar vor dem Tod” (KERTÉSZ, 2022, n. p., tradução de Georg Otte).

⁷⁹ KERTÉSZ, 2003, p. 127-128.

significados da terra natal [*Heimat*,⁸⁰ no original alemão] para os exilados do Terceiro Reich. Apesar da aparente abrangência do título, o autor explica que se deterá sobre a condição específica de certos exilados: pessoas que não só quiseram deixar seus países a qualquer custo, mas que tiveram que partir porque não havia alternativa;⁸¹ indivíduos que perderam não só suas casas, negócios, patrimônios e postos de trabalho, como no caso dos alemães expulsos da Europa oriental no fim da Segunda Guerra, mas que também perderam *pessoas*: companheiros de escola, vizinhos e professores, os quais haviam se transformado em “[...] denunciante ou agressores. No melhor dos casos, observaram tranquilamente os acontecimentos”;⁸² também seria o caso de se deter, naquele ensaio, sobre a condição de indivíduos que perderam igualmente sua *língua*.⁸³ Améry, no entanto, não trataria do desterro voluntário de indivíduos que fugiram do Reich exclusivamente por suas convicções e que contavam com a possibilidade de, eventualmente, demonstrar arrependimento e retornar – “[...] coisa que muitos fizeram”,⁸⁴ segundo o autor.

Améry explica que sua saudade em relação à pátria [*Heimweh*, no original] consistia numa espécie de “autoalienação” [*Selbstentfremdung*, no original]; afinal, Améry percebia que o “[...] passado fora subitamente soterrado. Não sabíamos mais quem éramos”.⁸⁵ No exílio, considerava-se “[...] um homem que não podia mais falar ‘nós’ e só por hábito continuava a dizer ‘eu’, embora sem o sentimento de estar em plena posse de mim mesmo”;⁸⁶ o escritor percebia que já “[...] não era mais um ‘eu’, tampouco vivia em um ‘nós’. Não tinha nenhum passaporte, nenhum passado, nenhum dinheiro, nenhuma história”.⁸⁷ A partir dessas considerações de Améry, poderíamos pensar em um desdobramento decorrente da condição de “despertencimento” em relação à *Heimat*, à terra natal: o exilado do Terceiro Reich não se percebe apenas estranho em relação ao meio em que vivia anteriormente – a seu lugar de nascimento, a sua língua ou a seus conterrâneos próximos –, mas também sofre uma espécie de alheamento de si mesmo, condição que se expressa através do que Améry denominou, como

⁸⁰ Em alemão, o termo não designa apenas o território do qual determinado indivíduo é proveniente, mas porta também o sentido de familiaridade e pertencimento afetivo a um determinado local; designa portanto, poderíamos dizer em português, o território onde o indivíduo “se sente em casa” – algo não muito distante, portanto, do que chamaríamos de “terra natal”. Este seria, digamos, o sentido “positivo” do termo. Durante o nazismo, no entanto, o termo adquiriu um caráter pernicioso, na medida em que a *Heimat* passou a ser mobilizada no sentido de designar uma pátria que protegeria a raça ariana, território do qual estariam excluídos os judeus e as minorias étnicas perseguidas pelo regime.

⁸¹ AMÉRY, 2013, p. 80.

⁸² AMÉRY, 2013, p. 80.

⁸³ AMÉRY, 2013, p. 80.

⁸⁴ AMÉRY, 2013, p. 80-81.

⁸⁵ AMÉRY, 2013, p. 82.

⁸⁶ AMÉRY, 2013, p. 83.

⁸⁷ AMÉRY, 2013, p. 83.

vimos, de “autoalienação”, e se desdobra no sentimento de que o indivíduo já não pode mais considerar-se em “plena posse de si mesmo”.

No ensaio, Améry conta que antes da prisão, durante seu primeiro exílio na cidade de Antuérpia, na Bélgica, travara conhecimento com um judeu polonês, proveniente de uma família acostumada ao desterro e a deslocamentos constantes – ao contrário de sua própria família, habituada ao sedentarismo.⁸⁸ Améry afirma que, após alguma reflexão, havia chegado à constatação de que mesmo aquele “judeu errante” teria mais pátria que ele, uma vez que poderia levar consigo “[...] algo como uma pátria móvel, ou, pelo menos, sucedâneos da pátria”.⁸⁹ A religião, o dinheiro, o reconhecimento e a celebridade poderiam, segundo Améry, eventualmente servir como “substitutos”, ao menos temporários, para a terra natal de determinado indivíduo.⁹⁰ Entretanto, em seu caso, por não contar com nenhum desses recursos durante seus anos de exílio, Améry estava “inteiramente desabrigado”, ao contrário, por exemplo, do judeu polonês que conhecera, ou dos “[...] escritores famosos ou razoavelmente conhecidos de língua alemã que haviam se exilado [...] em Paris, Amsterdã, Zurique, Sanary-sur-mer e Nova Iorque”.⁹¹ Essas constatações levam Améry a uma primeira conclusão a respeito da pergunta do título: “[...] a terra natal é tanto mais necessária quanto menos tenhamos para carregar conosco”.⁹² A leitura do ensaio de Améry revela como seu autor relega a segundo plano aspectos sentimentais ou idealizados que se poderiam esperar de reflexões a respeito da perda da *Heimat*: Améry ressalta o caráter decisivo da condição material e da posição social do indivíduo quando se pretende tratar da condição de um exilado.

Num texto em que comenta alguns aspectos da saudade da pátria [*Heimweh*, no original] entre intelectuais exilados do Terceiro Reich, Jeanne Marie Gagnebin argumenta que Améry é capaz de nos lembrar que “[...] somente consegue tornar-se um *Weltbürger* (cidadão do mundo), ou mesmo um exilado “feliz”, aquele que conserva o conforto de uma pátria assegurada e que goza, portanto, do estatuto de cidadão dessa pátria, ainda que tenha sido banido”.⁹³ Améry, segundo Gagnebin, parece nos advertir, contra “[...] uma idealização da *Heimatlosigkeit* (estado de apátrida) e do exílio [...]”,⁹⁴ advertência especialmente importante quando tratamos da condição dos exilados contemporâneos – nigerianos, sudaneses, sírios ou curdos que se

⁸⁸ AMÉRY, 2013, p. 83.

⁸⁹ AMÉRY, 2013, p. 84.

⁹⁰ AMÉRY, 2013, p. 84-85.

⁹¹ AMÉRY, 2013, p. 85.

⁹² AMÉRY, 2013, p. 84.

⁹³ GAGNEBIN, 2016, n. p.

⁹⁴ GAGNEBIN, 2016, n. p.

refugiam na Europa, por exemplo. No entanto, é interessante notar que se, de um lado, Améry não idealiza o exílio e a perda da terra natal, de outro lado, o autor de “Até que ponto precisamos da nossa terra natal?” tampouco pretende idealizar a ideia mesma de *Heimat*. Ao contrário, como argumenta W. G. Sebald em *Unheimliche Heimat*, ao definir a terra natal “[...] como aquilo que, quanto mais se dispõe dela, menos ela faz falta”,⁹⁵ Améry indica que “[...] todas as manifestações positivas sobre esse tema são, quase de antemão, suspeitas, e que só no exílio, só via negação, se pode saber aquilo que a terra natal significa ou poderia ter significado para uma pessoa”.⁹⁶

Améry, como vimos, diferenciava sua situação daquela dos escritores de língua alemã, mais ou menos conhecidos, em situação de exílio. Estes, assim como os “anônimos”, viam-se obrigados a preocupar-se com questões urgentes, de ordem prática, como “[...] vistos de entrada e saída, vistos de residência, preços de aluguéis [...]”,⁹⁷ mas também encontravam disposição para tratar de outros assuntos: em suas conversas, segundo Améry, aludia-se, por exemplo, à

[...] crítica de um livro recentemente publicado, uma reunião na associação de escritores, um congresso internacional antifascista. Viviam na ilusão de que eram as vozes da ‘verdadeira Alemanha’, que deveriam falar alto em nome da pátria subjugada e amordaçada pelo nazismo.⁹⁸

Os anônimos, em contrapartida, categoria na qual Améry se incluía, não alimentavam tal ilusão, o que lhes garantia uma “[...] existência social mais ajustada à realidade”:⁹⁹ sabiam que “[...] eram homens perseguidos, e não curadores de um museu invisível da história intelectual alemã”,¹⁰⁰ assim, podiam compreender melhor “[...] que a pátria lhes havia sido subtraída. Como não possuíam nenhum sucedâneo móvel para ela, sentiam mais do que quaisquer outros a necessidade pungente de uma pátria natal”.¹⁰¹ Outra vez, Améry ressalta o aspecto “material” da perda da *Heimat*, promovendo, de certa forma, uma neutralização do conteúdo mítico e idealizado que a princípio poderia se esperar de deliberações dessa natureza, algo também muito distante do caráter apoteótico e politicamente pernicioso conferido ao termo a partir de sua apropriação pelo nazismo.

Ainda em seu ensaio “Até que ponto precisamos da nossa terra natal?”, Améry argumenta que somente perceberia todas as implicações da perda de sua terra natal quando, a

⁹⁵ SEBALD, 2016, n. p., tradução de Georg Otte.

⁹⁶ SEBALD, 2016, n. p., tradução de Georg Otte.

⁹⁷ AMÉRY, 2013, p. 85.

⁹⁸ AMÉRY, 2013, p. 85.

⁹⁹ AMÉRY, 2013, p. 85.

¹⁰⁰ AMÉRY, 2013, p. 85.

¹⁰¹ AMÉRY, 2013, p. 85-86.

partir de 1940, confrontou-se com a ocupação nazista na Bélgica.¹⁰² O escritor recorda um episódio, ocorrido em 1943, pouco antes de sua detenção, em que é surpreendido em um dos esconderijos da Resistência, juntamente com alguns de seus companheiros, por um oficial nazista. Naquela ocasião, o homem, trajado com o uniforme das SS,¹⁰³ por sorte não tinha pretensões de cumprir sua missão de “cão de caça”: o oficial aparentemente estava em seu horário de descanso, e apenas exigiu silêncio dos ocupantes do apartamento.¹⁰⁴ Além do grande pavor que sentiu, pois em um dos quartos estava guardado o material de propaganda daquela célula da Resistência, Améry relata seu desconcerto pelo fato de haver identificado na fala do oficial nazista justamente o dialeto de sua terra natal:

Ele expressava seu protesto – e para mim isto foi o mais espantoso da cena – no dialeto da minha localidade. Fazia tempo que eu não ouvia essa entonação, e por isso me veio um desejo absurdo de lhe responder do mesmo jeito. Sentime em um estado emocional paradoxal, quase perverso, um misto de angústia paralisante e cordialidade familiar arrebatadora, pois o homem que naquele momento não pretendia dar cabo da minha vida, embora fosse essa a missão que ele cumpria alegremente – transportar o maior número de pessoas iguais a mim para os campos de extermínio –, subitamente me parecia um possível camarada. Será que não bastaria que eu lhe falasse em nossa língua comum para que fôssemos tomar um vinho e comemorar o nosso encontro, numa reconciliação de conterrâneos?¹⁰⁵

Améry, por medo e por racionalidade, logo abandona a ideia da “atitude absurda”, mas relata haver compreendido, naquele instante, “[...] verdadeiramente e para sempre que a terra natal era a terra inimiga: o bom camarada fora enviado para me varrer deste mundo”.¹⁰⁶ A “atitude absurda” a que se refere Améry revela a condição ainda dúbia de (des)pertencimento do escritor em relação a sua terra natal – condição que perdurou, apesar de todas as dificuldades e sofrimentos já padecidos até então, até aquele momento decisivo; foi preciso que Améry se confrontasse com o “absurdo” daquela situação para finalmente se desvencilhar daquela terra natal que o perseguia e pretendia “varrê-lo deste mundo”.

Mesmo depois do fim da guerra, Améry continuou a viver, de fato e de direito, como um apátrida: como afirma sua biógrafa, Irene Heidelberger-Leonard, tornara-se para Améry [...] infinitamente cansativo e demorado fazer com que as autoridades simplesmente assegurassem

¹⁰² AMÉRY, 2013, p. 90.

¹⁰³ Abreviatura de *Schutzstaffel*, literalmente “esquadrão de proteção”, foi uma organização paramilitar nazista. A SS, criada em 1925, era a maior responsável pela repressão a opositores do regime e pela perseguição e extermínio de grupos minoritários. O cumprimento das leis raciais nazistas era uma das funções da SS, bem como a gestão dos campos de concentração e extermínio.

¹⁰⁴ AMÉRY, 2013, p. 90.

¹⁰⁵ AMÉRY, 2013, p. 90-91.

¹⁰⁶ AMÉRY, 2013, p. 91.

que ele ainda existia”.¹⁰⁷ No momento de sua libertação de Bergen-Belsen, seu único documento de identidade era uma *registration card* que atestava que havia sido libertado daquele campo no dia 26 de abril de 1945.¹⁰⁸ De volta à Bélgica, Améry conseguiria comprovar sua atuação na Resistência por meio da intervenção do secretário geral da Frente Austríaca de Libertação, o que lhe garantiu um documento de identidade provisório belga, que atestava seu status de “prisioneiro político repatriado”, e possibilitava que residisse no país.¹⁰⁹ No entanto, somente em dezembro de 1949 lhe seria concedida pelo governo belga a *Carte de prisonnier politique* definitiva.¹¹⁰ O escritor se viu obrigado a comprovar também o tempo de internação nos campos de concentração nazistas – “647 dias”, segundo anotação em um de seus documentos de identificação temporários – para que tivesse direito a receber ajudas de custo do governo belga para alimentação e vestuário;¹¹¹ ademais, durante o ano de 1946, para que pudesse viajar à “terra natal”, precisou requerer uma autorização do *Bureau de Permit Militaires* da Bélgica.¹¹²

O pseudônimo Jean Améry foi adotado pelo escritor, nascido Hans Mayer, a partir de 1955, ano em que seu primeiro livro, a coletânea de artigos jornalísticos *Karrieren und Köpfe*, foi publicado. Segundo Heidelberger-Leonard, Améry havia encontrado, com a adoção de seu *nom de plume*, uma espécie de “lugar interior”, algo que “[...] se manifesta até mesmo topograficamente em seu anagrama francês”.¹¹³ “Améry”, no entanto, não foi escolhido somente como pseudônimo, com o qual assinou todos seus livros publicados desde 1955: em 1966, ano da publicação de *Além do crime e castigo*, seu livro mais conhecido, Hans Mayer registraria oficialmente, em cartório, sua nova identidade.¹¹⁴

1.5. Ressentimentos

¹⁰⁷ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 130.

¹⁰⁸ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 130.

¹⁰⁹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 130.

¹¹⁰ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 130.

¹¹¹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 131.

¹¹² HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 131.

¹¹³ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 137.

¹¹⁴ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 137.

Em seu ensaio “Ressentimentos”, também contido em *Além do crime e castigo*, Jean Améry reivindica – em oposição ao “*páthos* de perdão e reconciliação”¹¹⁵ que percebia como recorrente entre alguns dos sobreviventes da *Shoah* –, o “ressentimento” como posicionamento moral válido diante dos crimes nazistas. Em seu texto, Améry se opõe não somente à opinião pública, mas também à tradição filosófica e à psicologia, que tendem a desqualificar esse sentimento, respectivamente, como déficit moral e como distúrbio patológico: “Minha contribuição consiste em analisar o ressentimento a que se chega pela introspecção. Minha tarefa é justificar um estado de alma condenado igualmente por moralistas e psicólogos. Os primeiros o consideram uma mácula; os últimos, uma espécie de doença”.¹¹⁶ Améry, de certa forma, reconhece a precisão dessas considerações, e diz assumir a “mácula social” e a “doença” como parte de sua personalidade; o autor, afinal, não pretende, com seu ensaio, refutar o “diagnóstico” do ressentimento, mas *justificá-lo*.¹¹⁷ Assim, para fins de argumentação, precisa delimitar seu “[...] ressentimento a partir de duas perspectivas: contra Nietzsche, que condenou o ressentimento do ponto de vista moral, e contra a moderna psicologia, que só é capaz de concebê-lo como um conflito perturbador”.¹¹⁸

Para Améry, não era aceitável a exortação para que as vítimas interiorizassem seus sofrimentos e os assumissem numa espécie de “ascese emocional”, algo que funcionaria como contrapartida para a aceitação da culpa por parte dos carrascos.¹¹⁹ Essa ideia era, para Améry, moralmente inconcebível; não há, para o autor, paralelismo possível entre o destino da vítima e a ação do carrasco:

Não posso aceitar um paralelismo entre o meu caminho e o do indivíduo que me golpeava com o látigo. Não quero ser cúmplice dos meus torturadores. As montanhas de cadáveres que nos separam não podem ser aplainadas por meio de um processo de interiorização. Ao contrário, exigem uma atualização, para dizermos as coisas de forma bem clara: é no campo de ação da práxis histórica que precisamos resolver o conflito não dirimido.¹²⁰

A prerrogativa para eventuais deliberações morais a respeito dos crimes nazistas, portanto, deveria ser atribuída às vítimas, e somente a elas; de forma alguma aos carrascos:

Os crimes do nazismo, também para seus executores, que sem exceção obedeciam ao sistema normativo do seu líder e do Reich, não tinham qualquer qualidade moral. O criminoso que não estabelece nexos entre sua ação e sua

¹¹⁵ AMÉRY, 2013, p. 111.

¹¹⁶ AMÉRY, 2013, p. 109.

¹¹⁷ AMÉRY, 2013, p. 109.

¹¹⁸ AMÉRY, 2013, p. 115.

¹¹⁹ AMÉRY, 2013, p. 116.

¹²⁰ AMÉRY, 2013, p. 116.

consciência compreende essa ação apenas como objetivação da sua vontade, não como fenômeno moral. [...] Somente eu estava (e estou) de posse da verdade moral dos golpes que ainda hoje ressoam em meu crânio. Por isso sinto-me plenamente competente para julgar não só os malfeitores, mas também a sociedade que só leva em consideração sobreviver.¹²¹

Assim, segundo Améry, não basta que a sociedade, “[...] que só se preocupa com sua segurança”,¹²² reconheça que algo como o nazismo não deve se repetir; faz-se também necessária a afirmação do ressentimento, para que “[...] o crime se torne realidade moral para o criminoso, para que ele se veja implicado na verdade de seu ato”.¹²³ O ressentimento, portanto, serviria como antídoto para a sociedade que só “[...] olha para a frente”, e não “[...] dá a mínima importância para as vidas destruídas”,¹²⁴ ao mesmo tempo em que representaria, de certa forma, uma “oportunidade” para que os carrascos finalmente se confrontassem moralmente com seus crimes. No caso particular de Wajs, o oficial das SS que torturou Améry quando ele esteve preso no Forte Breendonk, na Bélgica, a experiência da “verdade moral” de seus crimes teria se dado, segundo o autor, quando o nazista se posicionou diante do pelotão de fuzilamento, como punição pelos assassinatos e torturas cometidos.¹²⁵ Naquele momento, houve a consumação do que Améry denomina “reversão moral do tempo”: “O indivíduo moral exige a suspensão do tempo – em particular, no caso que tratamos aqui –, mantendo o criminoso atado ao seu crime. Assim, consumada a reversão moral do tempo, ele poderá se relacionar com sua vítima como semelhante”.¹²⁶

Améry reivindica, também, uma função “histórica” para o ressentimento: se, por um lado, esse sentimento expressaria um “[...] desejo individual de reversibilidade de processos irreversíveis”, por outro, poderia igualmente desempenhar uma “tarefa objetiva” na medida em que “[...] o ressentimento perdurasse em um dos grupos e, graças a isso, despertasse no outro grupo uma desconfiança sobre si mesmo”.¹²⁷ Para Améry, a tarefa objetiva do ressentimento em relação à sociedade alemã do pós-guerra consistiria em que “[...] o povo alemão, espicaçado pelas esporas do nosso ressentimento, adquiriria consciência de que não deveria permitir que o tempo neutralizasse uma parte da sua história nacional”.¹²⁸ Ocorreria, assim, no âmbito coletivo, aquilo que Améry havia proposto para o círculo da experiência individual, quando

¹²¹ AMÉRY, 2013, p. 117.

¹²² AMÉRY, 2013, p. 117.

¹²³ AMÉRY, 2013, p. 117-118.

¹²⁴ AMÉRY, 2013, p. 117.

¹²⁵ AMÉRY, 2013, p. 118.

¹²⁶ AMÉRY, 2013, p. 120.

¹²⁷ AMÉRY, 2013, p. 126-127.

¹²⁸ AMÉRY, 2013, p. 127.

tratara da confrontação do carrasco com a “verdade moral” de seu crime: “[...] dois grupos humanos, opressores e oprimidos, se reuniriam no ponto de encontro do desejo de reverter o tempo, de moralizar a história”.¹²⁹ Desse modo, de acordo com Améry, “[...] a revolução seria retomada, Hitler seria deposto”, e somente então o ressentimento tornar-se-ia subjetivamente apaziguado e objetivamente supérfluo.¹³⁰

Tanto o desejo individual de reversão do passado quanto o papel histórico do ressentimento são vistos pelo próprio Améry como pretensões “absurdas”, mas, ainda assim, autênticas;¹³¹ afinal, segundo o autor, é “[...] direito e privilégio do ser humanos negar aquiescência aos acontecimentos naturais e, por isso, também ao decurso do tempo biológico”.¹³² Para Améry, “[...] a capacidade de resistência moral inclui o protesto, a rebelião contra o real”.¹³³ Ainda que a lógica da reconciliação e do esquecimento possa prevalecer, o escritor pretende afirmar, até o fim, seu ressentimento, “[...] fonte afetiva de toda moral autêntica, que foi sempre a moral dos vencidos”.¹³⁴

Améry, como vimos, revela a necessidade de se questionar a condenação prévia – seja aquela de natureza filosófica ou psicológica – do ressentimento; afinal, como o autor pretendeu demonstrar, não se trata simplesmente de uma “mácula” ou de uma “doença” que prenderia o indivíduo irremediavelmente ao passado. Em sua obra, o ressentimento está em uma relação de permanente tensão com o passado, mas também com o presente, em relação ao qual o indivíduo ressentido revela sua sensação de “despertencimento”. Se, de um lado, a prevalência do ressentimento defendido por Améry obriga a vítima a atar-se a um passado não dirimido, de outro, possibilita o questionamento do presente enquanto expressão latente daquele mesmo passado, e desse modo permite que um horizonte de transformações seja imaginado. Por isso, em seu ensaio, Améry reitera a esperança de que seu ressentimento se tornasse um dia “supérfluo” e “apaziguado”. Isto, porém, só seria possível caso as exigências de seus sentimentos fossem cumpridas:

O autor destas linhas não é alemão e não lhe cabe dar conselhos a esse povo. No melhor dos casos, ele pode imaginar vagamente uma comunidade nacional que rechaçasse inteiramente tudo que ela perpetrou nos dias da sua mais profunda degradação, mesmo aquilo que pareceria tão inofensivo, como rodovias. Persistindo em seu sistema de referências exclusivamente literário, Thomas Mann expressou essa ideia em uma carta: ‘Talvez seja uma

¹²⁹ AMÉRY, 2013, p. 128.

¹³⁰ AMÉRY, 2013, p. 128-129.

¹³¹ AMÉRY, 2013, p. 126.

¹³² AMÉRY, 2013, p. 120.

¹³³ AMÉRY, 2013, p. 120.

¹³⁴ AMÉRY, 2013, p. 132.

superstição’, escreveu a Walter von Molo, ‘mas, aos meus olhos, todos os livros que foram impressos na Alemanha entre 1933 e 1945 não tem nenhum valor e não mereceriam que os tomássemos em mãos. Um odor de sangue e ignomínia deles se desprende: seria melhor que todos fossem atirados no lixo como papel usado.’ Se o povo alemão atirasse no lixo não só os livros, mas tudo o que foi feito durante esses doze anos, este seria um ato de negação da negação, um ato assaz positivo e salvador. Somente assim seria possível apaziguar subjetivamente o ressentimento e torná-lo objetivamente supérfluo.¹³⁵

Até lá, ainda que suas proposições fossem consideradas “absurdas” ou “delirantes”, Améry não pretendia abrir mão de seu ressentimento.

A defesa do ressentimento por Améry leva-nos a pensar, no limite, em situações nas quais as possibilidades de ação estejam de tal modo interditas que esse sentimento termine por tornar-se o *último recurso* da vítima diante da possibilidade de elaboração do passado pela sociedade e de afirmação da justiça em relação às vítimas. Poderíamos imaginar tal interdição tanto como resultado de determinada condição política vigente na sociedade quanto como consequência de mero transcorrer do tempo – os carrascos, afinal, eventualmente morrem sem qualquer julgamento, ou mesmo condenação moral. No contexto do Terceiro Reich, poderíamos pensar, por exemplo, no caso de oficiais nazistas que não apenas não tenham sido punidos pelos crimes cometidos durante o regime, mas que tenham, de algum modo, sido reintegrados em posições sociais de destaque na Alemanha do pós-guerra, ou que tenham passado a gozar de aposentadorias ou pensões vitalícias pagas pelo Estado. Como afirma Primo Levi, num artigo publicado no jornal italiano *La Stampa* em dezembro de 1978, por ocasião da morte de Jean Améry, é algo insuportável

[...] imaginar que, enquanto a tortura a que Améry foi submetido pesou sobre ele até a morte, aliás, foi para ele uma morte interminável, seus torturadores, com toda probabilidade, estão instalados em algum cargo ou gozando de uma aposentadoria; e, se fossem interrogados (mas quem os interroga?), responderiam, como de costume e sem peso na consciência, que só cumpriram ordens.¹³⁶

A ideia do ressentimento enquanto último recurso diante da injustiça poderia igualmente ser pensada a partir de outros contextos políticos, como o do Brasil pós-ditadura militar, por exemplo, um país onde, como se sabe, não houve punições aos perpetradores das violações de direitos humanos ocorridas durante a ditadura militar vigente entre 1964 e 1985 – punições, aliás, interditas pela interpretação da *Lei de Anistia* ora em voga, referendada pela mais alta

¹³⁵ AMÉRY, 2013, p. 128-129.

¹³⁶ LEVI, 2016, p. 85.

corde jurídica do país; onde, ademais, torturadores e assassinos daquele período são impunemente exaltados no Congresso Nacional e admirados por membros do parlamento e do governo; e onde os mesmos criminosos continuam a gozar de suas aposentadorias, e eventualmente acabam por morrer de velhice na condição de “cidadãos de bem”, como indivíduos percebidos como exemplares por certa parcela da sociedade.

Num contexto político dessa natureza, em que as possibilidades de justiça parecem definitivamente interditas pelas instituições do Estado – o mesmo que, diga-se de passagem, continuou ininterruptamente a assassinar e a torturar durante todo o chamado “período democrático” –, não seria descabido considerar a legitimidade da afirmação, por parte dos sobreviventes e de familiares de vítimas, de uma posição análoga àquela reivindicada por Améry: da mesma maneira, tal posicionamento seria não apenas psicologicamente ou moralmente aceitável, mas politicamente necessário. A reivindicação do ressentimento em tal contexto poderia, portanto, atuar não apenas como expressão legítima de certa condição subjetiva dos sobreviventes e de familiares de vítimas, mas também como instrumento para o tensionamento das condições políticas que interdita tanto a possibilidade da devida elaboração do passado pela sociedade quanto a efetivação da justiça em relação às vítimas da ditadura militar.

1.6. *O ressentido*

A partir do contexto contemporâneo, seria interessante pensar a respeito de certo uso do termo “ressentimento”: sua crítica enquanto afeto ligado à afirmação de posições políticas conservadoras. De acordo com essa perspectiva, geralmente articulada por meio de abordagens teóricas de orientação psicanalítica, o “ressentimento” seria o principal afeto ligado à ascensão de movimentos e partidos de extrema-direita ocorrida nas últimas décadas em várias partes do mundo. Apoiadores de políticos de extrema direita, por exemplo, seriam, do ponto de vista psicológico, sujeitos ressentidos; ou seja, seriam pessoas apegadas ao passado, incapazes de lidar com certos “avanços democráticos” e, portanto, conduzidas a posições políticas refratárias às perspectivas “progressistas”. Sendo assim, de acordo com esse “diagnóstico”, tais indivíduos naturalmente elegeriam como bodes expiatórios para seus sentimentos regressivos tudo e todos

que delirantemente percebessem como “culpados”: ideias, indivíduos, políticos, movimentos e partidos de orientação progressista – enfim, “a esquerda”, “os comunistas”, etc.

O diagnóstico em questão parece de fato acertado quando tem por objetivo tratar dos afetos de determinados indivíduos do sexo masculino, principalmente, que eventualmente veem seus privilégios de classe e posições de poder ameaçados por certos “avanços” promovidos nas democracias liberais. Nesse sentido, num artigo recente, Norbert Trenkle argumenta que o ressentimento da direita e da extrema-direita “[...] surge de uma afronta identitária causada pela perda real ou aparente de uma posição de poder na sociedade”,¹³⁷ uma vez que

[...] na sociedade burguesa, a perda de poder toca o núcleo identitário da condição de sujeito masculino, que é definido principalmente pela autoafirmação na concorrência generalizada e é assegurado pela construção de uma feminilidade subordinada, que deveria representar exatamente o oposto dessa forma de subjetivação. Homens no mundo todo reagem com extrema agressividade ao abalo dessa ordem binária e hierárquica de gênero pelos movimentos feministas e pelas mudanças econômicas estruturais nas últimas décadas. O que está em jogo é o próprio núcleo de seu senso de identidade, que é defendido de modo agressivo, como evidencia o aumento assustador da violência sexual em nível mundial.¹³⁸

Theodor W. Adorno, numa conferência de 1967, procurava tratar do fenômeno da ascensão do radicalismo de direita na Europa em termos mais ou menos correspondentes – ainda que aborde o tema a partir de uma perspectiva sociológica mais ampla, e não se utilize especificamente da ideia de “ressentimento”. Assim, segundo o filósofo,

[...] os pressupostos dos movimentos fascistas, apesar de seu colapso, ainda perduram socialmente, mesmo se não perduram de forma imediatamente política. Em primeiro lugar, penso na tendência ainda dominante de concentração do capital, que se pode eliminar do mundo pelas mais diversas artes da estatística, mas de cuja existência não se pode, seriamente, duvidar. Além disso, essa tendência de concentração ainda significa a possibilidade da desclassificação permanente de camadas que eram completamente burguesas de acordo com sua consciência de classe subjetiva e que querem fixar seus privilégios e seu *status* social, e possivelmente fortalecê-los. Esses grupos continuam a tender a um ódio ao socialismo ou àquilo que eles chamam de socialismo, isto é, transferem a culpa de sua própria desclassificação potencial não ao aparato que a causa, mas àqueles que se opuseram criticamente ao sistema no qual outrora eles possuíam *status*, ao menos segundo concepções

¹³⁷ TRENKLE, 2022.

¹³⁸ “[...] der Machtverlust berührt den identitären Kern des männlichen Subjektstatus in der bürgerlichen Gesellschaft, der sich primär über die Selbstbehauptung in der allseitigen Konkurrenz definiert und durch die Konstruktion einer untergeordneten Weiblichkeit abgesichert wird, die das genaue Gegenbild dieser Form der Subjektivierung repräsentieren soll. Auf die Erschütterung dieser binären und hierarchischen Geschlechterordnung durch die feministischen Bewegungen und den ökonomischen Strukturwandel in den letzten Jahrzehnten reagieren Männer auf der ganzen Welt mit höchster Aggressivität. Es geht hier um den innersten Kern ihres Selbstgefühls, der erbittert verteidigt wird, wie sich überdeutlich an der erschreckenden Zunahme sexualisierter Gewalt auf der ganzen Welt ablesen lässt” (TRENKLE, 2022, tradução de Marcos Barreira).

tradicionais. Se eles ainda fazem isso hoje, ou se sua prática ainda é essa, isso é uma outra questão.¹³⁹

Apesar de sua eventual pertinência, é preciso notar que a condenação do “ressentido” pode se tornar problemática na medida em que ignore certos aspectos objetivos da realidade – como, por exemplo, “a concorrência generalizada” de que trata Trenkle em seu artigo, ou “a tendência ainda dominante de concentração do capital” de que fala Adorno em sua conferência. Assim, o poder explicativo da abordagem se enfraquece caso procure explicar a adesão de indivíduos a posições políticas conservadoras a partir de uma perspectiva eminentemente moral e psicológica, em que se ignorem as causas objetivas do fenômeno. Afinal, antes de se configurar como resultado de certa condição psíquica ou de escolha moral, determinado posicionamento político tende a ser orientado por interesses de classe definidos – ou, ao contrário, por injunções ideológicas e condições de natureza material que impossibilitam que grupos de indivíduos se organizem em torno do de seus reais interesses de classe. Nesse sentido, como alerta o próprio Adorno, num ensaio de 1954, quanto “[...] mais nos aprofundamos na gênese psicológica do caráter autoritário, tanto menos nos contentamos em explicá-lo de forma exclusivamente psicológica, e tanto mais nos damos conta de que seus enrijecimentos psicológicos são um meio de adaptação a uma sociedade enrijecida”.¹⁴⁰

Esse tipo de condenação do “ressentimento” tende igualmente a ser problemática caso atue como mecanismo compensatório, de autoafirmação e legitimação de uma posição moralizante e “iluminista” por parte da esquerda, estabelecendo assim uma cisão entre “nós”, indivíduos civilizados, moralmente razoáveis e psicologicamente saudáveis, e “eles”, os “ressentidos”, indivíduos narcisistas incapazes do exercício da convivência democrática e refratários aos supostamente “evidentes” benefícios da democracia. Desse modo, corre-se o risco de se dar mais ênfase a uma crítica moralizante do caráter reativo da posição do indivíduo em relação ao que seriam os chamados “avanços democráticos” do que propriamente à compreensão das determinações políticas e sociais que de fato orientam e mobilizam certo posicionamento reacionário, em detrimento do que seria uma posição política mais desejável segundo uma perspectiva “progressista”.

Uma condenação moral irrefletida ou um diagnóstico psicológico apressado acerca de certos indivíduos – lembremo-nos da condenação unânime do ressentimento por parte de “moralistas e psicólogos” a que Améry se referia em seu ensaio¹⁴¹ – tende igualmente a

¹³⁹ ADORNO, 2020, p. 45-46.

¹⁴⁰ ADORNO, 2015, p. 198.

¹⁴¹ AMÉRY, 2013, p. 109.

promover e legitimizar um processo de desimplicação da esquerda em relação à possibilidade de mobilização de certos afetos políticos presentes na sociedade – entre eles aqueles identificados como “ressentimentos” –, em benefício próprio. Ora, o “ressentimento”, como bem demonstram as proposições de Améry sobre o tema, deve ser politicamente matizado. Há de se perguntar, por exemplo, em que medida os sentimentos de ódio, revolta e vingança externalizados pelo “ressentido” – especialmente por indivíduos pertencentes à classe trabalhadora ou às camadas mais pobres da população –, poderiam ser mobilizados não pela extrema-direita, como se tem visto, mas pela própria esquerda (espera-se, naturalmente, que em sentido contrário). Ademais, para fins de reflexão e autocrítica do chamado “campo progressista”, não seria de todo absurdo se pensar em que medida o surgimento do “ressentimento” entre certa parcela da população não seria um fenômeno de algum modo esperado diante de certos, digamos, “equivocos” da própria esquerda.

1.7. *Condenados da terra*

Há um ensaio de Améry intitulado “Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der *Violenz*”, publicado na Alemanha em 1971, em que o autor trata de alguns aspectos da obra de Frantz Fanon. A partir da análise do tema da violência [no título do artigo, *Violenz*, em oposição a *Gewalt*]¹⁴² na obra do pensador martinicano, Améry desenvolve nesse texto alguns posicionamentos de seus ensaios de *Além do crime e castigo*, especialmente daqueles que tratam do ressentimento e da tortura. Logo no início do ensaio, o escritor austríaco explicita a identificação que sentiu ao se deparar com os textos de Fanon: “A experiência vivida pelo negro descrita por Fanon correspondia de certa forma às experiências que eu mesmo tive como judeu internado em um campo de concentração”.¹⁴³ Assim como os escritos do próprio Améry, a obra do pensador martinicano – ainda que não tivesse sido elaborada por meio de uma abordagem psicológica em sentido estrito –, estava “[...] totalmente baseada na experiência vivida de um sujeito”,¹⁴⁴ como ressalta o escritor austríaco.

¹⁴² “Esta ‘violência’ fanoniana, o assunto de nossa investigação, há muito se internacionalizou sob seu nome latino [em alemão: *Violenz*] e não deve ser substituída por sua equivalente alemã imperfeita, *Gewalt*” (AMÉRY, 2006a, p. 181).

¹⁴³ AMÉRY, 2006a, p. 175.

¹⁴⁴ AMÉRY, 2006a, p. 176.

Améry confessa que até a ocasião de sua primeira leitura de Fanon – do artigo “L’expérience vécue du Noir”, publicado em 1951¹⁴⁵ – ainda considerava normal ouvir falar de colônias e de colonialismo, e que sequer se indignava diante de “[...] fotos de negros carregando cargas sob a vigilância de brancos portando capacetes coloniais”.¹⁴⁶ Apenas a partir da leitura do texto de Fanon, Améry se deu conta de que “[...] não há nada de ‘natural’ em ser o escravo colonizado do colonizador”.¹⁴⁷ Segundo o escritor austríaco, naquele texto o martinicano conseguiu demonstrar o caráter “insuportável” da condição de colonizado:

Ele era a criatura apavorada que literalmente quer pular fora de sua pele; o agressor encarcerado por uma sentença sem apelação; seu próprio corpo, sua inelutável e óbvia constituição física eram seu pecado; ele era um Caim carregando a marca do crime sem ter matado seu irmão. A cirurgia estética ou intelectual mostrava-se impotente diante desse estigma.¹⁴⁸

Para Améry, *Os condenados da terra*, obra de Fanon publicada em 1961, revelava a transformação da “antropologia social de origem existencialista”, presente em *Peles negras, máscaras brancas* (livro de 1952 que contém o artigo anteriormente referido por Améry), em “ação textual”, em “filosofia social radical” de inspiração “neo-marxista”. Esta se apresentava como “[...] plano de ataque contra o senhor colonial e não mais o ‘branco’”,¹⁴⁹ e se afirmava, segundo Améry, como “[...] uma das grandes doutrinas revolucionárias, igual em importância aos trabalhos teóricos de Régis Debray, Che Guevara e Mao Tsé-Toung”.¹⁵⁰ A violência para Fanon seria, de acordo com Améry, uma categoria existencial e histórica, e apresentaria um caráter “manifestamente messiânico-milenarista”.¹⁵¹ Améry ressalta também, enquanto trunfo da obra, a fidelidade de Fanon ao “evento concreto”: “[...] é o evento que lhe impõe a teoria”.¹⁵² Essas características do texto de Fanon destacadas pelo escritor austríaco parecem reverberar pressupostos que o próprio Améry buscava afirmar por meio de seu ensaísmo; percebem-se afinidades não só políticas, mas também, poderíamos dizer, epistemológicas entre os dois autores.

¹⁴⁵ O artigo “L’expérience vécue du Noir” foi publicado pela primeira vez na revista católica de esquerda *Esprit*, e mais tarde transformado num dos capítulos de *Pele negra, máscaras brancas*, livro de Fanon publicado em 1952.

¹⁴⁶ AMÉRY, 2006a, p. 176.

¹⁴⁷ AMÉRY, 2006a, p. 176.

¹⁴⁸ “Il était la créature terrifiée qui veut littéralement sauter hors de sa peau; le délinquant incarcéré par un jugement sans appel; son corps même, sa constitution physique inéluctable et évidente étaient son péché; il était un Caim portant la marque du crime sans avoir tué son frère. La chirurgie esthétique ou intellectuelle s’avérait impuissante face à ce stigmaté” (AMÉRY, 2006a, p. 178).

¹⁴⁹ AMÉRY, 2006a, p. 178.

¹⁵⁰ AMÉRY, 2006a, p. 180.

¹⁵¹ AMÉRY, 2006a, p. 181.

¹⁵² AMÉRY, 2006a, p. 181.

Em determinada passagem do texto, Améry passa a refletir sobre o caráter “redentor” da violência que transparece na obra de Fanon: para Améry, o martinicano falha ao não explicar o porquê da ocorrência da redenção. Segundo o escritor judeu, seria preciso tratar de um tema “tabu” para se chegar a uma resposta para a questão: “Liberdade e dignidade devem ser alcançadas por meio da violência para que haja liberdade e dignidade. Mais uma vez: por quê?;”¹⁵³ Améry acrescenta: “Não tenho medo de apresentar aqui o tabu da vingança, que Fanon evita”.¹⁵⁴ O autor empreende, a partir dessa constatação, uma distinção entre a “violência vingativa” e a “opressiva”, e parece equiparar o primeiro tipo à ideia de uma “violência revolucionária” e a certo tipo de “humanismo”: “A violência vingativa, ao contrário da violência opressora, cria uma igualdade negativa, uma igualdade do sofrimento. A violência repressiva é a negação da igualdade e, portanto, do homem. A violência revolucionária é altamente *humana*”.¹⁵⁵ Em seguida, Améry retoma a ideia de “reversão do tempo”, categoria que no ensaio sobre o ressentimento relacionara aos momentos que antecederam o fuzilamento¹⁵⁶ de um carrasco nazista:

Como mostrei em outra ocasião, a ordem do tempo – que do ponto de vista físico parece irreversível – é revertida, no domínio fenomenológico, pelo ato de violência. A violência sofrida se desintegra. O opressor, tendo sofrido a violência que o oprimido lhe inflige, torna-se seu irmão, compartilhando sua humanidade. Você não conhecia a sensação do aço frio do cano de uma arma contra sua pele quente? Bem, agora você a conhece. Você agora é como eu, a quem essa sensação foi imposta. No momento exato em que eu passei do papel de vítima da violência para o papel de autor, você se tornou meu semelhante, humano como eu.¹⁵⁷

Ainda que, em seguida, Améry procure distanciar-se – assim como fizera em “Ressentimentos” – da ideia de uma “vingança sanguinária”, baseada na *ius talionis*, o autor afirma a legitimidade da “violência revolucionária” – mesmo que esta possa conter “atos de vingança”.¹⁵⁸ Para

¹⁵³ AMÉRY, 2006a, p. 184.

¹⁵⁴ AMÉRY, 2006a, p. 184.

¹⁵⁵ AMÉRY, 2006a, p. 184.

¹⁵⁶ Em *Ressentimentos*, Améry relaciona a “reversão moral do tempo” ao momento em que Wajs, o carrasco nazista que o torturou no Forte Breendonk, é posicionado diante do pelotão de fuzilamento, instante em que se confronta com a “verdade moral de seus crimes” (AMÉRY, 2013, p. 118).

¹⁵⁷ “Comme je l’ai montré ailleurs, l’ordre du temps – qui du point de vue de la physique semble irréversible – est inversé, dans le domaine phénoménologique, par l’acte de violence. La violence endurée se désintègre. L’opresseur, ayant subi la violence que lui inflige l’opprimé, devient son frère, partageant son humanité. Tu ne connaissais pas la sensation de l’acier froid du canon d’un fusil contre ta peau chaude? Eh bien, maintenant tu la connais. Tu es maintenant comme moi, à qui cette sensation a été imposée. Au moment même où je suis passé du rôle de la victime de la violence au rôle d’auteur, tu es devenu mon semblable, humain comme moi” (AMÉRY, 2006a, p. 184).

¹⁵⁸ AMÉRY, 2006a, p. 185.

Améry, esse tipo de violência possui um “projeto humano”, uma vez que, ao contrário da vingança sanguinária, não se trata de um delírio, mas de se tentar “[...] curar feridas reais”.¹⁵⁹

A seguir, o escritor judeu defende que abandonemos a ideia de que as diferentes formas de violência necessariamente se equivalem: “Devemos renunciar, me parece (e isso aparece na vida e na obra de Fanon), qualquer noção de falsa simetria segundo a qual a violência é sempre igual à violência”.¹⁶⁰ Para ilustrar seu posicionamento, Améry faz referência a eventos históricos: a violência da Revolução Francesa, mesmo aquela do período do Terror, não deve ser equiparada à “violência repressiva” do Antigo Regime; assim como a violência do movimento negro nos Estados Unidos não deve ser vista como equivalente à dos policiais que oprimem manifestações; do mesmo modo, a violência da Frente de Libertação Nacional da Argélia não é idêntica à dos paraquedistas franceses; bem como a violência dos vietcongs na Guerra do Vietnã não é equiparável à dos *marines* estadunidenses.¹⁶¹

A “violência revolucionária” é vista como resistência legítima de um ser humano contra aquele que pretende negar sua humanidade, e enquanto a “violência repressiva” interditar a “realização de si do humano”, a “violência revolucionária” inauguraria “[...] um futuro que não é simplesmente temporal, um futuro histórico e humano”.¹⁶² Por último, a “violência revolucionária” – e, por extensão, a vingança que ela possa efetivar – promoveria, segundo Améry, um efeito de natureza “histórica”:

A violência repressiva [...] não “decompõe” somente os oprimidos: também “decompõe” os próprios perpetradores da violência. A violência revolucionária, por outro lado, transforma tanto o revolucionário de hoje quanto o opressor de ontem em seres humanos. É uma libertação a dois gumes – sem o que não teria valor histórico. Ela salva o próprio mestre da violência de seu desejo destrutivo de fazer seus semelhantes sofrerem.¹⁶³

A “violência revolucionária” teria, portanto, um caráter duplamente “redentor” – para o opressor e para o oprimido –, e cumpriria um papel histórico na medida que interrompesse a “violência repressiva” do período colonial e possibilitasse o surgimento de uma sociedade emancipada. Aqui, o argumento de Améry segue de perto aquele do ensaio “Ressentimentos”:

¹⁵⁹ AMÉRY, 2006a, p. 185.

¹⁶⁰ AMÉRY, 2006a, p. 185.

¹⁶¹ AMÉRY, 2006a, p. 185.

¹⁶² AMÉRY, 2006a, p. 185.

¹⁶³ “La violence répressive [...] ne ‘décomposait’ pas l’opprimé seul : elle ‘décomposait’ aussi les auteurs de la violence eux-mêmes. La violence révolutionnaire, par contre, transforme em êtres humains le révolutionnaire d’aujourd’hui ainsi que l’opresseur d’hier. C’est une libération à double tranchant – sans quoi ele serait sans valeur historique. Elle sauve le maître lui-même de la violence de son désir destructif de faire souffrir ses pareils” (AMÉRY, 2006a, p. 186).

poderíamos dizer que o ressentimento do autor de *Além do crime e castigo* é portador – assim como a violência de Fanon – de um sentido “messiânico-milenarista”, e seria igualmente capaz de promover uma “libertação a dois gumes”: a do carrasco e a da vítima. De um lado, o ressentimento libertaria os indivíduos a partir do momento em que possibilitasse a responsabilização dos criminosos nazistas; e, ao mesmo tempo, teria efeito no âmbito histórico, na medida em que prevalecesse enquanto sentimento legítimo, e fosse capaz de afetar a percepção da sociedade alemã em relação a seu passado nazista.

1.8. *Violências*

A afirmação de Améry sobre o caráter “redentor” da violência em Fanon remete a um texto de Walter Benjamin intitulado “Para a crítica da violência” [*Zur Kritik der Gewalt*, no original alemão]. Este ensaio, escrito em 1921, poderia ser lido como uma espécie de precursor da discussão sobre a legitimidade da violência do colonizado contra o opressor, tal como realizada por Fanon em sua obra. Para Benjamin, contra a “violência mítica”, a violência instauradora do Direito, seria preciso impor a “violência divina” – antítese da primeira, e correspondente à “violência revolucionária” de Améry –, a única violência capaz de destruir as leis instauradas pela violência originária:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta”.¹⁶⁴

Para Benjamin, o mandamento divino “Não matarás!” não deve ser entendido como “[...] medida de julgamento, e sim como diretriz de ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos, a responsabilidade de não levá-lo em conta”.¹⁶⁵ De acordo com o autor, essa compreensão da necessidade de deliberação acerca do mandamento é o que permitiria, por exemplo, a recusa pelo judaísmo da condenação do homicídio em caso de legítima defesa.¹⁶⁶ Benjamin afirma, portanto, o equívoco de se condenar “[...] toda e qualquer morte violenta de um homem por

¹⁶⁴ BENJAMIN, 2011, p. 150.

¹⁶⁵ BENJAMIN, 2011, p. 153.

¹⁶⁶ BENJAMIN, 2011, p. 153.

outro com base neste mandamento”.¹⁶⁷ Defensores de tal perspectiva estariam, segundo o filósofo, apoiados na tese da “sacralidade da vida”, o que levaria à proposição “falsa e vil” de que “[...] a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida”;¹⁶⁸ assim, estaria interdita, por exemplo, a possibilidade de “execução revolucionária dos opressores”.¹⁶⁹ Nesse texto, Benjamin argumenta contra a imposição de uma existência em si – ou da “mera vida” – aos homens e, em alinhamento com o que afirmaria Fanon – e, depois, Améry –, defende o direito dos oprimidos à resistência e à luta por uma “existência justa”.

De acordo com Améry, a argumentação a respeito do poder redentor da violência é muito bem defendida por Fanon em relação ao contexto colonial, mas restaria ainda avaliar em que medida, a partir do momento em que se pretenda falar “[...] de uma revolução possível – ou impossível”, sua teoria se aplicaria ao contexto “semi-colonial” – como o da América Latina, por exemplo, assim definido por Améry – ou àquele das nações industrializadas.¹⁷⁰ Para o escritor austríaco, as afirmações de Fanon sobre a luta revolucionária e sobre a “violência como redenção” são plenamente comprovadas quando se tem em mente a história objetiva das guerras da Argélia e do Vietnã, por exemplo.¹⁷¹ Améry, no entanto, percebe que as previsões de Fanon em relação à insurgência das “massas europeias” – as quais forneceria, de acordo com as expectativas do escritor martinicano, “ajuda decisiva” aos processos revolucionários anticoloniais – não encontram suporte na realidade histórica. Segundo avaliação de Améry sobre a esquerda europeia do pós-guerra, “[...] hoje, a Internacional como defesa dos direitos humanos nada mais é do que uma memória melancólica, uma canção que nos Estados Unidos poderia ser interpretada ao ritmo do jazz e que na esfera de influência da União Soviética nada mais é do que uma marcha fúnebre”.¹⁷²

Para Améry, Fanon também não foi capaz, apesar de sua “[...] análise brilhante do neocolonialismo e dos fracassos das elites nacionais do terceiro mundo”, de prever de que modo as revoluções outrora exitosas acabariam por refluir de maneira “[...] trágica ou mesmo patética”;¹⁷³ Fanon não poderia haver concebido, afinal, “[...] a que ponto o ser humano, que acabava de nascer pelo espírito da violência, estaria disposto a abdicar da dignidade recém-

¹⁶⁷ BENJAMIN, 2011, p. 152.

¹⁶⁸ BENJAMIN, 2011, p. 153-154.

¹⁶⁹ BENJAMIN, 2011, p. 153.

¹⁷⁰ AMÉRY, 2006a, p. 186.

¹⁷¹ AMÉRY, 2006a, p. 188.

¹⁷² AMÉRY, 2006a, p. 189.

¹⁷³ AMÉRY, 2006a, p. 189.

adquirida e submeter-se a uma ditadura”.¹⁷⁴ Améry termina seu texto em tom melancólico, mas ainda com certa esperança: a perversão em ditaduras do “sonho revolucionário” nos “países subdesenvolvidos e recentemente liberados”, como o autor percebe haver ocorrido na Argélia, por exemplo, talvez fosse um processo ainda reversível; Améry acreditava que àquela altura ainda não seria possível afirmar de forma definitiva que “[...] a violência revolucionária não alcançaria ao final a realização de seu projeto humano”.¹⁷⁵

No epílogo de seu *Lefeu oder Der Abbruch*, “romance-ensaio” publicado na Alemanha em 1974, Améry retoma criticamente seus escritos sobre a revolução e a violência, os quais, segundo o próprio autor, já há um bom tempo lhe pareciam “superficiais e insatisfatórios”.¹⁷⁶ Diante de acontecimentos ocorridos nos anos subsequentes, como o atentado terrorista contra a delegação de Israel na Olimpíada de Munique, em 1972, perpetrado pela organização palestina *Setembro Negro*, Améry afirma haver revisitado algumas posições “familiares e mesmo queridas do passado”, e chegado à conclusão, por exemplo, de que a questão da violência revolucionária não era um problema que “[...] se podia resolver simplesmente opondo-se a violência revolucionária à violência opressora do Estado capitalista”.¹⁷⁷ Améry afirma que durante a escrita de *Lefeu* acabou por se deparar com “contradições” que o levaram a uma “verdadeira fantasmagoria intelectual”, da qual não conseguira se desvencilhar na narrativa do romance: “Talvez tente no futuro me desfazer desses nós dramáticos”.¹⁷⁸ Ainda que não se oponha diretamente aos posicionamentos políticos de Fanon ou à luta anticolonial de um modo geral, Améry afirma que a “facticidade sangrenta” de certos “eventos desconcertantes” ocorridos durante a escrita de *Lefeu* havia invalidado “toda ordem conceitual”.¹⁷⁹ Assim, durante a escrita do livro, o escritor austríaco era levado a se perguntar se atos como o atentado nas Olimpíadas de Munique seriam ainda uma resposta violenta legítima, ou se simplesmente se tratavam de “[...] assassinatos repugnantes que comprometiam fatalmente toda a filosofia da violência[...]”.¹⁸⁰

Ainda que Améry não trate detidamente da questão da condição subjetiva do colonizado em seu ensaio sobre Fanon, é razoável imaginar que parte de sua identificação – pessoal e

¹⁷⁴ AMÉRY, 2006a, p. 189.

¹⁷⁵ AMÉRY, 2006a, p. 189.

¹⁷⁶ AMÉRY, 2003, p. 190.

¹⁷⁷ AMÉRY, 2003, p. 199.

¹⁷⁸ AMÉRY, 2003, p. 199.

¹⁷⁹ AMÉRY, 2003, p. 200.

¹⁸⁰ AMÉRY, 2003, p. 200.

intelectual¹⁸¹ – com a obra do autor martinicano esteja relacionada, em alguma medida, com as reflexões do autor de *Condenados da terra* a respeito de aspectos do que poderíamos denominar de condição de “despertencimento” do indivíduo colonizado. Para Fanon, a vítima do colonialismo sofre um processo de “despersonalização”, que resulta da progressiva destruição da autoctonia promovida pelo colonizador; fenômeno análogo àquele pelo qual passou Améry em seu exílio, tal como descrito no ensaio “Até que ponto precisamos da nossa terra natal?”, previamente discutido. O judeu austríaco, assim como o colonizado descrito por Fanon, sofreu as perdas traumáticas de sua identidade e de sua terra natal: ao final do processo, Améry, como citado anteriormente, dizia já não se considerar mais “[...] um ‘eu’, tampouco vivia em um ‘nós’”;¹⁸² como vimos, tinha compreendido, “[...] verdadeiramente e para sempre que a terra natal era a terra inimiga”.¹⁸³

Em sua carta de demissão do posto de médico psiquiatra do hospital de Blida, na Argélia, escrita em 1956, Fanon descreve uma condição que igualmente poderia ser atribuída àqueles judeus assimilados, como Améry, que diante da ofensiva nazista em seus países natais viram-se radicalmente “despersonalizados” e apartados de sua “autoctonia”: segundo argumenta Fanon na carta, citada por Alice Cherki em seu prefácio a uma edição francesa de *Condenados da terra*, sua atividade como médico psiquiatra havia se tornado impraticável, uma vez que lhe parecia impossível curar, “desalienar”, indivíduos condenados a viver “[...] em um país onde a ilegalidade, a desigualdade e o assassinato se configuram como princípios legislativos, onde o nativo, alienado permanente em seu próprio país, vive em estado de despersonalização”.¹⁸⁴ Sabe-se que a carta aberta enviada por Fanon a seu superior resultou não apenas em sua demissão do hospital psiquiátrico, mas também em sua expulsão da Argélia.¹⁸⁵

1.9. Criança não nascida

¹⁸¹ Ainda na introdução do ensaio, Améry afirma: “[...] além da identificação pessoal com o escritor que me cativara, eu estava igualmente fascinado pela sutileza intelectual de seu texto” (AMÉRY, 2006a, p. 189).

¹⁸² AMÉRY, 2013, p. 83.

¹⁸³ AMÉRY, 2013, p. 91.

¹⁸⁴ FANON, 1956 *apud* CHERKI, 2002, p. 7.

¹⁸⁵ CHERKI, 2002, p. 7.

O romance *Kadish por uma criança não nascida*,¹⁸⁶ de Kertész, publicado na Hungria em 1990, é constituído de um monólogo em que o narrador B. – escritor e tradutor, assim como Kertész –, movido, segundo ele mesmo informa, por uma “compulsão discursiva”, expõe a um interlocutor, um certo senhor Oblath, “doutor em filosofia”, as razões que o fizeram rejeitar a paternidade, ou seja, que o fizeram optar por não deixar descendentes neste mundo. O texto se constrói a partir do diálogo inicial, entre B. e o senhor Oblath, e se desdobra por meio de cortes narrativos que evocam reminiscências do passado, como as discussões em torno da proposta da ex-mulher do narrador, feita alguns anos antes, de que o casal tivesse um filho. O romance se constitui de poucos e longos parágrafos, nos quais cada um dos argumentos do narrador a respeito da paternidade se inicia invariavelmente com um “Não!”, e é seguido de reflexões sobre o tema.

Na entrada de 29 de abril de 2001 de seus diários, publicados em *Mentés másként*, Kertész trata do que julgava ser a motivação principal de *Kadish* e relembra o contexto pessoal em que seu romance foi escrito: “[...] fiquei desconcertado com a sinceridade do desejo de morte que está na raiz deste romance, seu *spiritus rector*. E me lembrei da atmosfera árida daqueles anos, obviamente estimulantes o suficiente para permitir a escrita de um romance como *Kadish*”.¹⁸⁷ A passagem a seguir, de *Kadish*, parece ilustrar o espírito de morte de que fala Kertész em seu diário:

Como eu poderia explicar à minha mulher que minha esferográfica é minha pá? Que escrevo somente porque tenho que escrever, e que tenho que escrever porque sou chamado pelo apito, dia após dia, a afundar mais a pá, a alisar mais gravemente o violino e tocar mais docemente a morte? Que não posso realizar minha autoliquidação, a única tarefa na Terra, se ao mesmo tempo, alimento em mim pensamentos ilusórios, pensamentos ilusórios de *resultado*, *literatura* ou até mesmo *sucesso*; como minha mulher, ou qualquer outra pessoa, poderia ter exigido de mim que eu *utilizasse* minha espetacular *autoliquidação*, e através dela realmente utilizo, como um ladrão mediante uma chave-mestra, para me insinuar em algo como um futuro literário ou outro futuro, do qual já sou excluído pelo meu nascimento, e do qual eu próprio me excluí, e que nesse futuro faço trabalhos fundamentados com as mesmas enxadadas com as quais tenho que cavar minha cova nas nuvens, nos ventos, no nada?¹⁸⁸

¹⁸⁶ *Kadish* é um hino de louvor a Deus recitado na liturgia judaica; é comumente utilizado para denominar especificamente as preces pronunciadas em rituais fúnebres ou em momentos de luto.

¹⁸⁷ KERTÉSZ, 2012, n. p.

¹⁸⁸ KERTÉSZ, 1995, p. 92-93. Nesta passagem do romance, como em várias outras, há referências textuais ao poema “Todesfuge” do poeta romeno Paul Celan (1920-1970), judeu também sobrevivente da *Shoah*. Sobre o “magnífico” poema de Celan, Kertész anota numa entrada de diário de maio de 1990, publicada em *Gályanapló*: “Ontem copieie à máquina “Todesfuge”. Enquanto eu datilografava, este texto magnífico me parecia cada vez mais magnífico: nem uma única palavra nele é traição, este poema escapa completamente a todas as convenções, ocorre como um evento puro porque não influenciável, contém de uma maneira profunda e ameaçadora a fatalidade que

No dia 15 de fevereiro de 2002, num período em que provavelmente estava às voltas com a escrita de seu último romance, *Liquidação* (publicado em 2003), Kertész parece ansiar pelo retorno do “estado de espírito” a partir do qual escrevera *Kadish*, como anota em *Mentés másként*: “Onde estão os grandes impulsos de escrita de *Kadish*, os dias e noites solitários, aquele estado de espírito parecido com a possessão?”.¹⁸⁹ Se, durante a escrita de *Kadish*, Kertész havia se movido por um sincero “desejo de morte”, o que lhe levava ao estado de “possessão” que lhe permitiu finalmente escrever o romance, no processo de criação de *Liquidação*, livro que pode ser visto como uma espécie de continuação de *Kadish*, o escritor se deparava com uma condição que de alguma forma parecia-lhe interditar a possibilidade da escrita, situação que o levava a se perguntar se isso não significaria que já estava “preparado para morrer”:

Onde está a concentração – ou mesmo a própria capacidade de me concentrar? Eu realmente desisti? Eu perdi... o quê, exatamente? Mas é a própria vida que me escapa! Quem está preparado para morrer não enfrenta mais problemas. Ele se cala. O problema é se preparar para a morte; a criação é o processo, mais precisamente a descrição desse processo. Estou preparado para morrer? Em segredo, sem eu mesmo saber?”.¹⁹⁰

O próprio *Kadish* parece haver sido concebido justamente como a “descrição do processo” de que fala Kertész, e é encerrado precisamente com a declaração do narrador de que finalmente se sentia “pronto para afundar”:

Sob meus pés ferve a sarjeta, como se a suja maré de minhas lembranças quisesse irromper de seu leitor para me levar em enxurrada. Bem, então está feito, estou pronto. Num último grande esforço, demonstrei minha vida amargurada, decrépita – a demonstrei para então me colocar a caminho, com a trouxa dessa vida nas mãos elevadas, e afundar nas negras águas de um rio escuro [...].¹⁹¹

Escrever, portanto, significava para Kertész “preparar-se” para a morte; por isso, na medida em que o escritor se sentia preparado para o fim, a possibilidade da “possessão”, da escrita “selvagem”, tal qual experimentara na criação de *Kadish*, parecia-lhe cada vez mais inacessível: “O romance foge de mim como um animal selvagem que esperou em vão que eu o alimentasse”,

se cumprirá com a precisão de um relógio, que golpeará com uma mão segura, trazendo o apaziguamento da morte” (KERTÉSZ, 2010b, n. p.).

¹⁸⁹ KERTÉSZ, 2012, n. p.

¹⁹⁰ “Où est la concentration – ou même rien que la possibilité de se concentrer? Aurais-je vraiment renoncé? J’ai perdu... quoi, au juste? Mais c’est la vie même qui s’enfuit! Celui qui est préparé à mourir n’affronte plus les problèmes. Il se tait. Le problème est de se préparer à la mort; la création en est le processus, plus précisément la description de ce processus. Me suis-je préparé à mourir? En secret, sans le savoir moi-même?” (KERTÉSZ, 2012, n. p.).

¹⁹¹ KERTÉSZ, 1995, p. 130-131.

como anota em seus diários de trabalho.¹⁹² Se, de um lado, a escrita de *Kadish* representou uma espécie de “cura” para Kertész, a finalização do texto resultou num estado de angústia para o escritor em relação às possibilidades de sua escrita a partir daquele momento: “Este livro foi um bálsamo eficaz para minhas feridas de escritor – embora eu sem dúvida não seja mais capaz de produzir uma obra assim”.¹⁹³

1.10. *Suicídio*

Ao contrário de Kertész, que como veremos optou por uma espécie de “autoaniquilação” literária através da morte de seus *alter ego*, sabe-se que Améry e Levi não se salvaram do suicídio. Améry suicidou-se aos 65 anos em Salzburgo, cidade de sua Áustria natal, a 17 de outubro de 1978, com o uso de uma overdose de medicamentos; Primo Levi morreu aos 67 anos, a 11 de abril de 1987, ao precipitar-se do vão central do edifício onde residia em Turim, sua cidade natal.¹⁹⁴ A respeito do suicídio dos dois autores, W. G. Sebald afirma o seguinte, em entrevista concedida em 1998:

Antes de escrever *Os emigrantes*, eu me preocupava, em meu trabalho acadêmico crítico, com o fenômeno do suicídio na velhice. Eu estava estudando Primo Levi e Jean Améry. Ambos sofriam do que é conhecido como síndrome do sobrevivente, ou seja, a suposta “sorte” de ser um sobrevivente muitas vezes significa apenas que se concede uma sobrevida. Levi e Améry se conheceram em Auschwitz. Améry escreveu que viver com isso no coração não é realmente estar vivo, e Levi tentou refutar essa percepção, mas acabou por dar o mesmo passo de acabar com sua própria vida anos depois.¹⁹⁵

Em “A vergonha”, um dos ensaios que compõem *Os afogados e os sobreviventes*, Levi trata de algo que poderíamos interpretar como um dos sintomas da “síndrome do sobrevivente” descrita por Sebald. Trata-se do “absurdo” sentimento de culpa que o escritor italiano percebia como

¹⁹² KERTÉSZ, 2012, n. p.

¹⁹³ KERTÉSZ, 2012, n. p.

¹⁹⁴ A hipótese amplamente aceita para a morte de Levi, referendada por seus biógrafos, é a do suicídio, embora especule-se que sua queda poderia ter sido acidental, ocasionada por um possível episódio de vertigem.

¹⁹⁵ “Before writing *The Emigrants* I had been concerned, in my academic critical work, with the phenomenon of suicide in old age. I’d been studying Primo Levi and Jean Améry, both of whom suffered from what is known as survivor’s syndrome, that is that the supposed ‘good luck’ of being a Survivor often means only that one is granted a respite. Levi and Améry knew each other in Auschwitz. Améry wrote that to live with that in your heart is not really to be alive, and Levi tried to refute this, but then did take the same step of ending his own life several years later” (KAFATOU, 1998, p. 33-34).

recorrente em muitos dos sobreviventes dos campos de concentração: “É um fato verificado e confirmado por numerosos depoimentos que muitos (e eu mesmo) tenham experimentado ‘vergonha’, isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento, e depois. Pode parecer absurdo, mas existe”.¹⁹⁶ Este é um dos poucos textos de sua obra em que Levi aborda de forma sistemática o tema do suicídio.

Segundo Levi, um dos motivos para o sentimento de culpa entre os sobreviventes era a percepção, após a libertação, de “[...] não ter feito nada, ou de não ter feito o suficiente, contra o sistema no qual fomos absorvidos”,¹⁹⁷ ainda que as possibilidades reais de resistência fossem, na maioria dos casos, nulas: “Quem passou pela prova sabe que existiam situações, coletivas e pessoais, nas quais uma resistência ativa era possível; e outras, muito mais frequentes, nas quais não o era”.¹⁹⁸ Mesmo que a punição para a rebelião nos campos nazistas fosse invariavelmente a condenação sumária à morte por fuzilamento ou enforcamento, era recorrente, segundo Levi, a ideia entre os sobreviventes de que algo poderia, ou deveria, ter sido feito: “[...] também você talvez pudesse, certamente devia”.¹⁹⁹ O autor atribui o sentimento de culpa também a situações em que um sobrevivente, ao haver recebido um pedido de ajuda de um companheiro em determinada situação de dificuldade, tenha se negado a ajudar: “[...] quase todos se sentem culpados de omissão de socorro”.²⁰⁰ Ao longo do texto, o autor reitera a percepção do caráter absurdo do sentimento de culpa, mas demonstra como a “vergonha” tendia a prevalecer, apesar de toda a racionalização, entre os sobreviventes – inclusive para ele mesmo, o que se revela pelo uso predominante da primeira pessoa do plural nesse ensaio.

O suicídio, como argumenta Levi, não era recorrente entre os prisioneiros *durante* a internação nos campos de concentração.²⁰¹ Como explicação para esse fenômeno, o autor considera três hipóteses não excludentes entre si, neste que é o trecho de sua obra em que Levi reflete mais detidamente sobre o tema:

Primeiro: o suicídio é próprio do homem e não do animal, isto é, trata-se de um ato meditado, uma escolha não instintiva, não natural; e no *Lager* havia poucas oportunidades de escolher, vivia-se justamente como os animais subjugados, que às vezes se deixavam morrer, mas não se matam. Segundo: “havia mais em que pensar”, como se diz comumente. O dia estava ocupado: tinha-se de pensar em satisfazer a fome, em evitar de algum modo o cansaço e o frio, em escapar dos golpes; justamente pela iminência constante da morte,

¹⁹⁶ LEVI, 1990, p. 41.

¹⁹⁷ LEVI, 1990, p. 43.

¹⁹⁸ LEVI, 1990, p. 43.

¹⁹⁹ LEVI, 1990, p. 43.

²⁰⁰ LEVI, 1990, p. 44.

²⁰¹ LEVI, 1990, p. 42.

faltava o tempo para concentrar-se na ideia da morte. [...] Terceiro: na maior parte dos casos, o suicídio nasce de um sentimento de culpa que nenhuma punição conseguiu atenuar; ora, a dureza do cativo era percebida como uma punição, e o sentimento de culpa (se há punição, uma culpa deve ter havido) estava relegado ao segundo plano, ressurgindo após a libertação: em outras palavras, não era preciso punir-se com o suicídio por uma culpa (verdadeira ou suposta) que já se expiava todos os dias.²⁰²

O sentimento de culpa e, logo, as deliberações a respeito do suicídio ficavam, portanto, na maioria dos casos, relegados a uma situação posterior à libertação. Nesse momento, segundo Levi, os sobreviventes podiam finalmente tomar distância da “condição de aviltamento” produzida pelo *Lager*: nos campos, “[...] como os animais, estávamos restritos ao momento presente”,²⁰³ a ruptura provocada pela libertação representava a quebra dessa lógica temporal infernal, e permitia um “recuo” a partir do qual era finalmente possível para o sobrevivente revisitar o que se lhe havia passado. Esta “abertura”, no entanto, significava um “momento crítico” que atirava o indivíduo numa “vaga de revisão e depressão”.²⁰⁴

No artigo de 1978 intitulado “Jean Améry, o filósofo suicida”, citado anteriormente, outro texto em que Levi se detém sobre o tema do suicídio, o autor argumenta que é difícil entender os motivos que levam alguém a cometer o ato, “[...] uma vez que, em geral, nem o próprio suicida tem consciência do porquê, ou então apresenta a si mesmo e aos outros as motivações voluntária ou involuntariamente alteradas”.²⁰⁵ No entanto, no caso de Améry, seu companheiro de infortúnio em Auschwitz, o suicídio seria um acontecimento “[...] bem compreensível e cheio de ensinamentos”.²⁰⁶ afinal, os textos de Améry, um “filósofo misantropo e solitário”, eram “[...] páginas que lemos com uma dor quase física, como testemunhos de um naufrágio adiado por décadas, até a conclusão estoica”;²⁰⁷ ademais, a tortura que o “filósofo suicida” sofrera ainda antes de sua internação em Auschwitz “[...] pesou para ele até a morte, aliás, foi para ele uma morte interminável”.²⁰⁸

²⁰² LEVI, 1990, p. 42-43.

²⁰³ LEVI, 1990, p. 42.

²⁰⁴ LEVI, 1990, p. 42.

²⁰⁵ LEVI, 2016a, p. 83.

²⁰⁶ LEVI, 2016a, p. 83.

²⁰⁷ LEVI, 2016a, p. 84.

²⁰⁸ LEVI, 2016a, p. 85.

1.11. *Liquidação*

Em *Gályanapló*, Kertész atribui sua “salvação” do suicídio – ao contrário do que acontecera com Tadeusz Borowski, Paul Celan, Jean Améry e Primo Levi, escritores citados nominalmente no texto²⁰⁹ –, à “sociedade”: “[...] essa sociedade que garantiu a continuação da minha vida como prisioneiro, excluindo assim qualquer possibilidade de erro”.²¹⁰ A sociedade em que passara a viver, a Hungria do pós-guerra, havia provado, “[...] sob a forma do que chamamos ‘stalinismo’, que não se poderia falar de liberdade, de libertação, de grande catarse, etc.”.²¹¹ Esta seria a razão pela qual Kertész avaliava não haver sido atingido pela “[...] onda de decepção que, em países livres, havia tocado os pés de homens de experiência de vida semelhante, e que – por mais rápido que eles se apressassem em escapar da maré – gradualmente lhes subira até o pescoço”.²¹² Exatamente este teria sido o destino de escritores como Borowski, Celan, Améry e Levi. Em *K. dosszié*, Kertész é questionado por seu “entrevistador” sobre suas declarações anteriores acerca do tema, justamente aquelas de *Gályanapló*: “[...] você se preocupa muito com o suicídio, como se o fato de sobreviventes como Borowski, Améry ou Primo Levi haverem cedido a essa tentação o incomodasse um pouco...”.²¹³ Segundo o interlocutor, algumas notas de Kertész soam como “justificativas”, como a seguinte afirmação, por exemplo: “Em alguns casos, não podemos aprovar o suicídio: é, por assim dizer, uma falta de respeito pelos infelizes”.²¹⁴ Kertész questiona o uso da palavra “tentação” por seu interlocutor, mas, em seguida, afirma em tom de ironia: “[...] continuar vivendo depois de Auschwitz é... um pouco vulgar. Digamos que isso demanda explicações”.²¹⁵

No trecho seguinte do diálogo, o entrevistador faz uma referência a Jean Améry, a quem Kertész havia dedicado um ensaio intitulado “O Holocausto como cultura”,²¹⁶ apresentado como conferência na Universidade de Viena em 1992. A réplica de Kertész revela, de sua parte, uma grande admiração pela vida e pelo “testemunho” de Améry: “Uma vida plena, um testemunho; ele sabia exatamente quando cruzar o limiar da apoteose... [...] ele deu à sua vida uma forma, para a qual eu não tinha forças”.²¹⁷ Em seguida, o entrevistador lhe pergunta se

²⁰⁹ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²¹⁰ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²¹¹ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²¹² KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²¹³ KERTÉSZ, 2008, n. p.

²¹⁴ KERTÉSZ, 2008, n. p.

²¹⁵ KERTÉSZ, 2008, n. p.

²¹⁶ Cf. KERTÉSZ, 2004a.

²¹⁷ KERTÉSZ, 2008, n. p.

Améry teria sido inspiração para o personagem B., o escritor suicida de seu romance *Liquidação*. Kertész não responde diretamente, mas afirma: “Eu guardo uma foto dele. Ele está sentado em um banco de passeio público, com os braços estendidos sobre o encosto. Ele sorri. Nunca na minha vida vi um sorriso parecido”.²¹⁸ O interlocutor revela também conhecer a fotografia, e comenta: “Além da amargura há algo de outro mundo, por assim dizer”.²¹⁹ Em seguida, Kertész responde à pergunta sobre a inspiração para seu personagem: “Para responder à sua pergunta: enquanto escrevia o romance, muitas vezes portava essa foto, às vezes eu olhava para ela por uma boa meia hora”.²²⁰ De acordo com Irene Heidelberger-Leonard, biógrafa dos dois escritores, Kertész redescobriu os ensaios de Améry enquanto escrevia *Liquidação*, romance que poderia “[...] ser lido como um diálogo com Jean Améry”.²²¹ O escritor B. seria, de acordo com a autora, um “parente eletivo” [*Wahlverwandten*] de Améry, enquanto este seria um “irmão de alma” [*Seelenbruder*] de Kertész.²²² Ainda segundo Heidelberger-Leonard, “Kertész celebra Jean Améry como revelação, como a voz mais autêntica quanto a Auschwitz, e o cita extensamente sobretudo quando se trata de sua autocompreensão como judeu.”²²³

Pode-se afirmar que se, de um lado, o personagem foi declaradamente inspirado pela imagem de Améry, de outro lado, o jogo narrativo do romance indica também uma identificação entre o escritor B. e o próprio Kertész: afinal, no momento de seu suicídio, o personagem está às voltas com a escrita de uma peça de teatro intitulada “Liquidação” – justamente o título do romance que a contém e cujo autor é, naturalmente, Kertész. O expediente literário em questão revela, portanto, dois movimentos: trata-se de uma homenagem de Kertész ao escritor e intelectual que tanto admirava e, ao mesmo tempo, de uma tentativa de reproduzir o ato definitivo de seu colega de profissão e companheiro de infortúnio: através do suicídio de B., Kertész procura também, de certa forma, realizar o feito que atribuíra a Améry, um dos “santos”²²⁴ do Holocausto: “cruzar o limiar da apoteose”. Como afirma Kertész em uma das

²¹⁸ KERTÉSZ, 2008, n. p.

²¹⁹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

²²⁰ KERTÉSZ, 2008, n. p.

²²¹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2015, n. p., tradução de Georg Otte.

²²² HEIDELBERGER-LEONARD, 2015, n. p., tradução de Georg Otte.

²²³ HEIDELBERGER-LEONARD, 2015, n. p., tradução de Georg Otte.

²²⁴ Na conferência sobre Améry, Kertész afirmou: “Estou diante das senhoras e dos senhores na mesma irrelevância, desconhecido e não reconhecido exatamente como na entrada da sinagoga de Viena. Falo para uma audiência que mal pode conhecer meu trabalho. Talvez também aqui eu devesse começar com algumas explicações o que tenho a dizer, provar minha competência, provar que estou à vontade para falar em público acerca da questão de uma existência marcada pelo Holocausto e sobre Jean Améry. Porém, a irrelevância não me importa nem um pouco. Ou melhor, é precisamente nessa irrelevância que espero apontar a possibilidade cada vez menor de expressão, o quadro da condição enovelada, transitória e mal conhecida em que o sobrevivente — como Améry — tem de existir, para que essa existência, por meio de um gesto trágico como o dele ou de outro modo, possa aparecer e se consolidar, um dia, como um destino. O Holocausto também tem seus santos, como toda subcultura;

notas de trabalho relativas ao romance *Liquidação*, publicadas em *A néző*, durante a escrita de *Kadish*,

[...] estava tão ciente de quão vergonhosa, errada e desesperada minha vida era que as últimas linhas, nas quais eu desejava a morte, saíram da minha alma com total franqueza. Agora que minha vida está em todos os sentidos, por assim dizer, justificada, trabalho meu protagonista morto, meu *alter ego* que se suicidou como uma sombra em meu lugar, e eu, seu autor, permaneço completamente livre, posso me levantar completamente acima de sua história, com a distância e a ironia que aos anti-heróis sobreviventes, esses fracos do século XX (ou XXI), se apresentam na forma – ou melhor, como substituição – de uma postura moral.²²⁵

O próprio Kertész percebia cada instante de sua vida como “[...] um problema colocado ao suicídio”,²²⁶ como afirma em uma entrada de diário de *Gályanapló*, datada de fevereiro de 1989, período em que escrevia seu romance *Kadish por uma criança não nascida*. Escrever, afinal, talvez fosse para Kertész uma maneira de adiar o suicídio, como se depreende da transcrição de uma frase de Emil Cioran em seu diário, em entrada do ano seguinte: “Uma frase de Cioran que comprovo com minha existência: ‘Um livro é um suicídio adiado’”.²²⁷ Escrever livros permitiu a Kertész não apenas “morrer” para continuar vivendo, mas também “renascer” para voltar a escrever: na primeira parte de *A végső kocsmá*, livro de 2014, último romance publicado por Kertész, e considerado por ele como a “coroação” de sua obra,²²⁸ o personagem B., que é o narrador de *Kadish por uma criança não nascida* e também o escritor suicida de *Liquidação*, reaparece – ou melhor, “renasce”. Já na segunda parte do romance, Kertész apresenta outro escritor, um segundo *alter ego*, Sonderberg. Segundo o próprio Kertész explica em uma das entradas de diário²²⁹ publicadas no volume de *A végső kocsmá*,

[...] o escritor de *A végső kocsmá* é a figura complementar de B., personagem de *Liquidação*. Ninguém nunca vai entender isso. É como se eu reparasse o

e, se as lembranças vivas dos acontecimentos subsistirem, não será por conta dos oradores oficiais, mas das vidas que os testemunharam” (KERTÉSZ, 2004a, p. 63).

²²⁵ “[...] era tan consciente de lo vergonzoso, de lo errado y de lo desesperado de mi vida que las últimas líneas, en las que deseaba la muerte, me salieron del alma con total franqueza. Ahora que mi vida está en todos los sentidos, por así decirlo, justificada, trabajo en mi protagonista muerto, en mi *alter ego* que cometió suicidio como una sombra en mi lugar, y yo, su autor, quedo completamente libre, puedo alzarme completamente libre por encima de su historia, con la distancia y la ironía que a los antihéroes sobrevivientes, a esos blandengues del siglo XX (o XXI), les ha quedado en forma – o más bien en sustitución – de una postura moral” (KERTÉSZ, 2021, n. p.)

²²⁶ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²²⁷ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²²⁸ KERTÉSZ, 2015, n. p.

²²⁹ A peça ficcional propriamente dita é intercalada com trechos de diários de trabalho, parcialmente publicados anteriormente em *Mentés másként*.

suicídio de B. – ainda que o reparasse por meio de um confronto impiedoso com a morte, pela descrição de um declínio, de uma decomposição.²³⁰

De acordo com Clara Royer, biógrafa que acompanhou a finalização de *A végső kocsmá* enquanto realizava uma série de entrevistas com Kertész para a escrita de sua biografia, *Imre Kertész: “L’histoire de mes morts”*, o escritor realizava, em sua obra, uma experiência de “metamorfose” por meio da figuração da vida e da morte de seus *alter ego*:

Enquanto me alimento de suas palavras, forma-se em mim a risível convicção de que ele não morrerá – já que sua escrita e sua vida se misturaram tão bem, como poderia o homem “Imre” morrer sem o escritor imortal “Kertész”? Esse combate com a escrita travada por mais de sessenta anos foi uma experiência de *metamorfose* para ele: a cada livro, uma morte e um renascimento, de outra forma”.²³¹

Assim, quando, em *A végső kocsmá*, o escritor B. entrega aos “arquivos de Berlim” seus manuscritos, cadernos, diários e notas – replicando a destinação que dera o próprio Kertész a seu arquivo pessoal, doado ao acervo da *Akademie der Künste*, em Berlim –, o escritor afirma, através de seu *alter ego*, sua “paixão pela liquidação”:

O que ele, rindo, chama de “o lastro de papel de sua vida” enche duas malas grandes. Estas são colocadas em um carro e depois levadas para os arquivos em Berlim. A operação durou menos de uma hora. Anteriormente, ele ouvira as condições que, para dizer a verdade, não lhe interessavam; ele simplesmente assinou tudo o que precisava ser assinado. Ele tentava apresentar sua decisão sob uma luz racional: por exemplo, ele explica longamente a Cynthia por que os manuscritos estarão “mais seguros” em um arquivo bem organizado do que se estivessem “em casa”. Na verdade, ele entende o significado de seu ato. Ele sabe que no fundo fechou – ou melhor, liquidou seu passado. Ele finalmente entende o que realmente o move: “A paixão pela liquidação, escreve ele, cuja causa é impenetrável”. Perguntam-lhe se quer que seus manuscritos dêem origem a uma exposição. Não, ele responde, ele não quer. Ele nunca mais quer ver os vestígios dos combates de sua vida, esses escritos de combate.²³²

²³⁰ “[...] l’écrivain de *L’Ultime Auberge* est la figure complémentaire de B. qui apparaît dans *Liquidation*. Personne ne le comprendra jamais. C’est comme si je réparais le suicide de B. – même si je le répare par une confrontation impitoyable avec la mort, par la description d’une déchéance, d’une décomposition” (KERTÉSZ, 2015, n. p.).

²³¹ “À mesure que je me nourris de ses mots se forme en moi la risible conviction qu’il ne mourra pas – puisque son écriture et sa vie se sont si bien fondues, comment l’homme “Imre” pourrait-il mourir sans l’immortel écrivain “Kertész”? Ce combat avec l’écriture mené plus de soixante ans a été une telle expérience de *métamorphose* pour lui: à chaque livre, une mort et la renaissance, sous une autre forme” (ROYER, 2017, n. p.).

²³² “Ce qu’il appelle en riant ‘le lest de papier de sa vie’ remplit deux grandes valises. Celles-ci sont descendues dans une voiture, puis acheminées aux archives de Berlin. L’opération a duré moins d’une heure. Au préalable, il a écouté les conditions qui, à vrai dire, ne l’intéressaient pas, puis il a signé tout ce qu’il fallait signer. Il essaie de présenter sa démarche sous un jour rationnel: par exemple, il explique longuement à Cynthia pourquoi les manuscrits seront “plus en sécurité” dans des archives bien organisées que s’ils ‘traînaient à la maison’. En réalité, il connaît la signification de son acte. Il sait qu’au fond, il a refermé – ou plutôt, liquidé son passé. Il comprend enfin ce qui le meut réellement: ‘La passion de la liquidation, écrit-il, dont la cause est impenetrable’. On lui

Voltando-nos a Améry, já vimos que em seu ensaio “Até que ponto precisamos da nossa terra natal?”, o escritor avaliava que o exílio e a percepção de ruptura definitiva com sua terra natal o haviam transformado num “[...] homem que não podia mais falar ‘nós’ e só por hábito continuava a dizer ‘eu’, embora sem o sentimento de estar em plena posse de mim mesmo”.²³³ Na conclusão de “A tortura”, ensaio contido no mesmo volume, Améry definira, como vimos, as consequências da tortura também como uma espécie de exílio, desta vez *do mundo*: “O poder do verdugo, sob o qual geme o torturado, não é outra coisa senão o triunfo ilimitado do sobrevivente sobre aquele que é expulso do mundo pelo sofrimento e a morte”.²³⁴ A solução para essa condição de duplo despertencimento – de si mesmo e do mundo – provocada pelas experiências do exílio e da tortura, parece ter sido finalmente encontrada por Améry num trecho de *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, seu ensaio sobre o suicídio, publicado na Alemanha em 1976. Nesse texto, Améry afirma que

[...] o suicida se dá a morte junto com o outro a quem desafia com sua mensagem. Assim, ele deixa o mundo afundar, o mundo que era ou não era sua “representação”, o mundo que ele possuía. Na consciência do suicida a contradição se desenvolve até a morte: ele pertence a si mesmo e por pertencer a si mesmo pertence ao mundo; *o mundo pertence a ele* e por isso ele pertence a si mesmo.²³⁵

Dois anos depois da publicação do ensaio, Améry cometeria suicídio num quarto de hotel em Salzburgo, cidade austríaca na fronteira com a Alemanha. O exílio e a tortura haviam levado Améry à condição do *suicida*, para quem a morte se apresenta como último recurso diante do despertencimento.

Em *La Grande Coupure*, Bouchereau comenta, a respeito do suicídio de Améry, que sua decisão pela “morte voluntária” possibilitou o “[...] o pertencimento do eu a si mesmo a partir de um ato egoísta radical de separação do mundo em relação ao qual ele não tem mais confiança. [...] O sentido dessa morte é para o ser ferido a possibilidade de repertencimento a si mesmo [...]”.²³⁶ A reflexão de Bouchereau indica também o que poderíamos entender pelo “desafio ao outro” de que fala Améry: esse desafio poderia ser entendido como uma interpelação à *humanidade*, na medida em que o suicídio da vítima, desde que seja devidamente

demande s’il veut que ses manuscrits donnent lieu à une exposition. Non, répond-il, il ne le veut pas. Il ne veut plus jamais revoir les traces des combats de sa vie, ces écrits de combat” (KERTÉSZ, 2015, n. p.).

²³³ AMÉRY, 2013, p. 83.

²³⁴ AMÉRY, 2013, p. 76.

²³⁵ “[...] el suicidante se da la muerte junto con el otro a quien interpela con su mensaje. Así deja que el mundo se hunda, el mundo que era, o no, su “representación”, el mundo que poseía. En la conciencia del suicidante se desarrolla a muerte el contrasentido: él se pertenece a sí mismo y al pertenecerse a sí mismo se pertenece al mundo; *el mundo le pertenece* y con ello él se pertenece a sí mismo” (AMÉRY, 2007, p. 111).

²³⁶ BOUCHEREAU, 2017, p. 215.

compreendido, possibilitaria o “[...] repertencimento da humanidade a si mesma”; repertencimento que deve ser entendido não como um retorno da humanidade à condição de “unidade” – uma vez que a ruptura provocada pelo genocídio é definitiva e “irremediável” –, mas como um “[...] retorno do sobrevivente à humanidade; retorno cuja condição é ser escutado, lido e compreendido”,²³⁷ como argumenta Bouchereau.

Justamente aquela percepção sobre a possibilidade de ser “escutado, lido e compreendido” parecia fazer falta a Améry depois do fracasso editorial de seus romances *Lefeu oder Der Abbruch* e *Charles Bovary, Landarzt*, publicados na Alemanha, respectivamente, em 1975 e 1978. Numa carta de janeiro de 1975 ao amigo Ernst Mayer, Améry se lamenta sobre o fato de *Lefeu* haver, segundo sua percepção, “desaparecido” sem deixar rastros;²³⁸ na mesma correspondência, afirma: “Eu não me sinto mais confortável neste mundo”.²³⁹ Nesse sentido, Heidelberger-Leonard afirma que Améry não teria se suicidado, naquele momento, se a recepção a suas obras houvesse sido positiva;²⁴⁰ argumento que se sustenta a partir de um relato de 1979 escrito por Maria Améry, esposa do escritor, no qual ela afirma que a publicação de *Charles Bovary*, em meados de 1978, teria sido o “último teste” ao qual Améry havia se proposto antes da decisão final: “Se *Bovary* fracassar, já sei o que fazer”,²⁴¹ anota Maria Améry em referência às deliberações de seu marido durante as semanas que sucederam a publicação do romance. Segundo a esposa do escritor anota neste texto datilografado, que compõe seu arquivo privado, “[...] quando o livro finalmente está diante de seus olhos (creio que por volta de meados de agosto)”, Améry “[...] passa a ouvir com um nervosismo quase doentio qualquer comentário, especialmente durante todo o mês de setembro”.²⁴² O escritor suicidou-se em outubro daquele ano.

1.12. Decepção

Há uma entrevista de Primo Levi ao jornal italiano *Il Manifesto*, datada de 1983, em que o escritor comenta alguns aspectos de sua tradução do romance *O processo*, de Franz Kafka, ao

²³⁷ BOUCHEREAU, 2017, p. 215.

²³⁸ AMÉRY, 1975 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 305.

²³⁹ AMÉRY, 1975 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 305.

²⁴⁰ AMÉRY, 1975 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 305.

²⁴¹ AMÉRY, 1979 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 305.

²⁴² AMÉRY, 1979 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 305.

italiano, e reflete sobre possíveis relações entre sua própria obra e a de Kafka. Levi avalia que, quando da escrita de *É isto um homem?*, nutria um otimismo que o afastava de Kafka: “[...] como eu consegui sobreviver ao campo, isso me deixou estupidamente otimista”.²⁴³ *É isto um homem?* era, afinal, um livro “otimista e sereno”, pois ao fim da guerra parecia a Levi “[...] absurdo pensar que, do fundo, da vala, do *Lager*, não pudesse nascer um mundo melhor”.²⁴⁴ Em 1983, no entanto, o escritor já não se considerava um otimista, e afirmava haver mudado sua percepção: “Penso que do *Lager* só pode nascer o *Lager*, que dessa experiência só pode nascer o mal”.²⁴⁵ A essa altura, Levi já não descartava – na verdade, temia e “via” – a possibilidade de que algo como Auschwitz voltasse a acontecer:

Quando tomamos conhecimento de como um Estado moderno, organizado, tecnicizado, burocratizado, foi capaz de gerar Auschwitz, não podemos deixar de pensar com pavor na possibilidade de que essa experiência aconteça novamente. Essa experiência pode acontecer de novo, não estou dizendo que vai acontecer, mas que pode, sim, eu o posso ver, e eu o temo.²⁴⁶

Para Levi, portanto, a repetição de Auschwitz não pode ser descartada simplesmente pelo fato de que os campos de extermínio tenham sido algo horrível demais: a percepção e a condenação do horror enquanto tal não são condições suficientes para sua não repetição, na medida em que as condições necessárias para a sua reprodução prevaleçam.

Em carta de novembro de 1945, endereçada a familiares que haviam se refugiado no Brasil em consequência das leis raciais italianas de 1938, Levi demonstrava preocupação com as “raízes profundas” do fascismo, que segundo ele haviam sobrevivido à resistência e à insurreição de abril de 1945. Na correspondência, que permaneceria inédita até 2019, quando foi publicada pelo jornal italiano *La Stampa*, Levi afirma que

[...] o fascismo demonstrou possuir raízes profundas, muda nome e estilo e métodos, mas não morreu, e sobretudo subsiste aguda a ruína material e moral a que isso induziu o povo. Faz frio, há pouco para comer, não se trabalha; floresce o banditismo, e enquanto se fala de democracia social, crescem monstruosos novos capitalismo nascidos do mercado negro: é a aristocracia mais antissocial. A guerra acabou, mas ainda não há paz.²⁴⁷

²⁴³ LEVI, 2019a, p. 305.

²⁴⁴ LEVI, 2019a, p. 305.

²⁴⁵ LEVI, 2019a, p. 305.

²⁴⁶ “Quand on a vu comment un État moderne, organisé, technicisé, bureaucratisé, a pu engendrer Auschwitz, on ne peut pas ne pas penser avec effroi à la possibilité que cette expérience se reproduise. Cette expérience peut se reproduire, je ne dis pas qu’elle va le faire, mais qu’elle le peut, oui, je le vois bien et je le crains” (LEVI, 2019a, p. 305).

²⁴⁷ “[...] il fascismo ha dimostrato di avere radici profonde, cambia nome e stile e metodi ma non è morto, e soprattutto sussiste acuta la rovina materiale e morale in cui esso ha indotto il popolo. Fa freddo, c’è poco da mangiare, non si lavora; fiorisce il banditismo, e mentre si parla di democrazia sociale, crescono mostruosi nuovi

O trecho se revela profético quando temos em mente os movimentos da direita italiana no pós-guerra e seus notórios vínculos com o “mercado negro”; sua ascensão ao poder, no final do século XX, e afirmação como “aristocracia antissocial”, gestora habilidosa dos “novos e monstruosos capitalismos” – processo, aliás, replicado em outras regiões do mundo nas primeiras décadas do século XXI, e intensificado na própria Itália com o fortalecimento de movimentos e partidos de extrema-direita.

No prefácio à edição alemã de *Além do crime e castigo* publicada em 1977, Améry manifesta sua preocupação com a persistência do antissemitismo na Alemanha, que àquela altura ainda permaneceria com raízes profundas na “psicologia coletiva” do povo alemão, e poderia “[...] a qualquer hora ser atualizado”.²⁴⁸ Essa preocupação se aplicaria mesmo à parcela “progressista” da população: nesse texto, Améry faz referência a uma manifestação em favor da causa palestina, ocorrida numa grande cidade alemã, em que “jovens antifascistas” não teriam se contentado com a condenação do “‘sionismo’ como praga universal”, e teriam bradado palavras de ordem como “morte ao povo judeu!”.²⁴⁹ Améry expressa sua decepção em relação a esses jovens de esquerda, a quem até então percebia como “amigos naturais”:

O fato de que hoje tenha que enfrentar meus amigos naturais, moças e rapazes de esquerda, é mais do que o que uma estressada “dialética” pode suportar. É uma daquelas farsas de mau gosto da história universal, que nos fazem duvidar, e em última instância desesperar, do sentido dos acontecimentos históricos.²⁵⁰

Num dos ensaios do livro, intitulado “Sobre a obrigação e a impossibilidade de ser judeu”, o autor afirma a percepção de que pouco havia mudado em relação à prevalência do antissemitismo na Europa desde o fim da guerra (a coletânea que contém o ensaio foi publicada pela primeira vez em 1966), e diz sentir-se ainda um “condenado à morte” cuja sentença apenas havia sido adiada, com a diferença de que agora o potencial carrasco se mostrava, de algum modo, constrangido.²⁵¹ Ao considerar a prevalência de certas “circunstâncias”, o teor da conclusão de Améry se aproxima do que Levi havia declarado como um “temor”: “Embora as atuais circunstâncias não deem muita sustentação a essa tese, pode ser que o último episódio do grande drama histórico da perseguição aos judeus tenha ocorrido nas fábricas da morte nazistas.

capitalismi nati dal traffico nero: è l’aristocrazia più antisociale. La guerra è finita, ma non c’è ancora la pace” (LEVI, 2019b, tradução de João Valentino Alfredo).

²⁴⁸ AMÉRY, 2013, p. 20.

²⁴⁹ AMÉRY, 2013, p. 20.

²⁵⁰ AMÉRY, 2013, p. 21.

²⁵¹ AMÉRY, 2013, p. 144-145.

Creio, porém, que a dramaturgia do antissemitismo segue em frente”,²⁵² afirma Améry em seu ensaio.

Em *Gályanapló*, como vimos, Kertész atribui sua salvação do suicídio ao fato de não ter sido lançado a falsas esperanças – e finalmente à decepção – depois de sua libertação dos campos: afinal, como anteriormente citado, a “sociedade” havia provado, sob o stalinismo, “[...] que não se poderia falar de liberdade, de libertação, de grande catarse, etc., ou seja, de tudo o que intelectuais, pensadores e filósofos de partes mais afortunadas do mundo não apenas falavam, mas claramente acreditavam”.²⁵³ O autor percebe, portanto, uma continuidade entre a experiência concentracionária e o stalinismo vigente na Hungria do pós-guerra, de modo que avaliava que a sociedade havia garantido a permanência de sua “vida de prisioneiro”, como anota em *Gályanapló*;²⁵⁴ ou, como afirma na conferência *A língua exilada*, proferida em 2000, na Alemanha: “[...] quando comecei a escrever, era como se estivesse no presente de uma continuação de Auschwitz. O Holocausto e a condição de vida em que comecei a escrever sobre o Holocausto se entreteceram de modo inseparável”.²⁵⁵ Em “Heureka”, seu discurso à Academia Sueca por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de 2002, Kertész afirma que a náusea e a depressão com as quais acordava todas as manhãs durante o período em que viveu sob a ditadura húngara permitiram que ele “submergisse” com alguma facilidade no mundo concentracionário que então procurava descrever em seu primeiro romance: “Fui obrigado a descobrir que abrigava um homem que resmungava ante a lógica do totalitarismo em outro sistema totalitário, o que transformava a linguagem do meu romance num instrumento muito sugestivo”, o que leva Kertész a concluir que “[...] no Ocidente, numa sociedade livre, talvez não tivesse sido capaz de escrever o romance hoje conhecido como *Sem destino*”.²⁵⁶

Kertész, assim como Levi, questiona a ideia de que a *Shoah* seria um evento único e irrepetível. O escritor percebia no regime stalinista que se instalara na Hungria a partir do fim da Segunda Guerra uma espécie de continuidade de Auschwitz, como relata em entrevista concedida em 1997: “Com Auschwitz, o mundo tal como era até então, o mundo no sentido mais verdadeiro da palavra, despedaçou-se, e esse processo continuou na Hungria stalinista. Auschwitz não foi, portanto, um fim, mas um começo, cujo desenvolvimento posterior não

²⁵² AMÉRY, 2013, p. 154.

²⁵³ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

²⁵⁴ KERTÉSZ, 2010b, n. p. Os trechos de *Gályanapló* aqui citados seriam posteriormente reproduzidos quase integralmente numa conferência dedicada à vida e à obra de Jean Améry, intitulada “O Holocausto como cultura”, proferida na Universidade de Viena em 1992 (cf. KERTÉSZ, 2004a).

²⁵⁵ KERTÉSZ, 2004a, p. 201.

²⁵⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 14.

pode ser previsto”.²⁵⁷ Ainda nessa entrevista, Kertész afirma que as condições que permitiram que Auschwitz tivesse lugar não haviam “caído do céu”: “Mesmo algo único não cai do céu. [...] as condições para a possibilidade de Auschwitz já existiam, antes, no dia a dia; caso contrário, não poderia ter havido Auschwitz”.²⁵⁸ Um trecho de *A néző*, livro que recolhe notas de trabalho de Kertész escritas entre o período de 1991 a 2001, parece resumir o raciocínio: “Auschwitz é uma manifestação; mas não, em absoluto, uma revelação (epifania)”.²⁵⁹ Ademais, assim como Levi, o escritor percebia que aquelas condições de existência também estavam dadas nas chamadas “sociedades livres”: “Mesmo na chamada ‘sociedade livre’ essas condições, depois como antes, estão reunidas”, como afirma também na entrevista de 1997.²⁶⁰

Kertész dedicou algumas páginas de seu romance *Kadish* para contestar a ideia de que “não há explicação para Auschwitz” – afirmação com a qual o narrador do romance havia se deparado ao ler certo *best seller*.²⁶¹ Em primeiro lugar, tal afirmação seria, segundo o narrador, “[...] falsa em sua forma, [...] pois para o que é, há sempre uma explicação, embora normalmente meras explicações arbitrárias, equívocas e não convincentes [...]”;²⁶² e, ademais, a sentença de que “não há explicação para Auschwitz” é, ela mesma, uma explicação, usada para “esclarecer” que “[...] é melhor nos calarmos sobre Auschwitz, que Auschwitz não existiu, isto é, teria sido, pois apenas não há explicação para isso, não é verdade?, para o que não é ou para o que não foi”.²⁶³ Aqui, Kertész revela como a sentença geralmente utilizada para se sublinhar o caráter absoluto de Auschwitz tende a promover, paradoxalmente, o silêncio sobre o extermínio.

²⁵⁷ COQUIO, 1999, n. p.

²⁵⁸ COQUIO, 1999, n. p.

²⁵⁹ KERTÉSZ, 2021, n. p.

²⁶⁰ COQUIO, 1999, n. p.

²⁶¹ KERTÉSZ, 1995, p. 39.

²⁶² KERTÉSZ, 1995, p. 41-42

²⁶³ KERTÉSZ, 1995, p. 42.

2. Rememoração

Num dos fragmentos do livro das *Passagens* de Benjamin, há a transcrição de um trecho de uma carta endereçada ao autor por Max Horkheimer, datada de 16 de março de 1937.¹ Nesse fragmento, Horkheimer comenta a percepção de Benjamin de que o passado seria uma experiência “inacabada”: “A afirmação do inacabamento é idealista se nela não está contido o acabamento. A injustiça passada aconteceu e está consumada, acabada. As vítimas de assassinato foram assassinadas de fato... Se levarmos o inacabamento a sério, teremos que acreditar no Juízo Final...”² Horkheimer visa, em linhas gerais, uma crítica a certo conteúdo teológico presente na posição de Benjamin sobre o tema. Assim, ainda naquele fragmento, o autor das *Passagens* transcreve a réplica enviada a seu colega: o recurso à teologia – cuja presença Benjamin não deixa de reconhecer – justificar-se-ia pelo fato de que

[...] a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência “estabeleceu”, pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia; na rememoração, porém, fazemos uma experiência que nos proíbe de conceber a história como fundamentalmente ateológica, embora tampouco nos seja permitido tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos.³

No fragmento citado, de 1937, Benjamin se referia à possibilidade de se “modificar”, por meio da rememoração [*Eingedenken*, no original alemão], o que a historiografia tradicional – a “ciência – tende a decretar como fato imutável. Aqui, Benjamin tinha como contraponto epistemológico o Historicismo alemão, para o qual, como explica Seligmann-Silva, “[...] a consciência temporal (seja ela do passado, do presente ou do futuro) deve ser sempre histórica, descartando assim a memória individual. Contra o Historicismo, Benjamin afirmou a força do trabalho da memória”.⁴ Nesse sentido, de acordo com Georg Otte, o Historicismo, próximo do Positivismo do século XIX, “[...] peca justamente pelo seu positivismo, ou seja, pelo fato de não levar em conta a posição do historiador enquanto sujeito de um determinado presente e de não considerar este presente como parte integrante da história”, enquanto a rememoração “[...] possibilita o encontro entre o sujeito e o objeto da história”.⁵ Reyes Mate, por sua vez, afirma, ao comentar a correspondência entre Benjamin e Horkheimer transcrita no livro das *Passagens*,

¹ BENJAMIN, 2006, p. 513.

² BENJAMIN, 2006, p. 513.

³ BENJAMIN, 2006, p. 513.

⁴ SELIGMANN-SILVA, 2003c, p. 389.

⁵ OTTE, 1996, p. 213.

que os colegas “[...] estão de acordo sobre o desejo, ânsia ou exigência de uma justiça absoluta”, porém “[...] Benjamin entende que a memória, a diferença das ciências históricas, pode abrir expedientes que estas davam por encerrados”;⁶ sendo assim, segundo Mate, na concepção benjaminiana “[...] a memória pode manter vivos direitos e reivindicações que para a ciência foram prescritos ou estão saldados”.⁷

2.1. *A tradição dos oprimidos*

Uma carta datada de maio de 1940, endereçada à Gretel Adorno, evidencia a preocupação latente de Benjamin em relação ao tema da recordação (e do esquecimento) no momento em que redigia as teses de *Sobre o conceito da História*. Num trecho da carta, Benjamin afirma que a redação das reflexões contidas naqueles fragmentos – os quais seriam enviados a sua amiga “[...] mais como um buquê de folhas sussurrantes recolhidas por um andarilho pensativo do que como uma coleção de teses”,⁸ como adverte na carta – levaram-no a considerar que “[...] o problema da recordação [*Erinnerung*] (e do esquecimento), que surge nelas em outro nível [...]”, ainda lhe ocuparia “por muito tempo”.⁹ Benjamin, como se sabe, foi levado a suicidar-se em setembro daquele ano, e não pôde ocupar-se do “problema” pelo tempo que gostaria. Ainda assim, as *Teses*, apesar de seu caráter “reduzido” e “experimental”¹⁰ – ou, talvez, justamente por conta dessas características – não deixaram de “ocupar”, eventualmente “por muito tempo” – alguns diriam, “por demasiado tempo” –, quem se pusesse a refletir sobre os “problemas” abordados nesses fragmentos. Aqui, interessa-nos averiguar em que medida certas reflexões apresentadas nas *Teses*, especialmente aquelas relativas aos temas da filosofia da História e da memória, poderiam contribuir para se pensar, de um lado, a respeito das particularidades do conjunto de textos que hoje denominamos “literatura de testemunho” e, de outro lado, sobre determinados aspectos das obras dos três autores de que tratamos neste trabalho.

⁶ MATE, 2000, p. 313.

⁷ MATE, 2000, p. 313.

⁸ BENJAMIN, 2020, p. 17.

⁹ BENJAMIN, 2020, p. 17.

¹⁰ Na carta, Benjamin adverte à Gretel que em “[...] mais de um sentido, o texto que você deverá receber é reduzido”; e afirma que as teses teriam “[...] um caráter de experimento, não apenas em termos metodológicos, para uma preparação da sequência do ‘Baudelaire’” (BENJAMIN, 2020, p. 17).

Na conhecida sétima das teses de *Sobre o conceito da História*, Benjamin afirma o seguinte:

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.¹¹

Assim como a exigência de se *modificar* a história contida no fragmento no qual Benjamin discute a ideia de rememoração com Horkheimer, a tarefa de “escovar a história a contrapelo” objetiva aqui um posicionamento radical: um contraponto à historiografia enquanto relato científico inquestionável e imutável. Nesse sentido, à luz do último texto de Benjamin, poderíamos retomar o conceito de rememoração e percebê-lo como dispositivo teórico capaz de operar a elaboração do que o filósofo consideraria uma perspectiva materialista adequada, aquela que se afirmaria como expressão da “tradição dos oprimidos” à qual o autor se refere na oitava tese:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” (“*Ausnahmezustand*”) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento. Perceberemos, assim, que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; e com isso nossa posição ficará melhor na luta contra o fascismo.¹²

Tendo em vista a ação política objetivada por Benjamin (a luta contra o fascismo), seria possível, a partir da reabilitação da tradição dos oprimidos, construir um conceito de história correspondente à conjuntura política vigente naquele contexto (o “estado de exceção” tornado regra pelo nazismo); construir, portanto, um conceito de história que tornasse evidente a urgência de uma ação política radical (a criação de um “verdadeiro estado de exceção”) contra a barbárie instaurada pelo Terceiro Reich.

Em *L'Histoire comme champ de bataille*, o historiador italiano Enzo Traverso argumenta que, na atualidade, “[...] tudo se passa como se a lembrança das vítimas não pudesse coexistir com aquela de seus combates, de suas conquistas e de suas derrotas”.¹³ Em Benjamin, o exercício da rememoração objetiva, justamente, essa dupla tarefa: efetivar o dever de memória em relação às vítimas da história e, ao mesmo tempo, reabilitar os vencidos em sua condição de sujeitos históricos, de modo que as possibilidades abertas pelas lutas do passado reapareçam

¹¹ BENJAMIN, 2012, p. 245.

¹² BENJAMIN, 2012, p. 245.

¹³ TRAVERSO, 2011, p. 265.

como inspiração para uma nova aposta na transformação do presente. Nesse sentido, segundo argumenta Gagnebin em seu ensaio “Memória, história, testemunho”, a rememoração “[...] significa uma atenção precisa ao presente [...], pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente”.¹⁴ *Eingedenken*, como afirma Georg Otte,

[...] não significa simplesmente evocar, isoladamente, a lembrança de um passado, esquecendo-se do próprio presente ou, como Fustel de Coulanges postula, esquecendo-se de “tudo o que se sabe sobre fases posteriores da história” (7ª Tese). Não se trata de conservar o passado num esforço museal de memória, mas de relacioná-lo diretamente com o presente e de reanimá-lo do mesmo modo que o anjo da 9ª Tese quer devolver a vida aos mortos.¹⁵

Poderíamos argumentar que a rememoração é o expediente que desencadearia, por meio da “reabertura” do passado, a “explosão” do “*continuum* da história” e a inauguração do “tempo de agora” – em oposição ao “tempo homogêneo e vazio” do historicismo a que Benjamin se refere na décima quarta tese:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o preenchido de “tempo de agora” (*Jetztzeit*). Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de “tempo de agora”, que ele fez explodir para fora do *continuum* da história. A Revolução Francesa via-se como uma Roma ressurreta.¹⁶

Na tese seguinte, Benjamin descreve esse processo em termos um pouco mais objetivos, por meio de uma leitura particular da Revolução de Julho de 1830. Aqui, a rememoração possibilitaria a instauração da “consciência histórica” responsável por fazer explodir o “*continuum* da história”:

A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é sempre o mesmo dia que retorna sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência [*Eingedenken*]. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho de 1830 registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres.¹⁷

¹⁴ GAGNEBIN, 2006, p. 55.

¹⁵ OTTE, 1996, p. 214.

¹⁶ BENJAMIN, 2012, p. 249.

¹⁷ BENJAMIN, 2012, p. 250.

Os dois últimos fragmentos revelam um exemplo de como o materialismo histórico poderia “[...] tomar a seu serviço a teologia”,¹⁸ tal como Benjamin argumentava na primeira de suas teses: a rememoração, um conceito de inspiração teológica,¹⁹ exerce uma função política desmistificadora, na medida em que se opõe ao marxismo determinista: em oposição tanto em relação ao “evolucionismo” socialdemocrata quanto ao “etapismo” do marxismo de orientação soviética,²⁰ o materialismo de Benjamin se esforça por lembrar, a cada instante, as possibilidades de transformação do presente.

Em *La littérature en suspens*, Coquio apresenta a ideia de que o testemunho deve ser tratado não como um gênero literário, mas como um *ato* discursivo que se dá no âmbito de um “regime de enunciação” específico, o qual atravessa os gêneros estabelecidos.²¹ A autora argumenta que o “regime de enunciação” próprio do testemunho se aproximaria muito daquele do “juramento”, um ato que “[...] fazendo dizer ‘eu juro’, transporta a palavra para o domínio do sagrado”.²² Trata-se, segundo a autora, de uma sacralidade “condicional”, adquirida também pelo testemunho através do regime de enunciação que lhe é próprio. A “palavra testemunhal”, portanto,

[...] na medida em que ainda permanece sob juramento, suspende como este o regime da denotação e da cognição, ou melhor, o juramento ultrapassa esse regime ao conferir à palavra o poder de realizar seu sentido e de produzir sua verdade: não como fantasia subjetiva, mas como fidelidade a si mesmo daquele que diz “eu juro”.²³

O sagrado de que se fala a respeito no testemunho se aplicaria, para a autora, não apenas à fidelidade aos “fatos” propriamente ditos, mas também à “relação íntima” que a testemunha

¹⁸ BENJAMIN, 2012, p. 241.

¹⁹ No segundo apêndice das teses, Benjamin afirma: “Sabe-se que era proibido aos judeus investigar o futuro. Ao contrário, a Torá e a prece ensinam a reminiscência. Essa última desencantava para eles o futuro, ao qual sucumbiam os que interrogavam os adivinhos. Mas nem por isso o futuro se converteu para os judeus num tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias” (BENJAMIN, 2012, p. 252). Em *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, Michael Löwy relaciona o segundo apêndice das teses ao imperativo bíblico judaico *zakhor* (LÖWY, 2005, p. 142); nesse sentido, de acordo com Gagnebin, em ensaio contido em seu livro *Limiar, aura e rememoração*, o “[...] conceito de rememoração remete ao contexto bíblico e judaico da obrigação do povo de Israel de lembrar, de não esquecer, isto é, de rememorar e recordar seu cativo no Egito e sua libertação por Iahweh” (GAGNEBIN, 2014, p. 232). No entanto, ainda segundo argumenta Gagnebin em outro ensaio contido no mesmo livro, em Benjamin “[...] o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; seria, pelo contrário, aquilo que abala os edifícios tão bem construídos dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos” (GAGNEBIN, 2014b, p. 195).

²⁰ Sobre o tema, cf. LÖWY, 2005.

²¹ COQUIO, 2015a, p. 183.

²² COQUIO, 2015a, p. 183.

²³ “[...] dans la mesure où elle relève encore du serment, suspend comme celui-ci le régime de la dénotation et de la cognition, ou plutôt il débord ce régime en donnant à la parole le pouvoir de réaliser sa signification et de produire sa vérité : non comme fantaisie subjective, mais como fidélité à soi de qui dit ‘je le jure’” (COQUIO, 2015a, p. 183).

estabelece com esses fatos e, por meio destes, com o “evento” pelo qual passou.²⁴ Essa intimidade se constitui, para Coquio, na fidelidade da testemunha em relação aos mortos: no testemunho, ao “[...] sagrado da vida humana se junta o sagrado da fidelidade aos mortos”.²⁵ Aqui estaria fundamentada, para a autora, a fonte a partir da qual poderíamos pensar uma “poética do testemunho”: para tanto, seria necessário “[...] estudar os modos de efetivação literários do rito sacramental, a começar pelos modos de expressão do juramento e da fidelidade aos mortos [...]”.²⁶ Ainda segundo Coquio, a literatura entra em jogo na medida em que confere ao testemunho um “recurso natural”: “[...] fornece-lhe códigos herdados, expressivos e prosódicos que serão preciosos para recriar ligações simbólicas necessárias para o mundo”.²⁷ Sobretudo, para a autora, a literatura fornece ao testemunho “[...] o grande código do *jogo* com as palavras e com as formas”, a partir do qual a testemunha, agora tornada escritor, é capaz de criar livremente seus próprios ritos, escolher seus próprios códigos e, entre estes, eleger o *gênero* que julgar adequado.²⁸

A partir da perspectiva do “juramento”, pode-se pensar que a literatura apresenta a possibilidade de que, por meio da incorporação do testemunho e de sua “fidelidade aos mortos”, mantenha-se “aberto” o passado cujo acabamento a historiografia tradicional pretende decretar. Sendo assim, os textos da “literatura de testemunho” poderiam demonstrar que talvez não se faça necessário crer no Juízo Final – como afirmou Horkheimer na carta à Benjamin – para que se cumpra a tarefa da rememoração. Autores como Jean Améry, Imre Kertész e Primo Levi parecem propor, a partir de seus atos literários, ou de seus “juramentos” de fidelidade aos mortos, um esforço análogo àquele empreendido por Benjamin: em contraponto à lógica do “tempo homogêneo e vazio”²⁹ do historicismo, seus relatos inauguram, a partir da literatura, perspectivas próprias para a elaboração do passado, que se expressam na multiplicidade de formas literárias que constituem seus testemunhos. Os três autores parecem formar uma constelação – para usar um termo caro a Benjamin – de autores dispostos a empreender por meio de sua literatura e – de seu “juramento” – aquilo que o filósofo alemão sugeriu, a partir de suas reflexões em torno da filosofia da história, como a dupla tarefa da rememoração: “[...]”

²⁴ COQUIO, 2015a, p. 184.

²⁵ COQUIO, 2015a, p. 184.

²⁶ COQUIO, 2015a, p. 186.

²⁷ COQUIO, 2015a, p. 185.

²⁸ COQUIO, 2015a, p. 185.

²⁹ BENJAMIN, 2012, p. 251.

transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado”.³⁰

2.2. O perdoador

Em seu ensaio sobre o ressentimento, Améry chama a atenção para a percepção de um progressivo ocaso do sentimento de *arrependimento* entre o povo alemão, o qual teria sido substituído, segundo o autor, por um esforço de “superação” do passado nazista em nome de certa concepção de progresso: “[...] falou-se cada vez menos em arrependimento. Primeiro acolheu-se a pátria alemã na comunidade dos povos. Depois fizeram-lhe a corte. Finalmente deixaram-se de lado as emoções para incorporá-la ao jogo das potências mundiais”.³¹ Para Améry, os alemães, vendo-se “[...] como povo vitimizado, [...] só estavam dispostos a *superar* – à sua maneira – o passado do Terceiro Reich, como se dizia na época”.³² Em contraponto à lógica da “superação”, Améry reivindica seu ressentimento – e seu direito a não perdoar – como posicionamento legítimo diante dos crimes nazistas.

Em seu ensaio, Améry se colocou em confronto mesmo com alguns de seus companheiros de infortúnio, judeus sobreviventes da *Shoah* que pareciam se alinhar ao que o autor denomina “*páthos* de perdão e reconciliação”.³³ Ainda assim, mesmo que não hegemônico, o posicionamento de Améry encontra ressonância na obra de outros autores, também sobreviventes da *Shoah*. Podemos destacar, entre eles, o filósofo francês Vladimir Jankélévitch, cuja concepção a respeito do ressentimento se aproxima, em linhas gerais, daquela defendida por Améry. Jankélévitch entende o ressentimento como

[...] o renovado e intensamente vivido sentimento de algo inexpiable; um protesto contra uma anistia moral que não é nada além de uma amnésia vergonhosa; ele mantém viva a chama sagrada da inquietação e da fé em relação às coisas invisíveis. O esquecimento aqui seria um grave insulto àqueles que morreram nos campos e cujas cinzas estão para sempre misturadas na terra. Seria um lapso de seriedade e de dignidade, uma frivolidade

³⁰ BENJAMIN, 2006, p. 513.

³¹ AMÉRY, 2013, p. 112.

³² AMÉRY, 2013, p. 112.

³³ AMÉRY, 2013, p. 111.

vergonhosa. Sim, a memória do que aconteceu é indelével em nós, indelével como as tatuagens que permanecem nos braços dos sobreviventes.³⁴

Nesse sentido, é interessante também lembrar o posicionamento de Primo Levi quanto à questão do perdão: apesar de afirmar que o ressentimento pessoal não deveria se sobrepor à efetivação da lei, Levi não se considerava “preparado” para perdoar os alemães, como afirma em entrevista de 1985:

Tantas vezes fui elogiado por não mostrar hostilidade em relação aos alemães. Não se trata de uma virtude filosófica. É o hábito de ter sempre uma segunda reação antes da primeira. De modo que, em vez de ficar de cabeça quente e ter um ataque de ódio, começo a ponderar. É geralmente a razão prevalece. O que não significa que esteja preparado para perdoar os alemães – não estou.³⁵

Aqui, cabe destacar ainda a contundente declaração de Levi a respeito do tema numa entrevista de 1986 ao jornal italiano *La Stampa*, por ocasião da publicação de *Os afogados e os sobreviventes*:

O verbo “perdoar” não faz parte do meu vocabulário. Ele é imposto a mim, porque em todas as cartas que recebo, principalmente as de jovens leitores e de católicos, encontramos esse tema. Eles me perguntam se eu perdoei. Acredito que sou, à minha maneira, um homem justo. Posso perdoar um homem e não outro; apenas pretendo emitir julgamentos considerando cada caso. Se eu tivesse Eichmann na minha frente, eu o teria condenado à morte. O perdão total que me está sendo pedido não me agrada. Quem são os alemães? Não sou crente, para mim a absolvição não tem valor preciso. Acredito que ninguém, nem mesmo um padre, tem o poder de absolver e de condenar. Quem cometeu um crime deve pagar por isso, a menos que se arrependa. Mas não por meio de palavras. Não me contento com arrependimento verbal. Estou pronto para absolver um homem que provou, através de suas ações, que não é mais quem era. E quem, para isso, não esperou muito tempo.³⁶

Num capítulo de seu livro *Os afogados e os sobreviventes*, intitulado “O intelectual em Auschwitz”, e dedicado integralmente a um diálogo – em geral antagônico – com Améry,

³⁴ “[...] the renewed and intensely lived feeling of the inexpiable thing; it protests against a moral amnesty that is nothing but shameful amnesia; it maintains the sacred flame of disquiet and faith to invisible things. Forgetfulness here would be a grave insult to those who died in the camps and whose ashes are forever mixed in the earth. It would be a lapse of seriousness and dignity, a shameful frivolity. Yes, the memory of what happened is indelible in us, indelible like the tattoos that the survivors still wear on their arms” (JANKÉLÉVITCH, 1996, p. 572).

³⁵ LEVI, 2011, n. p.

³⁶ “Le verbe ‘pardonner’ ne fait pas partie de mon vocabulaire. Il m’est imposé, parce que dans toutes les lettres que je reçois, notamment dans celles de jeunes lecteurs et de catholiques, on retrouve ce thème. On me demande si j’ai pardonné. Je crois être, à ma façon, un homme juste. Je peux pardonner à tel homme et pas à tel autre; je n’ai envie d’émettre un jugement qu’au cas par cas. Si j’avais eu Eichmann devant moi, je l’aurais condamné à mort. Le pardon forfaitaire qu’on me demande ne me plaît pas. Qui sont les Allemands? Je ne suis pas croyant, pour moi, l’absolution n’a aucune valeur précise. Je crois que personne, pas même un prêtre, n’a le pouvoir de lier et de délier. Celui qui a commis un crime doit le payer, à moins qu’il ne se repente. Mais pas en paroles. Je ne me contente pas du repentir verbal. Je suis prêt à acquitter un homme qui a prouvé, par ses actes, qu’il n’est plus celui qu’il a été. Et qui, pour cela, n’a pas attendu trop longtemps” (LEVI, 2019a, p. 228).

desenvolvido especialmente a partir de uma leitura do ensaio “Na fronteira do espírito”, Levi reforça sua posição em relação ao perdão, contrapondo-se a uma “acusação” de seu colega austríaco:

Soube há alguns anos que, numa carta sua a uma amiga comum, Hety S., de quem falarei posteriormente, Améry me definiu como “o perdoador”. O que não considero nem uma ofensa nem um elogio, mas uma imprecisão. Não tenho tendência a perdoar, jamais perdoei a nenhum de nossos inimigos de então nem tenho vontade de perdoar a seus imitadores na Argélia, no Vietnã, na União Soviética, no Chile, na Argentina, no Camboja, na África do Sul, porque não conheço atos humanos que possam cancelar um crime; exijo justiça, mas não sou capaz, pessoalmente, de brigar nem de dar o troco.³⁷

Ainda no mesmo texto, percebe-se um posicionamento oscilante de Levi em relação ao ressentimento defendido por Améry: ao mesmo tempo em que o escritor italiano questiona os sentimentos do escritor austríaco, reivindicando uma posição “legalista” em relação à possibilidade de punição aos carrascos nazistas, o próprio Levi percebe as limitações dessa perspectiva:

[...] prefiro, nos limites do possível, delegar punições, vinganças e retaliações às leis de meu país. É uma escolha forçada: sei como os respectivos mecanismos funcionam mal, mas eu sou tal qual fui construído por meu passado, e não me é mais possível mudar. Se também tivesse sentido o mundo desabar; se tivesse sido condenado ao exílio e à perda da identidade nacional; se também tivesse sido torturado até perder os sentidos ou coisa pior, talvez aprendesse a dar o troco e nutrisse, como Améry, aqueles “ressentimentos” aos quais ele dedicou um longo ensaio cheio de angústia.³⁸

Os mecanismos jurídicos, afinal, “funcionam mal”, e talvez não sejam suficientes para fazer justiça às vítimas, ou para pôr fim a seus ressentimentos – especialmente quando tais mecanismos se veem confrontados com experiências como o exílio e a tortura. Levi, de certa forma, acaba por reconhecer nos ressentimentos de Améry a legitimidade de um sofrimento inassimilável pelo Direito: afinal, se também tivesse “visto seu mundo desabar”, se também tivesse “sido torturado até perder os sentidos ou coisa pior”, talvez houvesse optado por “dar o troco”. Nesse sentido, num ensaio em que trata da relação entre os dois escritores, Sebald afirma o seguinte a respeito das diferenças entre as experiências de vida de Améry e Levi, a fim de estabelecer as prováveis motivações para as posições “extremas” do escritor austríaco:

Ora, no que diz respeito às experiências concretas, aquelas de Améry podem ter sido, em um ou dois pontos, mais extremas que aquelas de Levi. Não apenas destruíram qualquer confiança no mundo em Améry por causa da

³⁷ LEVI, 1990, p. 83.

³⁸ LEVI, 1990, p. 83.

tortura – algo que Levi ignora –, mas a perseguição e a expulsão possivelmente foram para ele mais traumáticas também pelo fato de que seus agentes, no caso dele, eram os próprios compatriotas. [...] De qualquer forma, para Levi, era, de certa forma algo natural voltar a Turim, para casa, depois de sua odisséia. Para Améry, uma volta semelhante para Viena ou Salzburgo estava descartada. A destruição da terra natal era um tema sobre o qual Améry tinha muito a refletir, ao contrário de Levi.³⁹

Num dos trechos citados de “O intelectual em Auschwitz”, Levi se refere a “Hety S.”, uma “amiga em comum” com Améry. Trata-se de Hedwig Schmitt-Maas,⁴⁰ alemã com quem ambos mantiveram relações eminentemente epistolares. A princípio, Schmitt-Maas pretendia ser a responsável por inaugurar algum tipo de amizade entre os escritores, mas terminou por atuar como uma espécie de mediadora do embate entre os dois, que se intensificou depois do parecer negativo de Levi sobre *Além do crime e castigo*, livro publicado na Alemanha em 1966 (cinco anos depois da aparição da tradução alemã de *É isto um homem?*), como relata Heidelberger-Leonard sem sua biografia de Améry.⁴¹ Segundo conta Levi em *Os afogados e os sobreviventes*, ambos chegaram a trocar cartas entre si, por intermédio de Hety: “Foi ela quem me deu o endereço de Jean Améry, e o meu a ele, mas sob uma condição: que ambos lhe mandássemos cópias das cartas que trocaríamos (o que fizemos)”.⁴² Levi não detalha o teor da correspondência entre os dois, que parece não ter durado muito e haver tratado eminentemente de considerações a respeito de seus respectivos livros, como Levi dá a entender no capítulo dedicado a Améry: “Apesar de não nos termos revisto nunca, trocamos algumas cartas após a libertação, reconhecendo-nos, ou melhor, conhecendo-nos através dos livros respectivos”.⁴³

³⁹ “Was nun die konkreten Erfahrungen angeht, so mögen diejenigen Amérys in ein, zwei Punkten tatsächlich extremer noch gewesen sein als diejenigen Levis. Nicht nur war Améry, was Levi agnostiziert, durch Folter alles Weltvertrauen zerbrochen worden, sondern es waren für ihn Verfolgung und Vertreibung möglicherweise auch deshalb traumatischer, weil deren Agenten in seinem Fall ja die eigenen Landsleute waren. [...] Jedenfalls war es für Levi gewissermaßen eine natürliche Sache, nach seiner Odyssee nach Turin, nachhause zurückzukehren. Für Améry ist eine derartige Rückkehr nach Wien oder Salzburg ausgeschlossen gewesen. Die Zerstörung der Heimat war ein Thema, über das Améry viel nachzudenken hatte, Levi hingegen nicht” (SEBALD, 1990, p. 118-119, tradução de Georg Otte).

⁴⁰ Hedwig Schmitt-Maas (1918-1983) é referida com destaque por Levi no capítulo “Cartas de alemães” de *Os afogados e os sobreviventes*, no qual é chamada de “senhora Hety S.”: “Deixei por último minha troca de cartas com a senhora Hety S., de Wiesbaden, minha coetânea, porque constitui um capítulo à parte, seja como qualidade, seja como quantidade. Sozinha, minha pasta ‘HS’ é mais volumosa do que aquela em que conservo todas as outras ‘cartas de alemães’. Nossa correspondência se estende por dezesseis anos, desde outubro de 1966 até novembro de 1982” (LEVI, 1990, p. 117). Segundo informa Ian Thomson, biógrafo de Améry, Hety Schmitt-Maas era uma divorciada católica “[...] nascida em 1918 em uma família antinazista exemplar: quando Hitler chegou ao poder, seu pai, de inclinação liberal, havia perdido o cargo de professor. Seguindo seu sólido exemplo, Hety se recusou a ingressar na BDM nazista (Associação de Meninas Alemãs), e foi expulsa da escola” (THOMSON, 2003, n. p.).

⁴¹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 91-92.

⁴² LEVI, 1990, p. 121.

⁴³ LEVI, 1990, p. 79.

Neste capítulo, há uma passagem curiosa em que o escritor italiano afirma não se lembrar da presença de Améry em Auschwitz, enquanto este estranhamente parecia ter uma memória vívida de Levi no campo: “[...] eu, que sempre sustentei ter conservado de Auschwitz uma memória completa e indelével, esqueci sua figura; ele afirma lembrar-se de mim [...]. Diz até que passamos algumas semanas no mesmo alojamento [...]”.⁴⁴ Como afirma Sebald em seu ensaio sobre os dois escritores, esta passagem revela as diferentes formas pelas quais um evento traumático, neste caso a perseguição nazista, pode ser assimilado por cada vítima:

Não há mais como saber com certeza qual relação havia entre ambos naquela época. [...] Mais tarde, Levi não conseguirá mais se lembrar do aspecto de Améry, apesar de Auschwitz, conforme destacava várias vezes, ter-se gravado indelevelmente e com todos os detalhes em sua memória. Por outro lado, Améry afirmará em relação a Levi lembrar-se nitidamente dele. Essa constelação é significativa para a coincidência de hipermnésia e amnésia, que ocorre em variações múltiplas nas vítimas da perseguição.⁴⁵

Apesar do diálogo precocemente suspenso entre Améry e Levi, e a despeito de eventuais desentendimentos, o escritor italiano atribuía uma grande importância ao livro de seu colega. Há uma passagem de “O intelectual em Auschwitz” que revela o impacto que os ensaios de Améry haviam lhe causado: “Esta minha análise pretende ser, ao mesmo tempo, um resumo, uma paráfrase, uma discussão e uma crítica de um *seu* ensaio amargo e gélido [...]. Foi extraído de um volume que há muitos anos gostaria de ver traduzido em italiano [...]”.⁴⁶ Levi, segundo informa seu biógrafo Ian Thomson, não apenas “queria ver” o livro de Améry traduzido, como teria iniciado uma tradução do volume, logo após tomar conhecimento da morte de Améry, em outubro de 1978: “Levi foi incapaz de compartilhar o amor e ódio corrosivo de Améry pelo judaísmo e não gostou de sua descrição como um ‘perdoador’. No entanto, em seu retorno a Turim, ele começou a traduzir o livro do austríaco”.⁴⁷

⁴⁴ LEVI, 1990, p. 79.

⁴⁵ “In welchem Verhältnis die beiden damals zueinander standen, ist heute nicht mehr mit Sicherheit herauszufinden. [...] Levi kann sich später an das Aussehen Amérys nicht mehr erinnern, obschon sich Auschwitz ihm, wie er verschiedentlich hervorhebt, mit allen Einzelheiten unauslöschlich ins Gedächtnis eingegraben hat. Améry wiederum behauptet Levi gegenüber, ihn in deutlicher Erinnerung zu haben. Diese Konstellation ist bezeichnend für die bei den Opfern der Verfolgung in vielfacher Abwandlung auftretende Koinzidenz von Hypermnésie und Amnesie” (SEBALD, 1990, p. 117, tradução de Georg Otte).

⁴⁶ LEVI, 1990, p. 79.

⁴⁷ THOMSON, 2003, n. p.

2.3. Absolvição

Numa das cartas de “intermediação” entre Levi e Améry, citada por Irene Heidelberger-Leonard na biografia do escritor austríaco, Hety trata de um encontro que tivera com o italiano, durante uma visita do escritor à Alemanha: a alemã se mostra encantada com a alegria, com o “humor irreverente” e com a personalidade de Levi, e afirma que o autor de *É isto um Homem?* lhe parecera um homem “[...] completamente livre de ressentimentos”.⁴⁸ Como comenta Heidelberger-Leonard, esse “[...] catálogo de qualidades – livre de ressentimento! – qualidades todas elas de que não pode, nem quer, jactar-se Améry, deve haver resultado numa provocação para ele”.⁴⁹ A resposta de Améry à carta de Hety é pouco amistosa. Levi, afinal, era visto por seu colega como alguém disposto a perdoar seus algozes:

De minha parte, não conheço o Levi pós-Auschwitz, que sem dúvida será muito diferente daquele que conheci no barracão de Monowitz. Só trocamos cartas uma vez. Por outro lado, o acaso quis que eu recebesse de uma fonte bem distinta um escrito no qual ele expressava total incompreensão sobre meu livro *Além do crime e castigo* e se dispunha a afogá-lo em tagarelice ontológica. Ao contrário de Levi, eu não perdo e não sinto qualquer compreensão em relação a alguns senhores que pertenciam ao ‘pessoal da direção da IG-Auschwitz. Isso basta.’⁵⁰

A referência de Améry ao “pessoal da direção” diz respeito, segundo explica Heidelberger-Leonard, ao fato de Levi haver mantido correspondência cordial com certo Dr. Ferdinand Meyer,⁵¹ que fizera parte do corpo diretivo da planta industrial da IG Farben⁵² instalada no complexo de Auschwitz, cuja força de trabalho era eminentemente composta por prisioneiros escravizados provenientes do campo.⁵³ O próprio Levi havia sido subordinado de Meyer

⁴⁸ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 91.

⁴⁹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 92.

⁵⁰ “Yo, por mi parte, no conozco al Levi posterior a Auschwitz, que sin duda será muy distinto a aquel que conocí en el barracón de Monowitz. Sólo hemos intercambiado cartas en una ocasión. Por otra parte, el azar ha querido que yo recibiera de una procedencia muy distinta un escrito en el que él se expresaba con total incompreensión sobre mi libro *Más allá de la culpa y la expiación* y se mostraba dispuesto a ahogarlo en una chácara ontológica. A diferencia de Levi, yo no perdono y no siento ninguna comprensión hacia unos señores que pertenecían en el IG-Auschwitz al ‘personal de dirección’. Ya basta” (AMÉRY, 1967 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 92).

⁵¹ Segundo informa Thomson, Améry deve haver tomado conhecimento do teor das cartas trocadas entre Levi e Meyer por intermédio da própria Schmitt-Maas: “Hety havia distribuído a correspondência de Levi-Meyer entre seus contatos, um dos quais era o filósofo austríaco Jean Améry. As cartas de Meyer para Levi, opinou Améry, eram exercícios de lacrimoso ‘strip-tease de alma’, e transbordavam de ‘Schmus metafísico – papinha de bebê” (THOMSON, 2003, n. p.).

⁵² A IG Farben, um conglomerado alemão da indústria química, possuía no campo de concentração de Monowitz, parte do complexo de Auschwitz, uma fábrica de borracha que escravizou cerca de 30 mil prisioneiros provenientes de Auschwitz durante seu tempo de funcionamento.

⁵³ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 92.

durante o período em que atuou como químico na fábrica, e dizia lembrar de seu supervisor como uma pessoa “humana”.⁵⁴ Na resposta à primeira carta enviada por Meyer, Levi escreveu:

É muito importante, e também bem-vindo, poder me dirigir a você. Em primeiro lugar porque (como tenho a certeza que a senhora Hety Schmitt-Maas já lhe disse ou lhe escreveu) guardei uma boa memória de sua pessoa, gravada num contexto onde as boas memórias eram raras; e segundo, porque também acho que todo homem civilizado deve buscar uma *Bewältigung* – uma superação – do passado.⁵⁵

Curiosamente, algum tempo depois, o mesmo Ferdinand Meyer viria a escrever, provavelmente também por intermédio de Hety, a Améry, depois de haver lido *Além do crime e castigo*. Aparentemente, Meyer deve haver comunicado na carta algum tipo de desaprovação em relação ao livro de Améry e, ao contrário, uma opinião favorável sobre *É isto um homem?*, de Levi. É o que se pode depreender da carta de resposta do escritor austríaco:

Posso entender que você ache o livro de Primo Levi, que também aprecio muito, mais interessante que o meu. A maior predisposição de Levi à reconciliação deve-se provavelmente ao fato de ele ser italiano, de modo que a prisão e tudo o que ela envolve não afetou todas as camadas de sua personalidade, enquanto no meu caso o contexto cultural é alemão.⁵⁶

É interessante notar que, a despeito da aparente condescendência dispensada ao Dr. Meyer nas cartas, posicionamento que motivou as reprimendas de Améry, Levi evitou um encontro pessoal com seu antigo supervisor durante todo o período que durou o intercâmbio de cartas, apesar da insistência de Meyer para que um encontro ocorresse na Alemanha, como relata Thomson.⁵⁷ Segundo argumenta o biógrafo de Levi, sua resistência a encontrar-se pessoalmente com Meyer poderia estar relacionada a questões de ordem traumática, mas também à percepção de que o alemão apenas esperava dele alguma espécie de absolvição:

Uma reunião foi marcada provisoriamente para o outono de 1967. “Seria certamente mais confortável prosseguir nossa discussão a viva voz”, concordou Levi. No entanto, ele não queria conhecer Meyer: o encontro poderia apenas renovar seus antigos sentimentos de humilhação servil. De qualquer forma, o alemão poderia provocar uma cena, pois Levi suspeitava

⁵⁴ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 92.

⁵⁵ “It is very important, and also welcome, for me to be able to address you. First of all because (as I am sure Mrs Hety Schmitt-Maas has already told you or written to you) I have kept a good memory of you, etched against a background where good memories were rare; and second, because I too think that any civilised man must achieve a ‘*Bewältigung*’ – an Overcoming – of the past” (LEVI, 1967 *apud* THOMSON, 2003, n. p.).

⁵⁶ “Puedo comprender que usted encuentre más interesante el libro de Primo Levi, que yo también aprecio mucho, que el mío. La mayor predisposición de Levi a la reconciliación debe de fundarse probablemente en el hecho de que es italiano, por lo que la prisión y todo lo que ello conlleva no afectó a todas las capas de su persona, mientras que en mi caso, el trasfondo cultural es alemán” (AMÉRY, 1967 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 92-93).

⁵⁷ THOMSON, 2003, n. p.

que Meyer apenas estivesse procurando por absolvição. Mas isso era um fardo cristão que não fazia sentido sobre os ombros de um judeu, na verdade, sobre os ombros de qualquer pessoa. Levi não queria a responsabilidade – não sentia que era o seu lugar – de conceder o perdão a Meyer.⁵⁸

Ademais, Levi retrata Meyer de forma nada meritória no livro de contos *A tabela periódica*, publicado na Itália em 1975. Em uma das histórias, intitulada “Vanádio”, o supervisor é retratado por meio do personagem Dr. Lothar Müller, facilmente associado a Meyer por traços biográficos: a relação “profissional” em Auschwitz e, posteriormente, epistolar de Müller com o narrador do conto replica em muitos aspectos aquela estabelecida entre Meyer e Levi na fábrica da IG Farben e, depois, na correspondência entre os dois. Na história, o narrador, evidente *alter ego* de Levi, define Müller em termos que parecem meticulosamente se esforçar por rejeitar a ideia de que o autor do livro teria qualquer propensão a perdoar seus algozes ou a tratá-los com condescendência; tem-se a impressão de que Levi escreve justamente com o objetivo de contestar a percepção de Améry de que ele seria um “perdoador”. Ao mesmo tempo, o texto parece se apresentar como uma oportunidade para que o escritor finalmente expresse sua real percepção acerca de Meyer, o que lhe fora interdito pela forma eminentemente cordial com que a correspondência se desenvolveu na realidade.⁵⁹ Assim, de acordo com o narrador:

O personagem Müller havia *entpuppt*, havia saído da crisálida, estava nítido, dentro do foco. Nem infame nem herói: postas de lado a retórica e as mentiras de boa ou má fé, revelava-se um exemplar humano tipicamente cinzento, um dos não poucos portadores de um só olho no reino dos cegos. Prestava-me uma honra imerecida me atribuindo a virtude de amar os inimigos: não, apesar dos distantes privilégios que me reservara, e embora não tivesse sido um inimigo no rigor da expressão, não me sentia capaz de amá-lo. Não o amava nem desejava vê-lo, mesmo que por ele experimentasse respeito em alguma medida: não é fácil ter um olho só. Não era um covarde, um surdo ou um cínico, não se acomodara, fazia as contas com o passado e as contas não fechavam: buscava liquidá-las, quem sabe trapaceando um pouco. O que mais se podia exigir de um ex-SA?⁶⁰

⁵⁸ “A meeting was tentatively arranged for the autumn of 1967. ‘It would certainly be more comfortable to pursue our discussion viva voce,’ Levi agreed. Yet he did not want to meet Meyer: the encounter might only renew his old feelings of slavish abasement. Anyway the German might cause a scene, for Levi suspected that Meyer was looking for absolution, but that was an unreasonable Christian burden on Jewish shoulders, indeed on anyone’s shoulders. Levi did not want the responsibility – did not feel it was his place – to grant Meyer forgiveness” (THOMSON, 2003, n. p.).

⁵⁹ Na história, o narrador procura explicar sua falta de “combatividade” em relação a Müller: “Eu me conheço: não possuo vivacidade polêmica, o adversário me distrai, interessa-me mais como homem do que como adversário, fico a ouvi-lo e corro o risco de nele acreditar; o desdém e o juízo correto me ocorrem depois, quando desço as escadas e já não servem mais. Convinha-me continuar a troca de cartas” (LEVI, 1994, n. p.)

⁶⁰ LEVI, 1994, n. p.

Em seguida, o narrador se ocupa, inclusive, de uma análise etimológica do termo alemão *Bewältigung*, “superação”, apenas para desqualificar seu emprego na expressão *Bewältigung der Vergangenheit*, “superação do passado”, ao contrário do que fizera na primeira carta a Meyer, anteriormente citada, na qual demonstrara concordância com o imperativo – a ser perseguido por “todo homem civilizado”! – de “superação do passado”. Nesse trecho, o narrador se refere à primeira correspondência enviada por Müller:

Na sua primeira carta falara de “superação do passado”, *Bewältigung der Vergangenheit*: soube depois que é um estereótipo da Alemanha de hoje, onde é universalmente entendido como “redenção diante do nazismo”; mas a raiz *walt* aí contida também surge em palavras que denotam “domínio”, “violência” e “estupro”, e acredito que, traduzindo a expressão como “distorção do passado” ou “violência feita ao passado”, não ficaríamos longe do seu sentido profundo. Melhor, no entanto, refugiar-se nos lugares-comuns que adotar a próspera obtusidade dos outros alemães: seus esforços de superação eram desajeitados, um pouco ridículos, irritantes e tristes, mas decentes. E não fora ele quem me arranjara um par de sapatos?⁶¹

Apesar da relação intelectual, digamos, conturbada estabelecida entre Améry e Levi a partir de meados da década de 1960, percebe-se que os dois, afinal, não divergiam tanto quanto à primeira vista se tende a imaginar a respeito de temas como o perdão – justamente a questão que mais embates suscitou entre os dois escritores, e tema em relação ao qual Améry e Levi tendem a ser apresentados como antípodas. Améry não pôde ler o capítulo de *Os afogados e os sobreviventes* em que Levi se dedica a debater seus ensaios, uma vez que o livro foi publicado somente em 1986, quase uma década depois de sua morte; capítulo no qual Levi avalia, como vimos anteriormente, que se tivesse sido “condenado ao exílio e a perda da identidade nacional”, e se houvesse sido “torturado até perder os sentidos”, como aconteceu com Améry, ele mesmo eventualmente haveria alimentado sentimentos como os de seu colega.⁶² O escritor italiano constata que os “ressentimentos” e o impulso a revidar provavelmente também seriam para ele algo presente.⁶³ Nesse sentido, Levi já havia anteriormente refletido, em carta enviada a Hety por ocasião do suicídio de Améry, sobre as diferenças entre o seu destino e o do colega, especialmente no que diz respeito ao destino de ambos após a libertação dos campos:

Suicídios são geralmente misteriosos: o de Améry não foi. Diante da clareza desesperançada de sua mente, diante de sua morte, senti como fui afortunado, não apenas por recuperar minha família e meu país, mas também por

⁶¹ LEVI, 1994, n. p.

⁶² LEVI, 1990, p. 83.

⁶³ LEVI, 1990, p. 83.

conseguir tecer em torno de mim um “véu pintado” feito de afetos familiares, amizades, viagens, escrita e até química.⁶⁴

Em *O intelectual em Auschwitz*, Levi afirma que sua incapacidade de revidar – como Améry fizera certa vez ao golpear um capataz, um criminoso comum polonês, que o agredira arbitrariamente em Auschwitz⁶⁵ – não deveria ser percebida como expressão de “santidade evangélica” ou “aristocracia intelectualista”, mas como “incapacidade intrínseca”.⁶⁶ Essa “absoluta inferioridade”, tendo em vista a resolução de Améry, talvez devesse ser entendida como resultado da falta de uma “educação política séria” que o orientasse a se defender em certas situações, ou possivelmente significasse mera falta de “coragem física” para revidar uma agressão de outro ser humano.⁶⁷ Por isso, Levi admirava “[...] a virada de Améry, sua escolha corajosa de sair da torre de marfim e ir à luta”, uma decisão que, para ele mesmo, “[...] estava, e ainda está, fora de meu alcance”.⁶⁸

2.4. *Contra a correnteza*

Há um ensaio contido na coletânea *Campo Santo*, intitulado “Com os olhos do pássaro noturno”, em que Sebald comenta alguns aspectos da obra de Améry.⁶⁹ O autor argumenta que

⁶⁴ “Suicides are generally mysterious: Améry’s was not. Faced by the hopeless clarity of his mind, faced by his death, I have felt how fortunate I have been, not only in recovering my family and my country, but also in succeeding to weave around me a ‘painted veil’ made of family affections, friendships, travel, writing, and even chemistry” (LEVI, 1978 *apud* THOMSON, 2003, n. p).

⁶⁵ Aqui, Levi se refere à seguinte passagem de “Sobre a obrigação e a impossibilidade de ser judeu”, um dos ensaios da coletânea *Além do crime e castigo*: “Vejo diante de mim o capataz Juszek, um criminoso polonês terrivelmente forte. Certa vez, por uma bobagem qualquer, deu-me um tapa, pois estava acostumado a tratar assim os judeus que tinha sob seu comando. Nessa hora, percebi com uma lucidez aguda que dependia de mim dar um passo à frente em meu longo processo de apelação contra a sociedade. Em um ato de revolta aberta, revidei o tapa do capataz: minha dignidade estampou-se na forma de um tapa em seu maxilar e depois não teve importância o fato de que, muito mais fraco, eu fosse impiedosamente moído de pancadas. Apesar de machucado, estava satisfeito. Não pela minha coragem ou pela minha honra, mas porque percebi que na vida há situações em que nosso corpo é todo o nosso Eu e o nosso destino. Eu era o meu corpo e nada mais: na fome, no golpe que recebi e no golpe que devolvi. Meu corpo depauperado e coberto de feridas era minha miséria. Quando se contraía para absorver um tapa, meu corpo era minha dignidade física e metafísica. Em circunstâncias como aquela, a violência física é o único meio de restabelecer uma personalidade abalada. Tanto para mim quanto para o adversário, eu era eu na forma de um golpe” (AMÉRY, 2013, p.143-144).

⁶⁶ LEVI, 1990, p. 82.

⁶⁷ LEVI, 1990, p. 82.

⁶⁸ LEVI, 1990, p. 82.

⁶⁹ A “presença” de Améry pode ser notada também na obra ficcional de Sebald: em *Austerlitz*, romance publicado em 2001, o narrador visita o Forte Breendonk, prisão onde Améry foi torturado por agentes da SS. O edifício, na ocasião já transformado em museu, é descrito em termos assombrosos: “Coberto aqui e ali por úlceras das quais irrompia o cascalho e incrustado com escorrimentos parecidos com guano e filões calcários, o forte era um único monólito, rebento da feiúra e da violência cega”. Mas somente algum tempo depois da visita ao Forte, com a leitura

a obra do escritor austríaco não possui equivalentes na literatura de língua alemã do pós-guerra, e que sua força residiria num inconformismo radical em relação à história:

A posição radical que assume exclui qualquer compromisso com a história. Ali reside a importância específica de seu trabalho, também para o enfrentamento literário do passado alemão, que de um modo ou de outro sempre sinalizou certa disposição para fazer acordos. Não existiram, na literatura alemã do pós-guerra, pensadores incondicionalmente negativos como Bataille e Cioran. Por isso Améry continua sendo o único que denunciou não só a obscenidade de uma sociedade deformada em termos psíquicos e sociais, como o escândalo de que a história poderia continuar depois disso, praticamente imperturbável, como se nada tivesse ocorrido. Ele, que foi fígado pela ameaça de morte embutida nas leis de Nuremberg e que, enquanto sobrevivente, continuou sentindo essa ameaça dentro de si, era incapaz de capitular diante do casual reordenamento da história, embora soubesse que, dessa maneira, estava batendo numa tecla que agora era anacrônica. Para Améry, a história [...] seguia sendo terror e horror, e ele insistia nisso.⁷⁰

Para Sebald, a disposição de Améry para a escrita de suas experiências representa uma forma de resistência que o escritor está disposto a exercer “até as raias do absurdo”; a resistência seria, justamente, a “essência da filosofia de Améry”:

Um dos aspectos mais impressionantes da postura de Améry como escritor é que ele, que conhecia como poucos os verdadeiros limites da resistência, mantivesse a resistência até as raias do absurdo. *Résistance*, mesmo sem confiar em seu efeito, *résistance quand même*, a partir de um princípio de solidariedade com as vítimas e como afronta deliberada a todos que nadam a favor da correnteza da história – essa é a essência da filosofia de Améry.⁷¹

A insistência “até as raias do absurdo” a que Sebald faz referência no trecho citado ecoa a radicalidade do propósito do escritor austríaco, que desejava que seu ressentimento – “[...] um protesto pessoal contra a cicatrização do tempo como processo natural, hostil à moral, e a reivindicação de uma absurda, mas autêntica, reversão moral do tempo”⁷² – cumprisse uma “função histórica”: “[...] representar historicamente um passo à frente na dinâmica moral do progresso universal e compensar a revolução alemã que não aconteceu”.⁷³ Para Améry, essa reivindicação histórica não seria “[...] menos absurda nem menos moral” que outra exigência, de natureza individual, também afirmada pelo ressentimento: “[...] o desejo individual de

do ensaio de Améry sobre a tortura, contido em *Além do crime e castigo*, livro publicado na Alemanha em 1966, o narrador teria uma descrição mais precisa do “[...] tipo de interrogatório dito de rigor” que se sucedia ali: “[...] pois foi somente alguns anos mais tarde que li em Jean Améry sobre a terrível proximidade física entre torturadores e torturados, sobre os suplícios que ele próprio sofreu em Breendonk [...]” (SEBALD, 2008, p. 25).

⁷⁰ SEBALD, 2021, n. p.

⁷¹ SEBALD, 2021, n. p.

⁷² AMÉRY, 2013, p. 126.

⁷³ AMÉRY, 2013, p. 126.

reversibilidade de processos irreversíveis”.⁷⁴ Daí a disposição de Améry em questionar aquilo que a princípio se esperaria de um relato de natureza histórica sobre a *Shoah*; em tensionar, ainda que fosse preciso recorrer ao “absurdo”, a narrativa que aqueles dispostos a “nadar a favor da correnteza da história” poderiam esperar de seu testemunho.

2.5. Reconciliação

Améry, como vimos, afirmava seus ressentimentos em oposição ao “*páthos* de perdão e reconciliação”⁷⁵ que teria se instalado na consciência de alguns sobreviventes da *Shoah* que passaram a pronunciar-se publicamente a partir do pós-guerra; o escritor se dizia convencido de que a “[...] disposição para a reconciliação, proclamada publicamente por vítimas do nazismo, só pode significar insensibilidade e indiferença diante da conversão masoquista de uma *autêntica*, mas recalçada, exigência de vingança”.⁷⁶ O indivíduo disposto a perdoar os crimes nazistas estaria, segundo a concepção de Améry, abrindo mão de qualquer possibilidade de posicionamento “moral” e, em certo sentido, “político” em relação ao ocorrido, uma vez que estaria irrefletidamente “[...] integrado no mecanismo social”:

Só perdoa realmente quem consente que sua individualidade se dissolva na sociedade e quem é capaz de conceber a si mesmo como função do coletivo, ou seja, como sujeito insensível e indiferente. É alguém que aceita com resignação os acontecimentos tal como aconteceram. Aceita, como diz o ditado, que o tempo cure as feridas. Seu sentido temporal não está “revolvido”, ou seja, transposto do terreno biológico social para o campo da moral. Esse ser desindividualizado e intercambiável vive plenamente integrado no mecanismo social.⁷⁷

Em prefácio de 1977 à segunda edição de *Além do crime e castigo*, livro que contém o ensaio sobre os ressentimentos, o autor reafirma sua condenação a uma reconciliação “[...] leviana, irrefletida e fundamentalmente falsa”;⁷⁸ e argumenta que o “abismo *moral*” que ressurgia na Europa com o retorno do antissemitismo deveria, em certo sentido, *permanecer aberto* – ao menos momentaneamente:

⁷⁴ AMÉRY, 2013, p. 126.

⁷⁵ AMÉRY, 2013, p. 111.

⁷⁶ AMÉRY, 2013, p. 118-119.

⁷⁷ AMÉRY, 2013, p. 119.

⁷⁸ AMÉRY, 2013, p. 19.

Um novo e, ao mesmo tempo, velho antissemitismo ergue atrevidamente a cabeça ignóbil sem que provoque indignação [...]. As vítimas morrem, e é bom que assim seja, pois há muito tornaram-se redundantes. Felizmente, também desaparecem os carrascos, atingidos pela lei da morte biológica. Mas em ambos os lados continuam a nascer novas gerações. Entre uma e outra, todas marcadas pela origem e pelo ambiente, volta a se abrir o velho abismo intransponível. Um belo dia o *tempo* o fechará. Mas o processo de maturação temporal não deveria ser acelerado [...].⁷⁹

Justamente a percepção de que uma reconciliação “fundamentalmente falsa” pudesse interditar a devida reflexão da sociedade a respeito da recrudescência do antissemitismo era, para Améry, uma das justificativas para a nova edição de seu livro.⁸⁰

Sabe-se que alguns aspectos da obra de Améry têm sido mobilizados, nos últimos anos, como pressupostos teóricos para se analisar temas e estudos de casos concretos relacionados à chamada “Justiça de transição”, processo que pode ser entendido como um conjunto de medidas e dispositivos – de natureza judicial ou não – empregados para que determinada sociedade possa “superar” um legado de “graves violações de direitos humanos” cometidas contra sua população durante determinado período histórico. Para tanto, a Justiça de transição visa estabelecer a responsabilização dos perpetradores por seus crimes e a “reparação” às vítimas, além de promover, no âmbito da sociedade, a implementação e divulgação da memória sobre o passado, a revelação da verdade, a reforma das instituições e, finalmente, a “reconciliação”.⁸¹

Resentment's virtue, livro de Thomas Brudholm, publicado em 2008, trata justamente das potencialidades do emprego de aspectos da obra de Améry para discussões de casos concretos de sociedades que se confrontaram com graves violações de direitos humanos e, posteriormente, viram-se defrontadas com a necessidade de elaboração de mecanismos para a devida efetivação da Justiça de transição. O livro de Brudholm propõe um contraponto à percepção hegemônica no âmbito da Justiça de transição de que o perdão e a reconciliação devem ser pressupostos automáticos e incontornáveis para o enfrentamento de um passado de atrocidades, e reforça a importância de se perceber o eventual conteúdo moral das “emoções negativas” das vítimas, que tendem a ser ignoradas tanto nos processos políticos relacionados à Justiça de transição quanto na literatura jurídica e filosófica dedicada ao tema. Como afirma Brudholm,

A tentativa de Améry de reabilitar um tipo especial de ressentimento está ligada a uma noção de reconciliação ou recriação da comunidade humana; esta percepção por si só faz valer a pena o esforço de se ler o ensaio. Através de

⁷⁹ AMÉRY, 2013, p. 18-19.

⁸⁰ AMÉRY, 2013, p. 19.

⁸¹ Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2019.

sua perspectiva sobre o ressentimento e de sua noção de reconciliação, Améry elabora uma posição sobre o perdão que continua a surpreender, provocar e inspirar. Portanto, *Além do crime e castigo* contribui para uma compreensão mais nuançada da posição das vítimas que se recusam a perdoar e de suas emoções negativas.⁸²

Se, de um lado, considerarmos uma perspectiva estritamente jurídica, as demandas do ressentimento de Améry decretariam como “inadequado” ou “insuficiente” qualquer dispositivo jurídico que se propusesse à efetivação da justiça segundo pressupostos formalmente instituídos no âmbito de um processo de Justiça de transição. Como argumenta Thomas Brudholm em *Resentments's virtue*, o ressentimento

[...] persiste porque nada que alguém pudesse fazer seria capaz de satisfazer a demanda ou desejo em questão; nada vai desfazer ou cancelar o que aconteceu. Sendo assim, julgamentos, qualquer tipo de reparação, incluindo desculpas, monumentos, restituição de propriedade e dias de memória – nenhuma resposta será adequada, exceto a estrita anulação dos eventos passados. Absurdamente, o ressentimento continua exigindo essa impossibilidade.⁸³

De outro lado, o ressentimento de Améry, como afirma o autor ao relembrar o anjo da história das teses de Benjamin, “[...] mantém o passado vivo. Na mente e na vontade da pessoa presa nele, mantém o passado *aberto* ou *inacabado* na medida em que a vítima não consegue aceitar que o que aconteceu, aconteceu”.⁸⁴

No artigo “Jean Améry's Concept of Resentment at the Crossroads of Ethics and Politics”, publicado em 2007, Magdalena Zolkos ressalta igualmente a importância teórica da obra de Améry para a discussão de temas relacionados à Justiça de transição. Zolkos defende que o ensaio de Améry sobre o ressentimento é decisivo para a elaboração de uma abordagem crítica a respeito da relação entre perdão e Justiça de transição, e que a obra de Améry oferece um contraponto à tendência de se promover uma transferência irrefletida de categorias éticas para a esfera da política e da justiça, o que se revela, por exemplo, segundo a autora, na problemática suposição “[...] de que a ética do humanitarismo deve se estender

⁸² “Améry’s attempt to rehabilitate a special kind of *ressentiment* is connected to a notion of reconciliation or re-creation of human community; this connection alone makes the effort to read the essay worthwhile. Through his account both of *ressentiment* and his notion of reconciliation, Améry carves out a position on forgiveness that continues to surprise, provoke, and inspire. Therefore, *Beyond Guilt and Atonement* contributes to a more nuanced understanding of unforgiving victims and their negative emotions” (BRUDHOLM, 2008, p. 66.)

⁸³ “[...] persists because nothing anybody could do would be able to satisfy the demand or desire in question; nothing will undo or cancel out what happened. Therefore, trials, any kind of reparations including apologies, monuments, restitution of property, and memorial days – no response will be adequate except the strict undoing of the past events. Absurdly, resentment keeps demanding that impossibility” (BRUDHOLM, 2008, p. 108).

⁸⁴ BRUDHOLM, 2008, p. 109.

progressivamente sobre a política”.⁸⁵ Na literatura sobre Justiça de transição, como argumenta Zolkos,

[...] a tendência predominante [...] tem sido ver o perdão como uma força motriz para a reconciliação social, enquanto se minimiza a questão do ressentimento ou se trata do tema com desconforto sintomático. Embora para Améry a questão do perdão seja de importância secundária, argumento que o autor desafia a própria dicotomia entre ressentimento e perdão. Ele teoriza o perdão como precedido, e mesmo como pré-condicionado, pela consumação do ressentimento.⁸⁶

Seria, portanto, interessante se pensar em que medida a obra de Améry poderia contribuir para a efetivação de certos objetivos estabelecidos pela Justiça de transição, mas seria igualmente necessário refletir sobre como seus escritos poderiam eventualmente fornecer subsídios para a necessária abordagem crítica de alguns de seus pressupostos, especialmente aqueles relacionados aos temas da “memória”, da “reparação” e da “reconciliação”. Na medida em que a condução da Justiça de transição em determinada sociedade é assumida por certos atores políticos e instituições, naturalmente movidos por interesses e pressupostos que lhes são próprios, a obra de Améry poderia ser capaz de fornecer contrapontos teóricos e políticos necessários para a efetiva afirmação das demandas das vítimas – nem sempre homogêneas entre si, e muitas vezes divergentes em relação àquelas afirmadas pelo Estado.

A atualidade da obra de Améry e a relevância das reflexões que podem emergir a partir de sua leitura torna-se evidente quando nos propomos a analisar contextos políticos como o do Brasil, por exemplo, onde a Comissão Nacional da Verdade (CNV), instituída em 2012 pelo Governo Federal com a justa tarefa de apurar os crimes da ditadura militar brasileira e dar voz a suas vítimas, apresentou a promoção da “reconciliação nacional”⁸⁷ como um dos objetivos centrais de seus trabalhos, sem possuir entre suas prerrogativas a possibilidade de julgamento e punição dos responsáveis pelas violações de direitos humanos ocorridas durante o regime militar. Num texto intitulado “Morte e ressurreição de um fantasma”, publicado em 2015, Edson

⁸⁵ ZOLKOS, 2007, p. 24.

⁸⁶ “[...] the prevailing tendency [...] has been to view forgiveness as a driving force towards societal reconciliation while downplaying the issue of resentment or treating it with symptomatic unease. While for Améry the question of forgiveness is of secondary importance, I argue that he challenges the very dichotomy of resentment and forgiveness. He theorizes forgiveness as preceded, and even as preconditioned, by the consummation of resentment” (ZOLKOS, 2007, p. 25).

⁸⁷ Segundo o art. 1º da lei que criou a Comissão, a CNV seria instituída com “[...] a finalidade de examinar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas no período fixado no art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional” (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2011).

Teles argumenta o seguinte a respeito dos possíveis desdobramentos dos relatórios da CNV e de outras comissões da verdade criadas no Brasil a partir de 2012:

Recentemente, assistimos à apresentação do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) e, posteriormente, de algumas comissões da verdade locais ou de instituições específicas. Nestas peças sobre o passado recente do país houve a apuração de acontecimentos históricos sem, contudo, mobilizar seu potencial de gênese do presente ou os seus efeitos na política democrática.

[...]

Quanto mais se arquiva os tempos da ditadura nos fichários da história, mais se conserva o projeto político experimentado no laboratório autoritário dos anos 60 e 70. Todo relatório de comissões publicado sem a análise e apuração da transição e dos conflitos em democracia, por mais apurado e detalhado que tenha sido, depositou em berço esplêndido a tese do nascimento da democracia por ruptura com a ditadura.

Não há resto da ditadura depois de 30 anos de democracia! Há um projeto político autoritário no Estado de Direito brasileiro.⁸⁸

Sendo assim, ainda que os relatórios produzidos pelas comissões da verdade tenham tido papel importante na sistematização de informações a respeito dos crimes cometidos durante o regime ditatorial, e eventualmente tenham revelado novos dados a respeito das violações ocorridas naquele período, faz-se necessário um esforço de reflexão crítica e de mobilização política acerca dos resultados dos trabalhos dessas comissões, de modo que seus relatórios possam de fato contribuir para a efetivação da democracia e dos direitos à verdade, à memória e à justiça; e não simplesmente cumpram o papel de decretar o “acabamento” do passado a partir da afirmação de um relato oficial emitido pelo “Estado Democrático de Direito”– Estado, no caso brasileiro, responsável, aliás, pela continuidade e recrudescimento dos casos de tortura nas delegacias e prisões do país, e pela perpetuação de mecanismos ditatoriais como execuções e desaparecimentos forçados durante o chamado “período democrático”.⁸⁹

Para ilustrar essas afirmações, considere-se que no relatório da CNV, entregue em dezembro de 2014, que abrange crimes cometidos por agentes do Estado brasileiro durante o período de 1946-89, a Comissão indica que “[...] teve condições de confirmar 434 mortes e desaparecimentos de vítimas do regime militar, [...] sendo 191 os mortos, 210 os desaparecidos e 33 os desaparecidos cujos corpos tiveram seu paradeiro posteriormente localizado, um deles no curso do trabalho da CNV”.⁹⁰ Mas sabe-se também, segundo números oficiais mais recentes,

⁸⁸ TELES, 2015.

⁸⁹ Cf., por exemplo, SIKKING & WALLING, 2007.

⁹⁰ COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2014, p. 963.

já referentes ao “período democrático”, que somente no Estado do Rio Janeiro, apenas no primeiro trimestre de 2019, 434 pessoas morreram em decorrência de “intervenções policiais”.⁹¹ E, se quisermos nos atentar novamente ao número emblemático, pode-se registrar que no período de junho de 2020 a março de 2021 foram realizadas 434 operações policiais em favelas cariocas, uma média de 1,5 operação por dia – apesar de determinação vigente do Supremo Tribunal Federal de que àquela altura tais ações só poderiam ocorrer em “hipóteses absolutamente excepcionais”, o que deveria prevalecer durante o período de vigência da emergência sanitária decorrente da pandemia de COVID-19.⁹² A decisão do STF, no entanto, não delimitava quais seriam essas ocasiões “hipóteses absolutamente excepcionais”,⁹³ situação que parece haver inspirado a Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro a suprir a lacuna jurídica deixada pelo magistrado responsável pela liminar: no dia 6 de maio de 2021, seus agentes decidiram – soberanamente – sobre a exceção,⁹⁴ e deflagraram a *Operação Exceptis*, a mais letal da história do estado, que numa única manhã resultou na morte de 27 moradores da favela do Jacarezinho.⁹⁵

2.6. Consciência geral

Em “Educação após Auschwitz”, conferência datada de 1965, Adorno sublinha a necessidade de se empreender uma espécie de tarefa pedagógica em relação à sociedade; esforço que deveria ser capaz de introjetar na consciência das pessoas o imperativo de que “Auschwitz não se repita”:

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu toda

⁹¹ GRELLET & DOLZAN, 2019.

⁹² CARVALHO & CIMIERI, 2021.

⁹³ De acordo com a decisão, proferida pelo magistrado Edson Fachin, ficou determinado “[...] (i) que não se realizem operações policiais em comunidades durante a epidemia do COVID-19, a não ser em hipóteses absolutamente excepcionais, que devem ser devidamente justificadas por escrito pela autoridade competente, com a comunicação imediata ao Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro – responsável pelo controle externo da atividade policial; e (ii) que, nos casos extraordinários de realização dessas operações durante a pandemia, sejam adotados cuidados excepcionais, devidamente identificados por escrito pela autoridade competente, para não colocar em risco ainda maior população, a prestação de serviços públicos sanitários e o desempenho de atividades de ajuda humanitária” (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2020).

⁹⁴ Como diria o jurista nazista Carl Schmitt, soberano “[...] é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2009, p. 13).

⁹⁵ COELHO & BARREIRA, 2021.

atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita.⁹⁶

Para se evitar a repetição de Auschwitz, o filósofo considera que seria preciso despertar na sociedade uma “consciência geral” sobre o funcionamento de certos mecanismos:

É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos. Torna-se necessário o que a esse respeito uma vez denominei de inflexão em direção ao sujeito. É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos. Os culpados não são os assassinados, nem mesmo naquele sentido caricato e sofista que ainda hoje seria do agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva.⁹⁷

Adorno, àquela altura, entendia que a possibilidade de se modificar, na sociedade europeia, os “[...] pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos” que geram acontecimentos como Auschwitz, era “extremamente limitada”. Sendo assim, a atuação para se impedir que algo como Auschwitz se repetisse estaria restrita, naquele momento, ao “lado subjetivo”; ou seja, era preciso ocupar-se do entendimento da “psicologia” das pessoas que se dispuseram – e eventualmente ainda poderiam se dispor – a realizar certos atos.⁹⁸ Apesar das propostas de natureza “subjetiva” presentes em “Educação após Auschwitz”, as quais poderiam se realizar, segundo a concepção de Adorno, na medida em que se despertasse uma “consciência geral” a respeito de certos mecanismos, interessa notar a percepção, pelo filósofo, da necessidade de se avaliar igualmente os “pressupostos objetivos” do problema. Daí poderíamos depreender que a educação contra o nazismo seria necessária, mas não suficiente, para se evitar a repetição de Auschwitz; afinal, os “pressupostos objetivos” vigentes na sociedade durante a ascensão do nazismo ainda não haviam sido devidamente “modificados”. Ademais, como afirmara o próprio Adorno, numa conferência de 1959 intitulada “O que significa elaborar o passado”, o

[...] nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria

⁹⁶ ADORNO, 1995, p. 119.

⁹⁷ ADORNO, 1995, p. 121.

⁹⁸ ADORNO, 1995, p. 121.

morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam.

Não quero entrar na discussão a respeito das organizações neonazistas. Considero a sobrevivência do nacional-socialismo *na* democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia. A corrosão por dentro representa algo objetivo; e as figuras ambíguas que efetivam o seu retorno só o fazem porque as condições lhes são favoráveis.⁹⁹

Na mesma conferência, Adorno revela um posicionamento bastante alinhado com a crítica de Améry ao imperativo então vigente na Alemanha do pós-guerra segundo o qual seria necessário “superar o passado” [*Vergangenheitsbewältigung*] nazista, tal como se elabora em “Ressentimentos”. Segundo o filósofo, tratava-se de um chavão que havia se tornado “bastante suspeito”: apesar das aparentes boas intenções, a formulação não correspondia necessariamente a uma intenção de elaborar o passado

[...] a sério, rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara. Mas o que se pretende, ao contrário, é encerrar a questão do passado, se possível inclusive riscando-o da memória. O gesto de tudo esquecer e perdoar, privativo de quem sofreu a injustiça, acaba advindo dos partidários daqueles que praticaram a injustiça.¹⁰⁰

Ainda em 1945, poucos meses depois de sua libertação do campo de Bergen-Belsen, Améry concluiu a redação de um ensaio intitulado “Zur Psychologie des deutschen Volkes”, cuja escrita teve início ainda durante sua internação em Auschwitz-Monowitz, num período em que trabalhou num escritório do complexo industrial do campo. O texto, que seria publicado na Alemanha somente em 2002, como anexo ao tomo que contém *Além do crime e castigo* na edição de suas obras completas, propõe uma análise da “psicologia” do povo alemão, cujo conteúdo indica tópicos e reflexões que retornariam vinte anos depois – num “tom” um tanto distinto, entretanto – em seu ensaio “Ressentimentos”. O texto de 1945 poderia ser percebido como um precursor da abordagem baseada na “psicologia social” com fins pedagógicos proposta por Adorno em “Educação após Auschwitz”.

O ensaio, segundo Heidelberger-Leonard, é um texto programático que inaugura a “nova forma racional de pensar” que Améry tentaria colocar em prática na continuidade de sua obra.¹⁰¹ Aqui, como argumenta a biógrafa, o escritor “[...] levanta sua voz como educador do povo. Nesta primavera de 1945, ele decide, cheio de otimismo, dedicar-se à educação dos

⁹⁹ ADORNO, 1995, p. 29-30.

¹⁰⁰ ADORNO, 1995, p. 29.

¹⁰¹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 107-108.

alemães”.¹⁰² Esse otimismo, entretanto, como lembra Heidelberger-Leonard, não será novamente encontrado em sua obra: Améry “[...] não voltará a aparecer com tanta vitalidade e tão seguro de sua vitória”.¹⁰³ Ainda que os tópicos deste texto retornem e suas reflexões se desdobrem em *Além do crime e castigo*, e mesmo que a abordagem, digamos, “metodológica” de algum modo se preserve, a condição subjetiva a partir da qual os temas serão tratados será inteiramente outra.

O surpreendente estado de espírito de Améry nos primeiros meses após a libertação nos remete àquele “otimismo” de que falava Levi na entrevista em que comentava a obra de Kafka: para o escritor italiano seria, afinal, “absurdo” pensar que depois do horror de Auschwitz “[...] não pudesse nascer um mundo melhor”.¹⁰⁴ Daí o tom “otimista e sereno” de *É isto um homem?*, que se revela principalmente no último capítulo do livro; uma perspectiva que, na avaliação do próprio Levi, o distanciaria bastante de Kafka.¹⁰⁵ Àquela altura, porém, passados quase 40 anos da libertação, o escritor afirmava, como vimos, haver mudado sua percepção: Levi havia concluído que “[...] do *Lager* só pode nascer o *Lager*, que dessa experiência só pode nascer o mal”.¹⁰⁶ A sentença do autor de *É isto um homem?* evidencia que não basta que se estabeleça uma “consciência geral” a respeito dos “mecanismos” que tornam as pessoas capazes de cometer certos atos, mas é necessário também modificá-los; assim, percebe-se que o imperativo de se “lembrar” do passado para que algo como Auschwitz não volte a acontecer é uma exigência necessária e incontornável, mas não suficiente. Afinal, como afirma Adorno na conclusão de “O que significa elaborar o passado”, o “[...] passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo suas causas”.¹⁰⁷

Ainda que eventualmente se conhecesse muito bem o que havia sido o *Lager*, ou seja, mesmo que se estabelecesse uma “consciência geral” a respeito dos campos nazistas, os “pressupostos objetivos” que possibilitaram sua existência ainda estavam dados: o “[...] Estado moderno, organizado, tecnicizado, burocratizado” a que se refere Levi ainda existia na Europa, e se replicava em outras regiões do mundo apesar da queda do regime nazista. É interessante notar que o escritor já havia chamado a atenção para a centralidade do problema da “técnica”

¹⁰² HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 108.

¹⁰³ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 108.

¹⁰⁴ LEVI, 2019a, p. 305.

¹⁰⁵ LEVI, 2019a, p. 305.

¹⁰⁶ LEVI, 2019a, p. 305.

¹⁰⁷ ADORNO, 1995b, p. 49.

num texto anterior, intitulado “Monumento a Auschwitz”, e publicado no jornal italiano *La Stampa* em 1959:

Um segundo Hitler pode nascer, talvez já tenha nascido; é preciso levar isso em conta. Auschwitz, portanto, pode repetir-se. Todas as técnicas, depois de encontradas, vivem de vida própria, em estado de potência, à espera da oportunidade que as leve de novo ao ato. Em quinze anos, as técnicas da destruição e da propaganda progrediram: destruir um milhão de vidas humanas apertando um botão é mais fácil hoje do que era ontem; perverter a memória, a consciência e o julgamento de 200 milhões de pessoas é mais fácil a cada ano.¹⁰⁸

Depois do “otimismo” dos primeiros anos, Levi havia intuído o que se poderia esperar dos desenvolvimentos da técnica nas décadas seguintes. Como Benjamin havia recomendado de forma premonitória três décadas antes, para se estar à altura do que poderia advir do “progresso” capitalista, era preciso “organizar o pessimismo”, e cultivar a “desconfiança”:

[...] pessimismo absoluto. Sim, e sem exceção. Desconfiança acerca do destino da literatura, desconfiança acerca do destino da liberdade, desconfiança acerca do destino da humanidade europeia, e principalmente desconfiança, desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada apenas na I. G. Farben e no aperfeiçoamento pacífico da Força Aérea.¹⁰⁹

Levi e Benjamin foram autores capazes de prever os potenciais – ou, talvez, incontornáveis – desdobramentos catastróficos decorrentes da relação fetichista estabelecida entre a técnica e os aparatos estatais modernos.

2.7. O julgamento

Ao tratar da condição dos “muçulmanos”, a “testemunha integral, mas “emudecida” dos campos, Levi revela uma obrigação de ordem moral, percebida como um *dever*: por meio de seu testemunho, deveria falar “no lugar dos muçulmanos”, como afirma em *Os afogados e os sobreviventes*;¹¹⁰ ao mesmo tempo, o escritor confessa, como vimos, a sensação de que talvez também escrevesse sobre os “muçulmanos” para responder a uma necessidade, digamos, mais

¹⁰⁸ LEVI, 2016a, p. 9-10.

¹⁰⁹ BENJAMIN, 2012, p. 34.

¹¹⁰ LEVI, 1990, p. 48.

egoísta: a de “se livrar” da lembrança daquelas pessoas.¹¹¹ Nesse sentido, é interessante notar que, no prefácio de *É isto um homem?*, livro publicado na Itália pela primeira vez em 1947, Levi revela outros aspectos a respeito de suas motivações para a escrita de seu testemunho sobre a *Shoah*: a necessidade de contar aos “outros” o que havia ocorrido em Auschwitz correspondia, a princípio, a uma demanda subjetiva, a um “impulso imediato e violento”; o imperativo de relevar à sociedade os horrores que havia presenciado respondia, portanto, a uma necessidade individual elementar:

A necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. Daí, seu caráter fragmentário: seus capítulos foram escritos não em sucessão lógica, mas por ordem de urgência. O trabalho de ligação e fusão foi planejado posteriormente.¹¹²

Essa necessidade de libertação interior pode ser ilustrada por um sonho recorrente que o escritor costumava ter quando era prisioneiro em Auschwitz, conforme relata em *É isto um homem?*. Nesse sonho, Levi está em casa, e conta para a família e amigos sobre os infortúnios pelos quais havia passado no campo de concentração: a cama compartilhada, dura e estreita; a fome constante; o controle de piolhos; as surras a que era submetido pelo *Kapo*¹¹³ de seu barracão de prisioneiros. Seus interlocutores, porém, não escutam: parecem indiferentes, conversam entre si, levantam-se e afastam-se em silêncio.¹¹⁴ Quando se desperta, e se recompõe do sonho, Levi se recorda:

Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos. Por quê? Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?¹¹⁵

Em um texto tardio, proferido numa conferência em 1985 nos Estados Unidos, e publicado em 2019 pelo jornal italiano *La Stampa*, por ocasião do centenário do nascimento de Levi, a recordação do sonho é novamente evocada:

¹¹¹ LEVI, 1990, p. 48.

¹¹² LEVI, 1988, p. 7-8.

¹¹³ O termo alemão *Kapo*, provavelmente derivado do italiano *capo* [chefe], designa os “funcionários prisioneiros” [*Funktionshäftling*] dos campos nazistas, escolhidos pelos oficiais das SS como responsáveis pela supervisão do trabalho forçado e pela vigilância dos outros prisioneiros.

¹¹⁴ LEVI, 1988, p. 60.

¹¹⁵ LEVI, 1988, p. 60.

Ainda assim eu sentia um impulso fortíssimo de escrever: não apenas para contar, para dar testemunho, mas também para aliviar-me de um fardo. Naturalmente, aquele impulso não era só meu: era de todos. Cada um de nós sentia um impulso constante de contar a própria história, menor apenas que a fome. Curiosamente, essa necessidade se refletia na forma de um sonho altamente específico, o sonho do *Lager*.¹¹⁶

Para Levi, a interpretação do sonho era simples: “Esse sonho encenou uma profunda e dolorosa frustração: ‘Preciso contar como preciso comer, mas não posso, estou proibido de fazê-lo’”.¹¹⁷

O autor esclarece que, no princípio, sequer se tratava propriamente de *escrever*, mas de *contar*; a escrita surgiria apenas depois, como uma necessidade de ordem prática: “No início, fiz isso apenas em palavras, dirigindo-me a qualquer pessoa que estivesse disposta a escutar, mas logo percebi que era mais apropriado, mais ‘econômico’, colocar minhas memórias no papel”.¹¹⁸ Àquela altura, no entanto, Levi se percebia como um químico profissional, e não como escritor; ainda que a escrita tivesse muitos sentidos, entre eles o de “dever”, escrever não significava para ele uma profissão:

[...] não me dei conta de estar escrevendo um livro; menos ainda pretendia tornar-me um escritor. Era químico. Havia retomado minha profissão, que me proporcionava um ganho razoável, uma carreira regular e um terreno sólido sob os pés. Escrever era algo acessório, um dever, uma liberação, uma compulsão, uma terapia, às vezes um prazer: certamente não um trabalho. De fato, escrevia sem ter qualquer plano em mente. Confiando na urgência das minhas recordações, fez-me bem começar pelo fim. Vale dizer que escrevi o meu primeiro livro quase exatamente ao contrário, dando a precedência aos episódios mais recentes, que tinha mais frescos na memória.¹¹⁹

Há uma seção de perguntas e respostas aos leitores, publicada como apêndice de uma edição especial de *É isto um homem?*, de 1976, destinada a ser utilizada como material didático em escolas secundárias italianas, que revela outro aspecto das preocupações de Levi ao escrever o livro. Em resposta a uma dessas perguntas, em que é interrogado sobre sua aparente falta de ódio, rancor e sentimento de vingança em relação aos alemães, Levi explica que, na realidade,

¹¹⁶ “Eppure provavo un impulso fortissimo a scrivere: non solo per raccontare, per recare testimonianza, ma anche per sgravarmi di un fardello. Naturalmente quell’impulso non era solo mio: era di tutti. Ognuno di noi provava un impulso costante a raccontare la propria storia, secondo solo alla fame. Curiosamente, quel bisogno si rifletteva nella forma di un sogno altamente specifico, il sogno del *Lager*” (LEVI, 2019d, tradução de João Valentino Alfredo).

¹¹⁷ LEVI, 2019d, tradução de João Valentino Alfredo.

¹¹⁸ LEVI, 2019d, tradução de João Valentino Alfredo.

¹¹⁹ “[...] non mi rendevo conto di star scrivendo un libro; men che meno intendevo diventare uno scrittore. Ero un chimico. Avevo ripreso il mio mestiere, che mi forniva un ragionevole guadagno, una carriera regolare e un solido terreno sotto i piedi. Scrivere era qualcosa di accessorio, un dovere, una liberazione, una compulsione, una terapia, talvolta un piacere: certo non un lavoro. Di fatto, scrivevo senza avere in mente alcun piano. Affidandomi all’urgenza dei miei ricordi, mi è venuto bene cominciare dalla fine. Vale a dire che il mio primo libro l’ho scritto quasi esattamente all’incontrario, dando la precedenza agli episodi più recenti, che avevo più freschi nella memoria” (LEVI, 2019d, tradução de João Valentino Alfredo).

por vezes sentia ódio – inclusive com certa violência – diante de certas pessoas e situações;¹²⁰ mas complementa:

[...] não sou um fascista, acredito na razão e no diálogo como supremos instrumentos do progresso, e por isso anteponho a justiça ao ódio. Precisamente por esse motivo, ao escrever este livro assumi deliberadamente a linguagem pacata e sóbria do testemunho, não o lamentar da vítima nem a raiva do vindicador: acreditava que minha palavra seria tanto mais crível e útil quanto mais parecesse objetiva e quanto menos soasse apaixonada; só assim o testemunho em juízo cumpre sua função, que é a de preparar o terreno para o juiz. E os juízes são vocês.¹²¹

Nesse trecho, o termo “testemunho” assume um sentido jurídico, ainda que não se tratasse objetivamente do relato de uma testemunha pronunciado perante um tribunal instituído. Ao revelar à sociedade sua experiência em Auschwitz – por meio de um livro escrito da forma mais “pacata e sóbria” que lhe era possível, algo que se poderia esperar justamente do “testemunho em juízo” –, Levi acreditava que seus leitores pudessem ser capazes de elaborar um julgamento sobre o que se passou.

Em carta de maio de 1960 endereçada ao tradutor alemão de seu livro *É isto um homem?*, reproduzida em “Cartas de alemães”, um dos ensaios que compõem *Os afogados e os sobreviventes*, as motivações de Levi se expressam por meio da busca por um entendimento a respeito do posicionamento do povo alemão diante do que havia se passado no Terceiro Reich. Levi pretendia “compreender”, para que assim fosse finalmente capaz de “julgar”:

O senhor talvez terá percebido que para mim o *Lager*, e o fato de ter escrito sobre o *Lager*, foi uma importante aventura que me modificou profundamente, me deu maturidade e uma razão de vida. Talvez seja presunção: mas hoje eu, o prisioneiro 174517, por seu intermédio, posso falar aos alemães, recordar-lhes o que fizeram e dizer-lhes: “Estou vivo, e gostaria de compreendê-los para julgá-los”.

Não creio que a vida do homem tenha necessariamente um objetivo definido; mas, se penso em minha vida e nos objetivos que até aqui me propus, um só deles eu reconheço bem preciso e consciente, e é justamente este, prestar testemunho, fazer o povo alemão ouvir minha voz, “responder” ao *Kapo* que limpou sua mão em meu ombro, ao doutor Pannwitz, aos que enforcaram o Último [trata-se de personagens de *É isto um homem?*], e a seus herdeiros.

¹²⁰ LEVI, 2005, p. 21.

¹²¹ “[...] no soy un fascista, yo creo en la razón y en la discusión como supremos instrumentos de progreso, y por ellos antepongo la justicia al odio. Precisamente por ese motivo, al escribir este libro he asumido deliberadamente el lenguaje pacato y sobrio del testimonio, no el plañidero de la víctima ni el airado del vindicador: pensaba que mi palabra habría sido tanto más creíble y útil cuanto más apareciera objetiva y cuanto menos sonara apasionada; sólo así el testimonio em juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno al juez. Y los jueces son ustedes” (LEVI, 2005, p. 21).

[...]

Mas não posso dizer que compreendo os alemães: ora, algo que não se pode compreender constitui um vazio doloroso, um aguilhão, um estímulo permanente que exige ser satisfeito. Espero que este livro obtenha alguma repercussão na Alemanha: não só por ambição, mas também porque a natureza dessa repercussão talvez me permita compreender melhor os alemães, responder àquele estímulo.¹²²

Portanto, além de responder ao já referido dever moral em relação às vítimas, ou à necessidade subjetiva de “libertação interior”, o testemunho de Levi visava também objetivos aos quais poder-se-ia atribuir um caráter “jurídico”: de um lado, o escritor pretende oferecer subsídios factuais para que seus leitores tenham a possibilidade de assumir uma posição equivalente àquela de “juízes”; e, de outro lado, quer fazer-se ouvir, e interrogar os alemães sobre seu papel no que havia ocorrido, de modo que ele mesmo, Levi, enquanto vítima e sobrevivente, fosse capaz de “compreendê-los” e, finalmente, de “julgá-los” – ainda que, como afirmara no já referido apêndice à edição de 1976 de *É isto um homem?*, perceba os problemas, inclusive de natureza etimológica, do uso do termo “compreender”:

[...] talvez o sucedido não se possa compreender; ou mesmo *não se deva compreender*, porque compreender é quase justificar. Explico-me: “compreender” uma proposição ou comportamento humano significa (inclusive etimologicamente) conter em si, conter seu autor, colocar-se em seu lugar, identificar-se com ele.¹²³

A “compreensão” invocada por Levi em relação aos alemães não se confunde, portanto, com o perdão, ou com a demanda da “ascese emocional” por parte das vítimas de que fala Améry em seu ensaio sobre o ressentimento.¹²⁴

Em sua discussão em torno da condição da “testemunha” em *O que resta de Auschwitz*, Giorgio Agamben reivindica uma distinção entre dois termos: de um lado, *testis*, que se aproxima do sentido de testemunha num contexto jurídico, termo que “[...] significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro [...] em um processo ou em um litígio entre dois contendores”;¹²⁵ de outro lado, *superstes*, que “[...] indica aquele que viveu algo, atravessou até o final em evento e pode, portanto, dar testemunho disso”.¹²⁶ Para Agamben,

¹²² LEVI, 1990, p. 107.

¹²³ “Quizás lo sucedido no pueda comprenderse; es más, *no se debe comprender*, porque comprender es casi justificar. Me explico: ‘comprender’ una proposición o comportamiento humano significa (inclusive etimologicamente) contenerlo, contener a su autor, ponerse en su lugar, identificarse con él” (LEVI, 2005, p. 52-53).

¹²⁴ AMÉRY, 2013, p. 116.

¹²⁵ AGAMBEN, 2008, p. 27.

¹²⁶ AGAMBEN, 2008, p. 27.

seria “[...] evidente que Levi não é um terceiro; ele é, em todos os sentidos, um supérstite”.¹²⁷ Sendo assim, segundo argumenta o filósofo, Levi não estaria interessado, com seu testemunho, em subsidiar um processo a partir do estabelecimento de fatos; não estaria, portanto, preocupado com um “julgamento”.¹²⁸ A demanda jurídica de Levi, por vezes explicitamente reivindicada em sua obra, como vimos, é relegada a segundo plano na leitura do filósofo italiano: Agamben chega a afirmar que o que interessaria a Levi seria “[...] apenas o que torna impossível o julgamento, a zona cinzenta em que as vítimas se tornam carrascos, e os carrascos, vítimas”.¹²⁹ Assim, para o autor, caberia à testemunha, “precisamente”, revelar em que medida uma ação humana se situa para além do direito, ou seja, mostrar de que modo algo escapa ao processo jurídico.¹³⁰

É preciso, no entanto, como argumenta Coquio em *Le mal de vérité ou l’utopie de la mémoire*, reconhecer que, além do testemunho do *superstes*, também está contida em *É isto um homem?* a tarefa que poderia ser atribuída ao *testis*; não se pode ignorar que no livro também se afirma um componente da “acusação”. Assim, segundo a autora, a

[...] dualidade da proposta do testemunho, deixada de lado por Agamben, diz algo importante: o *superstes* não corta seus vínculos com o *testis*, e esses vínculos são de natureza jurídico-religiosa. Segundo Levi, *É isto um homem?* era também uma “acusação”, mesmo depois de se reconhecer a parte das reminiscências literárias. Levi dizia, aliás, “querer compreender para poder julgar”. Nesse sentido, o descarte completo do direito e mesmo da justiça ao se pensar o testemunho revela um problema: é mais uma maneira de evitar as tensões irreduzíveis inerentes ao que se chama literatura de testemunho; o que nos impede de apreender a complexidade da sacralidade inerente à palavra testemunhal no caso do genocídio, onde o juramento de veracidade é também uma promessa aos desaparecidos.¹³¹

Nesse sentido, Seligmann-Silva também argumenta, em seu artigo “O local do testemunho”, que a tendência a se valorizar o paradigma do *superstes* na leitura da literatura de testemunho não deve

¹²⁷ AGAMBEN, 2008, p. 27.

¹²⁸ AGAMBEN, 2008, p. 27.

¹²⁹ AGAMBEN, 2008, p. 27.

¹³⁰ AGAMBEN, 2008, p. 27.

¹³¹ “[...] dualité du propos sur le témoignage, laissé de côté par Agamben, dit quelque chose d’important: le *superstes* ne coupe pas ses liens avec le *testis*, et ces liens sont de nature juridico-religieuse. De l’aveu de Levi, Si c’est un homme tenait aussi du « réquisitoire », même une fois reconnue la part des réminiscences littéraires. Levi disait d’ailleurs ‘vouloir comprendre pour pouvoir juger’. En ce sens la complète éviction du droit et même de la justice au moment de penser le témoignage pose problème: elle est une autre manière d’éviter les irréductibles tensions inhérentes à ce qu’on appelle littérature de témoignage; et elle empêche de saisir la complexité de la sacralité inhérente à la parole testimoniale dans le cas du génocide, où le serment de vérité est aussi une promesse aux disparus” (COQUIO, 2015b, p. 69-70).

[...] implicar uma negação da possibilidade do testemunho como *testis* (como, por exemplo, Giorgio Agamben o sugere). Entendo que os caminhos da memória e do esquecimento do mal sofrido passem também pela construção da história e pelos julgamentos propriamente jurídicos. *O essencial, no entanto, é ter claro que não existe a possibilidade de se separar os dois sentidos de testemunho, assim como não se deveria separar de modo rígido historiografia da memória.*¹³²

A leitura da obra de Levi, e sua confrontação com as declarações do autor a respeito de seus próprios escritos, revela como o escritor não pretendeu separar os dois sentidos de seu testemunho – talvez pela impossibilidade mesma de fazê-lo: Levi, afinal, só pode se propor a “falar no lugar dos muçulmanos” caso assuma a posição de *superstes*, a de alguém que “atravessou” o inferno de Auschwitz e sobreviveu; mas, pelo fato mesmo de não haver “fitado a górgona”, também deveu colocar-se como *testis*, como “terceiro”: ainda que não fosse a “testemunha integral”, Levi precisava cumprir sua “promessa” aos mortos.

2.8. O ódio

No apêndice à edição italiana de 1976 de *É isto um homem?*, Levi responde a algumas das perguntas mais recorrentes que lhe eram endereçadas por jovens estudantes das escolas a que era convidado para narrar suas experiências. Uma das perguntas se refere à aparente falta de ódio ou de sentimento de vingança do escritor em relação aos alemães. Em sua resposta, Levi inicialmente atribui essa ausência de animosidades à sua natureza pacífica e à sua predileção pelo uso da razão: “De acordo com minha natureza pessoal, não tenho inclinação para o ódio. Considero-o um pensamento rude e animalesco, e prefiro, ao invés disso, que minhas ações e meus pensamentos, no limite das possibilidades, nasçam da razão”.¹³³ Levi também argumenta que, sendo o ódio um sentimento pessoal, parecia-lhe impossível direcionar esse afeto a alguém determinado, uma vez que seus “[...] perseguidores de então não tinham nem rosto, nem nome [...]: estavam distantes, invisíveis, inacessíveis”.¹³⁴ Afinal, em 1946, quando escrevera o livro, “[...] o nazismo e o fascismo pareciam verdadeiramente sem rosto: pareciam retornados ao nada, desvanecidos como um sonho monstruoso”.¹³⁵ No entanto, em

¹³² SELIGMANN-SILVA, 2010, grifos do autor.

¹³³ LEVI, 2005, p. 19-20.

¹³⁴ LEVI, 2005, p. 19-20.

¹³⁵ LEVI, 2005, p. 20.

seguida Levi afirma que, poucos anos depois, perceberia sua ilusão: “[...] o fascismo estava bem distante de estar morto, estava apenas escondido, acuado; fazendo sua mutação, para reaparecer depois com um vestido novo, um pouco menos reconhecível, um pouco mais respeitável”.¹³⁶ Aqui, diante das recidivas do fascismo na Europa, Levi confessa nutrir certo ódio, num tom não muito distante daquele direcionado por Améry à sociedade europeia do pós-guerra: “[...] diante de certos rostos conhecidos, certas velhas mentiras, certas figuras em busca de respeitabilidade, certas indulgências, certas conivências, provo as tentações do ódio, inclusive com certa violência”.¹³⁷

Numa passagem de *K. dosszié* há a transcrição de trecho de um discurso pronunciado por Kertész, em 2003, por ocasião da inauguração de uma das exposições da exposição itinerante *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges*, realizada em várias cidades da Alemanha entre os anos de 2001 e 2004 por iniciativa do historiador Jan Philipp Reemtsma. Nesse trecho, Kertész se pergunta sobre o que teria tornado possível os crimes de guerra cometidos pelas forças armadas do Terceiro Reich. Para o escritor, os soldados da *Wehrmacht*¹³⁸, que executaram “[...] mulheres, crianças, idosos, com evidente prazer”, certamente contaram com “[...] a ajuda do ódio, do ódio, que – junto com a mentira – se tornou uma necessidade, para não dizer um alimento espiritual indispensável para o homem de nosso tempo...”.¹³⁹ Essas considerações fazem com que Kertész passe, então, a refletir sobre a natureza e as potencialidades do próprio ódio: “Quanto a mim, o ódio eu o sinto como uma energia. A energia é cega, mas sua fonte é a mesma vitalidade que nutre as forças criativas. Se bem organizado, o ódio pode criar uma realidade, assim como o amor”.¹⁴⁰

Há uma passagem ilustrativa sobre o tema do ódio em *Sem destino*, primeiro romance de Kertész: algum tempo depois de haver retornado a Budapeste, o protagonista György Köves, *alter ego* do autor, é questionado por um jornalista sobre seus sentimentos ao rever a cidade, lugar onde nascera e vivera até a adolescência, e de onde fora deportado para Auschwitz. Sua resposta é a seguinte: “Ódio”. O jornalista, então, procura mostrar-se compreensivo em relação aos sentimentos do rapaz, sugerindo que poderia imaginar quem eram aqueles odiados pelo jovem. Köves o interrompe: “Todos”.¹⁴¹ No diálogo de *K. dosszié*, Kertész retoma o tema ao

¹³⁶ LEVI, 2005, p. 20-21.

¹³⁷ LEVI, 2005, p. 21.

¹³⁸ *Wehrmacht*, “força de defesa”, foi o termo que designou as forças armadas nazistas entre 1935 e 1945; subdividia-se em *Heer* [exército], *Kriegsmarine* [marinha] e *Luftwaffe* [aeronáutica].

¹³⁹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴⁰ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴¹ KERTÉSZ, 2003, p. 165-166.

ser indagado por seu interlocutor a respeito precisamente dessa passagem do romance. Segundo Kertész, a frase em que Köves, ao ser questionado pelo jornalista, afirma sentir “ódio”, é a “[...] mais mal compreendida, ou melhor, a mais mal interpretada de *Sem destino*”.¹⁴² O entrevistador sugere, então, que Kertész aproveite a oportunidade e finalmente explique o sentido da frase, ao que o escritor responde: “Não. É bom que um romance contenha palavras que continuem a viver no leitor como segredos ardentes”.¹⁴³ Kertész não se preocupa, portanto, em delimitar a forma pela qual um afeto como o ódio deve ser interpretado em sua obra, mas espera que seu leitor, antes de descartá-lo irrefletidamente, saiba como “organizá-lo” enquanto “força criativa”.

2.9. A vingança

Ao longo de sua obra, poderíamos dizer que Améry revela uma posição pendular em relação ao tema da vingança: em “Zur Psychologie des deutschen Volkes”, ensaio de 1945, o escritor afirma a importância incontornável da vingança para se tratar dos crimes nazistas;¹⁴⁴ em “Ressentimentos”, de 1965, trata do caráter problemático da vingança enquanto expressão irracional e teológica de uma *ius talionis* em relação aos alemães;¹⁴⁵ já em “Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt”, o ensaio sobre a obra de Fanon, publicado em 1971, o autor propõe a legitimidade da vingança enquanto expressão de uma “violência revolucionária”.¹⁴⁶ De toda forma, parece-nos que, assim como no caso do ressentimento, Améry se propõe a mobilizar as potencialidades políticas da vingança: apesar de deliberar, na condição de sobrevivente de Auschwitz, sobre as implicações de natureza individuais e subjetivas desses afetos, Améry trata de colocar em relevo seus possíveis desdobramentos no âmbito de embates de natureza política. Trata-se, no caso da sociedade alemã, de mostrar como a afirmação do ressentimento seria capaz de promover uma transformação em relação à percepção social do passado nazista e da *Shoah*, como se evidencia em “Ressentimentos”. Já no caso das revoltas anticoloniais, discutidas no texto sobre Fanon, Améry procura mostrar como a vingança poderia atuar como força catalisadora de uma “violência revolucionária”

¹⁴² KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴³ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴⁴ Cf. AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010.

¹⁴⁵ Cf. AMÉRY, 2013.

¹⁴⁶ Cf. AMÉRY, 2006a.

capaz de libertar um povo da dominação colonial. O argumento de Améry reverbera – evidentemente a partir de outro contexto, já posterior à queda do Terceiro Reich – a percepção de Benjamin, na décima segunda das teses de *Sobre o conceito da História*, a respeito da importância da mobilização de certos afetos políticos pela “classe combatente e oprimida”:

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consome a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados. Essa consciência, reativada brevemente no movimento espartaquista, foi sempre inaceitável para a social-democracia. Em três décadas, ela quase conseguiu extinguir o nome de Blanqui, cujo eco abalara o século passado. Preferiu atribuir à classe operária o papel de redentora de gerações futuras. Com isso, ela cortou o nervo das suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque ambos se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não do ideal dos descendentes liberados.¹⁴⁷

Assim como propôs Benjamin, Améry, ao tratar do ressentimento e do sentimento de vingança em sua obra, estabelece um compromisso ético com os oprimidos – ou, mais precisamente, com as vítimas do nazismo e do colonialismo, respectivamente. As reflexões de Améry, quando confrontadas com a passagem de Benjamin, assumem, à contrapelo, um sentido estratégico: não se trata, afinal, de um esforço estritamente melancólico, em que o sujeito, aferrado ao passado, se vê interdito de sua capacidade de agir no presente; pelo contrário, Améry propõe, como Benjamin o faz a partir da defesa do “ódio” e do “espírito de sacrifício” da classe operária, que o ressentimento e o sentimento de vingança instaurem uma perspectiva política a partir da qual a lembrança do passado de derrotas e de opressão inaugure possibilidades de transformação do presente.

Améry, como vimos, considerava que Wajs, o carrasco das SS que o torturou na prisão do Forte Breendonk, havia sido devidamente punido quando condenado à morte e fuzilado. Naquele instante, como o autor afirma no ensaio sobre o ressentimento, havia se efetivado a “reversão moral do tempo”, um dos objetivos que almejava com a afirmação pública de seus ressentimentos. Considerando-se, portanto, que seu torturador havia sido punido com máximo rigor, Améry é levado a se questionar: “Wajs, o guarda das SS de Antuérpia, assassino em série e torturador experiente, pagou com a vida. Que mais poderia exigir a minha torpe sede de

¹⁴⁷ BENJAMIN, 2012, p. 248. Em comentário a esta tese, Márcio Seligmann-Silva afirma que, neste fragmento, Benjamin “[...] apresenta o paralelismo entre a tarefa revolucionária e o pensamento histórico, em ambos o agente é a classe oprimida combatente. Se o combatente luta tendo em vista a libertação do passado reprimido e não combate tendo em vista um futuro radioso, da mesma forma o historiógrafo deve alimentar a luta presente a partir das imagens ‘dos antepassados escravizados’. Trata-se de uma estratégia de biopolítica das emoções, de canalização dos sentimentos de vingança, ódio e da capacidade de sacrifício a favor da revolução” (BENJAMIN, 2020, p. 47).

vingança?”¹⁴⁸ No entanto, em seguida, o autor retifica a pergunta que se acabara de fazer, afinal para ele a questão deveria tratar menos de vingança ou de punição do que da “extrema *solidão*” decorrente da experiência de haver sido perseguido: “O que quero é me libertar de um desamparo que persiste até hoje”.¹⁴⁹ Nesse momento, Améry volta a refletir sobre a condição de Wajs:

Quando se colocou diante do pelotão, Wajs experimentou a verdade moral de seus crimes. Naquele instante ele estava comigo e eu não estava mais sozinho com o cabo da sua enxada. Quero crer que no momento da execução, ele desejou poder reverter o tempo e anular os atos, assim como eu. Quando foi conduzido ao patíbulo, deixou de ser inimigo para converter-se novamente em alguém ao meu lado.¹⁵⁰

Améry sugere que a “proximidade” de Wajs contribuiu, de alguma forma, para que fosse capaz de lidar com o “desamparo” a que se referira; sua *Weltvertrauen* talvez tenha sido parcialmente recuperada com a punição do carrasco. O “problema” é que nem todos os criminosos nazistas haviam tido a “oportunidade”, como ocorrera com o torturador lotado no Forte Breendonk, de confrontar-se, diante do pelotão de fuzilamento, com a “verdade moral de seus crimes”; não haviam, portanto, como Wajs, deixado de “[...] ser inimigo para converter-se novamente em alguém ao meu lado”. Essa constatação tornava moralmente reprovável, para Améry, qualquer inclinação à ideia de “reconciliação” com o passado nazista:

Se tudo se resumisse a uma questão entre mim e o guarda Wajs, se eu não tivesse aguentado todo o peso de uma pirâmide invertida de militantes e colaboradores das SS, de funcionários, de *Kapos* e generais condecorados, penso, eu poderia ter morrido sereno e reconciliado como esse homem, meu próximo, que exhibe a insígnia da cabeça de caveira.

Mas Wajs, de Antuérpia, era só mais um caso entre inúmeros. A pirâmide invertida continua cravada em mim, com o vértice no solo: por isso os ressentimentos são de uma índole tão particular, que nem Nietzsche nem sequer Scheler, quando escreveu sobre o tema em 1912, podiam intuir. Daí minha pouca inclinação à reconciliação.¹⁵¹

Aqui, a vingança, anteriormente relegada a segundo plano, é afirmada como sentimento “autêntico”, cujo recalque seria resultado de uma posição “masoquista” por parte da vítima que se dispusesse à reconciliação: como vimos, para Améry, “[...] a disposição para a reconciliação, proclamada publicamente por vítimas do nazismo, só pode significar insensibilidade e indiferença diante da conversão masoquista de uma *autêntica*, mas recalçada, exigência de

¹⁴⁸ AMÉRY, 2013, p. 118.

¹⁴⁹ AMÉRY, 2013, p. 118.

¹⁵⁰ AMÉRY, 2013, p. 118.

¹⁵¹ AMÉRY, 2013, p. 118.

vingança”.¹⁵² Améry parece, com esse argumento, atribuir a certos indivíduos, vítimas dispostas a uma reconciliação irrefletida, justamente as características com as quais, segundo argumento do início do ensaio, seus eventuais detratores possivelmente caracterizariam seu ressentimento: os indivíduos inclinados à reconciliação incorreriam em déficit moral, uma vez que expressariam “insensibilidade e indiferença” diante da vida; ao mesmo tempo em que evidenciariam certo distúrbio patológico, revelado pelo que Améry denomina “conversão masoquista” da exigência de vingança.

Em “Zur Psychologie des deutschen Volkes”, ensaio que poderia ser entendido como um precursor dos textos contidos em *Além do crime e castigo*, entre eles “Ressentimentos”, Améry afirma que haveria apenas uma forma adequada para a efetivação da punição dos crimes cometidos por certos oficiais nazistas: “[...] o extermínio físico integral de todos os dirigentes de primeira fila do partido [...] e de todo o pessoal da Gestapo”;¹⁵³ afinal, “[...] a *vox populi* do mundo inteiro clama exigindo vingança”.¹⁵⁴ Não se trataria, no entanto, apenas de um mandamento moral; antes seria o caso de um imperativo de ordem prática (tendo em vista os objetivos pedagógicos propostos por Améry em seu ensaio): aqueles nazistas, que seriam, segundo o autor, “criminosos delirantes”,¹⁵⁵ estariam impermeáveis a qualquer possibilidade de mudança; não poderiam ser, portanto, sequer considerados como indivíduos passíveis de serem “educados” a partir de determinado mandamento moral – em oposição ao povo alemão em geral, que deveria ser objeto de certa “pedagogia”.¹⁵⁶ Curiosamente, em *Dialética negativa*, livro publicado na Alemanha em 1966, mesmo ano da publicação de *Além do crime e castigo*, Adorno assume uma posição bastante próxima à de Améry no que diz respeito ao que considerava o destino justo dos carrascos nazistas, especialmente os torturadores e os oficiais mais poderosos:

Se tivéssemos fuzilado sumariamente os encarregados da tortura juntamente com os seus mandantes e os seus protetores extremamente poderosos, isso teria sido mais moral do que abrir um processo para alguns deles. O fato de eles terem conseguido fugir e se manter escondidos por vinte anos altera qualitativamente a justiça que deixou outrora de ser feita em relação a eles. No momento em que se mobiliza uma máquina judicial com o seu código de instrução penal, com as batatas e os defensores plenos de compreensão, a justiça, de todo modo incapaz de aplicar qualquer sanção que fizesse jus ao

¹⁵² AMÉRY, 2013, p. 118-119.

¹⁵³ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 111.

¹⁵⁴ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 108.

¹⁵⁵ Améry, neste texto, compreende, a partir da perspectiva da psicologia social adotada no texto, o nacionalsocialismo como “[...] um delírio convertido em estado psíquico duradouro”, algo que seria resultado de uma “educação” de muitos anos (AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 111).

¹⁵⁶ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 111.

crime cometido, é já falsificada, comprometida pelo mesmo princípio segundo o qual os assassinos um dia agiram.¹⁵⁷

Em “Zur Psychologie des deutschen Volkes”, a falta de animosidade de Améry em relação ao povo alemão pode parecer surpreendente para leitores que tenham previamente se deparado com certas passagens da obra posterior do autor: ao contrário dos carrascos, aos quais apregoa a pena de morte, o “pedagogo” Améry afirma acreditar que o povo alemão é passível de reeducação, e que é “capaz de melhorar”,¹⁵⁸ de acordo com a proposta desse “irreconhecível” Améry, “[...] devemos nos atentar para que essa educação não resulte nem muito leve nem muito pesada. Devemos ser muito cuidadosos e muito hábeis”.¹⁵⁹ Ao comentar essas passagens em sua biografia de Améry, Heidelberger-Leonard argumenta que essas afirmações do autor só poderiam ser explicadas pela percepção de Améry de que o fim da guerra resultaria necessariamente no momento em que a justiça seria efetivada.¹⁶⁰ Àquela altura, o autor acreditava que o “espírito alemão”, aquele que “[...] nunca renegou a si mesmo – apenas havia se retirado, diante do poder, para seus aposentos velados por cortinas escuras”,¹⁶¹ reapareceria disposto a lutar pela humanidade; assim, caberia a “nós” deixá-lo “[...] livre em meio à plena luz solar da ação pública”.¹⁶² Nada mais distante das posições de Améry presentes nos ensaios de *Além do crime e castigo*.

2.10. *O castigo justo*

Em “Ressentimentos”, ainda que demonstre maiores animosidades em relação ao povo alemão, ou especialmente em relação à “sociedade alemã”, e não mais deposite esperanças no “espírito alemão”, Améry trata especificamente do tema da vingança de maneira, digamos, mais ponderada do que aquela apresentada em “Zur Psychologie des deutschen Volkes”: o autor afirma a irracionalidade – moral e histórica – de se pretender a aplicação da *ius talionis* no caso dos crimes nazistas; seria inaceitável pretender que o conflito não dirimido entre vítimas e carrascos se resolvesse por meio de uma “[...] vingança que seja proporcional ao sofrimento

¹⁵⁷ ADORNO, 2009, p, 239.

¹⁵⁸ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 113.

¹⁵⁹ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 113.

¹⁶⁰ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 114.

¹⁶¹ AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 114.

¹⁶² AMÉRY, 1945 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 114.

padecido”.¹⁶³ Assim, para Améry, “[...] ficam excluídas como solução tanto a vingança quanto a expiação, que só teriam sentido do ponto de vista teológico e, portanto, não me interessam”.¹⁶⁴ De um lado, considerando-se o ponto de vista moral, o escritor diz acreditar que nenhuma vítima, em plena posse de suas faculdades mentais, proporia “[...] a possibilidade absurda, moralmente inaceitável, de assassinar entre 4 e 6 milhões de alemães”;¹⁶⁵ de outro lado, considerando-se uma perspectiva histórica, Améry afirma: “[...] uma depuração por meios violentos seria historicamente inconcebível”.¹⁶⁶

No entanto, era preciso enfrentar a situação precisamente por meio de uma perspectiva histórica: “O que poderia ser feito, então, já que falei expressamente em resolver o conflito no campo da práxis histórica?”.¹⁶⁷ Por isso, a partir desse momento, Améry reafirma seu ressentimento, e indica que esse sentimento poderia atuar como uma espécie de substituto para a vingança, desde que precisamente seu objetivo histórico fosse cumprido: assim sendo, como vimos anteriormente, “[...] o conflito poderia ser resolvido caso o ressentimento perdurasse em um dos grupos e, graças a isso, despertasse no outro grupo uma desconfiança sobre si mesmo”.¹⁶⁸ Em sua biografia de Améry, Heidelberger-Leonard trata justamente dessa “transição” ocorrida entre o ensaio de 1945, “Zur Psychologie des deutschen Volkes”, e o de 1965, “Ressentimentos”, em que a afirmação da “vingança” parece haver sido substituída pela defesa do “ressentimento”:

O longo caminho de reflexões e sentimentos que foi deixado para trás da “vingança” até o “ressentimento” é evidente. Já nestas duas palavras se lê a evolução produzida. O termo inicial “vingança” é sintomático na medida em que a forma de desforra com a qual a vítima espera obter a cura, em 1945, aborda o crime *de fora*. Em 1965, Améry não fala mais de vingança, mas de ressentimento, o que significa que a cura não ocorreu, e que seu sofrimento pela vingança frustrada foi internalizado na forma de ressentimento incurável.¹⁶⁹

Num interessante capítulo de seu livro *Violência*, dedicado à discussão do anteriormente citado ensaio “Para a crítica da violência”, de Benjamin, Slavoj Žižek aborda o ressentimento

¹⁶³ AMÉRY, 2013, p. 127.

¹⁶⁴ AMÉRY, 2013, p. 127.

¹⁶⁵ AMÉRY, 2013, p. 127.

¹⁶⁶ AMÉRY, 2013, p. 127.

¹⁶⁷ AMÉRY, 2013, p. 127.

¹⁶⁸ AMÉRY, 2013, p. 127.

¹⁶⁹ “Salta a la vista el largo camino de reflexiones y sentimientos que se ha ido dejando atrás desde la ‘venganza’ hasta el ‘resentimiento’. Ya en estas dos palabras pueden leerse la evolución producida. El término inicial de ‘venganza’ resulta sintomático en la medida en que la forma de desquite con la que la víctima confía en alcanzar la curación en 1945, se aproxima al crimen *desde fuera*. En 1965 Améry ya no habla de venganza, sino de resentimiento, lo cual significa que la curación no ha tenido lugar y que su sufrimiento por la venganza frustrada se ha interiorizado en forma de resentimiento incurable” (HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 108).

de Améry justamente como uma possibilidade, ou último recurso, diante da interdição de uma absurda *ius talionis*:

Quando um sujeito é ferido de modo tão devastador que a própria ideia de vingança segundo o *ius talionis* não é menos ridícula do que a promessa de reconciliação com o agressor após sua reparação, tudo o que resta é persistir na “incessante denúncia da injustiça”. Deveríamos dar a esta posição todo o seu peso antinietzscheano: aqui, o ressentimento nada tem a ver com a moral do escravo. Representa antes uma recusa de “normalizar” o crime, de torná-lo parte do curso habitual/explicável/compreensível das coisas, de integrá-lo numa narrativa de vida consistente e dotada de sentido [...].¹⁷⁰

Para Žižek, o ressentimento que reivindica o “castigo justo” do carrasco, chamado por ele de “autêntico”, deveria se sobrepor a concepções como “[...] perdoaremos seu crime, mas não o esqueceremos”.¹⁷¹ O castigo justo é, segundo o filósofo, a única forma possível de perdoar e, ao mesmo tempo, de esquecer; e possibilita uma condição em que tanto a vítima quanto o carrasco podem finalmente se desvencilhar do passado: “[...] depois do criminoso ter sido devidamente punido, posso tocar a vida e deixar todo o assunto para trás. Assim, há algo de libertador no fato de sermos punidos pelo nosso crime: pago a minha dívida à sociedade e sou de novo livre, não carrego fardos passados”.¹⁷² Ao contrário, a lógica supostamente misericordiosa de “perdoar sem esquecer” conteria, de acordo com Žižek, um caráter muito mais opressor do que aquele do “castigo justo”, uma vez que o criminoso permaneceria para sempre “assombrado” pelo crime cometido, afinal este não poderia ser finalmente “desfeito”, ou “anulado retroativamente”.¹⁷³ O filósofo ilustra esse “paradoxo da misericórdia” com um trecho retirado da carta escrita por Kafka em novembro de 1919 como um acerto de contas com o pai despótico:

É fato também que você nunca me bateu de verdade. Mas os gritos, o enrubescimento do seu rosto, o gesto de tirar a cinta e deixá-la pronta no espaldar da cadeira para mim eram quase piores. É como quando alguém deve ser enforcado. Se ele é realmente enforcado, então morre e acaba tudo. Mas se precisa presenciar todos os preparativos para o enforcamento e só fica sabendo do seu indulto quando o laço pende diante do seu rosto, então ele pode ter de sofrer a vida toda com isso. Além do mais, das muitas vezes em que, na sua opinião declarada, eu teria merecido uma surra, mas escapara por um triz por causa da sua clemência, se acumulava de novo um grande sentimento de culpa. De todos os lados eu desembocava na sua culpa.¹⁷⁴

¹⁷⁰ ŽIŽEK, 2014, p. 149.

¹⁷¹ ŽIŽEK, 2014, p. 149.

¹⁷² ŽIŽEK, 2014, p. 149.

¹⁷³ ŽIŽEK, 2014, p. 149.

¹⁷⁴ KAFKA, 1997, n. p.

Seria interessante retomar aqui a natureza “teológica” que Améry atribui à vingança e à expiação em seu ensaio. Para os fins a que o autor se propõe no texto, ambas estariam, como vimos, excluídas como “solução”, uma vez que só fariam sentido do “ponto de vista teológico”. Ainda assim, o uso que o próprio Améry propõe para seu ressentimento parece justamente se aproximar de uma perspectiva de natureza teológica. Lembremo-nos aqui o que Benjamin, também evocando a “teologia”, indica como potencialidade para a rememoração: o “[...] que a ciência ‘estabeleceu’, pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia [...]”.¹⁷⁵ Améry, por sua vez, atribui ao ressentimento uma exigência de natureza, em certo sentido, “teológica”; afinal, seu ressentimento exige “[...] absurdamente que o passado se reverta, que se anule o acontecido”.¹⁷⁶ E, para retomar a sentença de Benjamin: se, de um lado, o ressentimento garante que o sofrimento se mantenha *inacabado*, na medida em que não permite que as vítimas do nazismo e os sofrimentos que padeceram sejam esquecidos, de outro lado, também tem a capacidade de tornar a felicidade algo *acabado*, afinal, como vimos, caso o ressentimento finalmente cumprisse sua função, “[...] poderia representar historicamente um passo à frente na dinâmica moral do progresso universal e compensar a revolução alemã que não aconteceu”.¹⁷⁷ Aqui, as reflexões de Améry parecem se aproximar da aporia que suscitara a discussão entre Benjamin e Horkheimer na correspondência citada anteriormente: o compromisso com o sofrimento das vítimas – que não será esquecido ou perdoado – e com seus projetos não realizados – a revolução alemã, afinal, deveria ser retomada – impele Améry a confrontar o registro oficial da história, vendo-se portanto impedido, assim como Benjamin, de tratar o passado como algo “acabado”.

As reflexões de Améry nos levam a imaginar em que medida sua literatura poderia, de alguma forma, tomar o lugar atribuído pelo autor à “teologia”, e promover a seu modo a “vingança” e a “expição”. Ora, parece-nos, afinal, que o próprio Améry realiza esse movimento quando seus argumentos flertam, segundo o próprio autor, com o “absurdo”. Seria interessante refletir sobre o recurso reiterado a argumentos dessa natureza, considerando-se a função objetiva que Améry atribui a seu ensaio – o qual deveria, de forma aparentemente paradoxal, conduzir-se no âmbito da “práxis histórica”. Poderíamos supor que o expediente talvez se explique pela percepção, pelo próprio Améry, da impossibilidade de realização das exigências de seu ressentimento, que àquela altura pareciam interdidas pela conjuntura

¹⁷⁵ BENJAMIN, 2006, p. 513.

¹⁷⁶ AMÉRY, 2013, p. 115.

¹⁷⁷ AMÉRY, 2013, p. 126.

política do pós-guerra e por certa concepção de progresso que indicava a necessidade de reconciliação e “superação” do passado; ou, ainda, poderíamos imaginar que Améry percebia que suas demandas eventualmente se tornariam objetivamente impossíveis em decorrência da mera passagem do tempo: afinal, em algum momento se tornaria inviável, por exemplo, que os criminosos nazistas fossem julgados em vida por seus crimes. Se a vingança estava moral e historicamente interdita, e relegada, portanto, a deliberações de ordem teológica, Améry parece haver se empenhado em realizá-la de outra forma: por meio de sua literatura. A vingança, afinal, ainda que efetivada somente no âmbito estético, poderia cumprir uma função objetiva: apesar de sua interdição em decorrência de impedimentos morais, históricos ou, digamos, práticos, sua potencialidade política ainda poderia ser afirmada através da literatura.

2.11. *Salvação*

Em seu discurso “Heureka”, Imre Kertész reflete sobre as motivações e os objetivos de sua escrita a partir de algumas perguntas colocadas a si mesmo. A resposta para a questão “para quem escreve um escritor?”, por exemplo, parecia-lhe óbvia: “escreve para si mesmo”.¹⁷⁸ Por uma questão de ordem prática, chegar a essa resposta não era particularmente difícil para o autor de *Sem destino*: “Ao menos, posso dizer que cheguei a essa resposta sem rodeios. Reconheço que para mim não foi difícil – eu não tinha leitores e nenhum desejo de influenciar quem quer que fosse”.¹⁷⁹ Em resumo: “Não comecei a escrever por nenhuma razão especial, e o que escrevia não era destinado a ninguém”.¹⁸⁰ Kertész, no entanto, afirmava um objetivo para seu ato literário, em termos que remetem àquilo que se poderia entender como um *juramento*: “Se tinha algum objetivo, era o de ser fiel, na linguagem e na forma, ao assunto em pauta, e nada mais. Era importante ter isso claro durante o período absurdo e triste em que a literatura era engajada e controlada pelo Estado”.¹⁸¹ Ainda que Kertész, segundo ele mesmo, não escrevesse para ninguém, é interessante perceber que o autor não se desvia do imperativo de ser “fiel” ao “assunto em pauta” – especialmente quando a possibilidade mesma do exercício dessa “fidelidade” se vê ameaçada pelas injunções de um Estado autoritário que pretende

¹⁷⁸ KERTÉSZ, 2004a, p. 11.

¹⁷⁹ KERTÉSZ, 2004a, p. 11.

¹⁸⁰ KERTÉSZ, 2004a, p. 11.

¹⁸¹ KERTÉSZ, 2004a, p. 11-12.

delimitar o que deve ser escrito. Aqui se revela, como afirmaria Coquio, a forma como a “palavra testemunhal” se apoia numa “[...] fidelidade a si mesmo daquele que diz “eu juro”¹⁸².

Ainda naquele discurso, quando se pergunta sobre o porquê de sua escrita, Kertész chega à conclusão de que a resposta para esse questionamento tampouco lhe era difícil: “Nisso também tive sorte, pois nunca me ocorreu que em tal questão houvesse uma escolha”.¹⁸³ A percepção de não ter escolha, de escrever simplesmente porque não havia alternativa, está figurada em *O fiasco*, romance autobiográfico em que o escritor descreve o momento em que o personagem György Köves confronta-se com a experiência decisiva que lhe revelaria a necessidade de “salvar sua própria história”:

Ele simplesmente sentia uma única coisa: o turbilhão desses passos ressonantes, a atração da marcha que o deixara literalmente zozó, perturbado, incitando-o a aderir a ela, como se arrebatado pelas linhas alastrantes e irresistíveis de uma parada militar. Sim, ali, na multidão – porque Köves não apenas ouvia os passos de um único funcionário como se fossem os passos de muitos, mas ele praticamente enxergava a multidão – o calor, a segurança, o turbilhão cego e irresistível dos passos incessantes, e a felicidade nebulosa do eterno esquecimento, tudo isso estava à espera de Köves, e nem por um momento ele teve alguma dúvida quanto a isso.

[...]

O fato é que os passos que haviam evocado em Köves essa sensação estonteante e febril não deixavam de ecoar e já a porta se abriu e ele foi chamado; Köves entrou e comportou-se como se ele fosse Köves – aquele redator a quem nada mais interessava senão o motivo pelo qual os trens atrasavam; examinou gráficos, ouviu explicações até o fim, e, quem sabe, talvez ele próprio tenha feito algumas perguntas; assentiu com a cabeça, sorriu, deu a mão em cumprimento, despediu-se, e nada disso o incomodou nem um pouquinho, nem chegou a atingi-lo, como se não tivesse acontecido com ele, isto é, mais exatamente, como se tivesse acontecido exclusivamente com ele, pois – ocorreu-lhe repentinamente enquanto descia correndo as escadas e saía para a rua – exatamente nesse aspecto algo aconteceu com ele, uma virada irrevocável: tudo o que aconteceu está acontecendo, aconteceu e acontece, e nunca mais poderá acontecer com ele sem o conhecimento contundente dessa presença. Embora ainda esteja com vida, quase já a havia vivido toda, e essa vida, Köves repentinamente visualizou-a tão distante, com a forma de uma história tão hermética, completa e realizada, que ele próprio se admirou de sua estranheza. E, se existia a esperança, que fora despertada nele por essa visão, ela atingiria exclusivamente aquela história, e Köves só esperava que, embora ele próprio não tivesse mais salvação, sua história ainda poderia ser salva.¹⁸⁴

¹⁸² COQUIO, 2015a, p. 183.

¹⁸³ KERTÉSZ, 2004a, p. 12.

¹⁸⁴ KERTÉSZ, 2004b, p. 356-358.

Ao recusar-se a aderir ao “turbilhão cego e irresistível” da multidão, Köves havia percebido, como afirma Kertész em seu discurso à Academia Sueca, que era preciso “[...] sair da multidão narcotizante, da História, que nos suprime a individualidade e o destino”.¹⁸⁵ Assim, Kertész não avalia a experiência narrada no romance como uma “revelação artística”, mas como uma descoberta existencial: “O que ganhei com ela não foi a minha arte – suas ferramentas, ainda tive de buscar por algum tempo –, mas a minha vida, que eu quase perdera”.¹⁸⁶

2.12. *A cultura da memória*

Em *Le mal de vérité ou l'utopie de la mémoire*, livro publicado na França em 2015, Coquio reflete sobre a emergência, nas últimas décadas, de uma “cultura da memória” em torno dos testemunhos sobre as grandes “catástrofes”¹⁸⁷ do século XX. Segundo a autora, pensar sobre a questão não se resumiria a tratar, por exemplo, dos conflitos e disputas em torno do tema da memória; a deliberar acerca dos “abusos da memória”, como sugeriu Tzvetan Todorov;¹⁸⁸ ou, ainda, a refletir sobre a ideia de uma “memória saturada”, como propôs Régine Robin.¹⁸⁹ Para a autora, seria preciso se pensar especialmente sobre o caráter regulador, eventualmente conformista ou conservador, daquela “cultura”, que segundo Coquio tenderia a se constituir numa espécie de moral e, no limite, em algo próximo de uma religião, com seus códigos e ritos próprios, e portadora de uma linguagem de transmissão particular: o testemunho. Esse “uso religioso” do testemunho, que à primeira vista pareceria levar a uma “valorização”, ou “elevação”, da “palavra testemunhal”, tende, paradoxalmente, a desautorizar seu conteúdo mesmo, como argumenta a autora: “Recusar o uso religioso que hoje se faz do testemunho pressupõe compreendê-lo. Esse uso se deve a uma teologia da verdade que continua a irrigar a cultura ocidental, em descompasso com o que dizem os testemunhos do despertamento”.¹⁹⁰

¹⁸⁵ KERTÉSZ, 2004a, p. 12.

¹⁸⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 12.

¹⁸⁷ “Catástrofe”, categoria na qual poderíamos incluir os genocídios, é entendida por Coquio como “[...] um fenômeno antropológico complexo resultante de uma certa operação política: ruptura dos laços sociais, desvalorização brutal da vida, alteração da figura humana ou cisão na humanidade e, em seguida, luto impossível, obsessão pela verdade e crise da verdade” (COQUIO, 2015b, p. 124).

¹⁸⁸ Cf. TODOROV, 1995.

¹⁸⁹ Cf. ROBIN, 2003.

¹⁹⁰ COQUIO, 2015b, p. 123.

Em sua conferência “A língua exilada”, de 2000, Kertész parece tratar, a partir de sua condição de “sobrevivente” e de escritor, justamente dos problemas advindos da constituição de algo que poderíamos denominar de uma “cultura da memória” em torno da *Shoah*; depreende-se de seu texto precisamente o caráter potencialmente “regulador” dessa cultura, como sugere Coquio. Segundo o escritor húngaro,

[...] quanto mais monumentos em memória do Holocausto são criados, mais ele se distancia, mais se historiciza o próprio Holocausto. Não quero aqui divagar pelo que todos sabemos: que a memória de Auschwitz se ritualiza, se instrumentaliza, se abstrai. O sobrevivente, o novo espécime da história europeia que – lembrando Nietzsche – “viu os recessos dionisíacos”, debate-se impotente no processo. Ou se acomoda à “língua que aqui vigora” e aceita as convenções linguísticas a ele oferecidas, as palavras *sacrifício*, *perseguido*, *sobrevivente* etc., o papel e o saber a elas associado, ou lentamente se percebe ilhado e um dia desiste da luta.

Vemos, portanto, que o peso insuportável do Holocausto delineou aos poucos as formas linguísticas do discurso acerca do Holocausto que, aparentemente, referem-se ao Holocausto, ao passo que nem tocam sua realidade. Pois a própria palavra *Holocausto* é também o nome sagrado que encobre o extermínio diário, a morte pelo gás, a rotina das execuções, o *Endlösung* [“solução final”, em alemão no original], a aniquilação. A maioria – e do ponto de vista psicológico isso é muito compreensível – deseja reconstruir Auschwitz na língua anterior a Auschwitz, com os conceitos anteriores a Auschwitz [...].¹⁹¹

Nesse texto, Kertész demonstra como um esforço de interpelação crítica dos elementos da chamada “cultura da memória” acaba por revelar um paradoxo: quanto mais ritos celebratórios e convenções se constituem em torno do Holocausto, mais “distante” da realidade se torna a percepção a respeito do evento, e mais se tende a “historicizar” a própria *Shoah*; ou, para tratarmos da questão em termos benjaminianos, quanto mais se afirmem aquelas práticas, mais se tende a incorporar a “catástrofe” ao “*continuum* da história”.¹⁹² Ademais, como argumenta Kertész na passagem citada, a ritualização e a instrumentalização da memória levam também a uma delimitação, a um processo de regulação da linguagem, que interdita a necessária percepção da ruptura com a “língua anterior a Auschwitz” revelada pelo testemunho da *Shoah*.

É preciso que se tenha em mente, no entanto, que a argumentação de Coquio acerca da emergência de uma “cultura da memória” e de suas contradições não deve ser replicada de forma automática a outros contextos sociais e políticos. Mesmo no caso da Europa ocidental,

¹⁹¹ KERTÉSZ, 2004a, p. 198-199.

¹⁹² Cf. BENJAMIN, 2012. Num dos manuscritos preparatórios para as teses [M 34], Benjamin anota: “A catástrofe como o *continuum* da história”; e, antes disso, no mesmo manuscrito: “A reminiscência [*Eingedenken*] como a última esperança” (BENJAMIN, 2020, p. 175).

seria necessário se pensar de que forma, e com que intensidade, essa “cultura” vigoraria em cada país e, além disso, seria preciso questionar em que medida tenderia a “privilegiar” uma “catástrofe” em detrimento de outras: se, de um lado, é razoável se pensar na constituição de uma “cultura” em torno do Holocausto, como se depreende das reflexões de Kertész, de outro lado seria questionável admitir que o mesmo processo tenha se dado, com a mesma intensidade, em torno de outros genocídios, como o armênio ou o bósnio, por exemplo. Ademais, seria relevante se pensar na real “amplitude” do fenômeno: é preciso se questionar se a “cultura” de que se fala seria de fato assimilada por uma parcela considerável da sociedade ou, ao contrário, se sua recepção – e eventual questionamento – estaria limitada a determinados indivíduos e a instituições muito particulares, como universidades, fundações, museus, etc.

O mesmo “raciocínio” poderia ser aplicado ao contexto latino-americano ao se pensar na constituição da memória social em torno das ditaduras do continente: se, de um lado, em casos como o argentino tem-se discutido problemas análogos àqueles levantados por Coquio – algo que se verifica, por exemplo, no trabalho da crítica literária Beatriz Sarlo, que igualmente questiona a emergência de uma “cultura da memória” em torno da ditadura argentina¹⁹³ –, de outro lado, poderíamos constatar a inaplicabilidade do debate no caso brasileiro, por exemplo. Como argumenta Seligmann-Silva em seu artigo “O local do testemunho”, anteriormente citado, a discussão a respeito de uma “cultura da memória” e de eventuais “excessos” do testemunho “nada tem a ver com a realidade brasileira”:

Nossos testemunhos estão sufocados pelas amarras de uma “política do esquecimento” que não conseguimos até agora desmontar. [...] O grande desafio que se coloca hoje, 30 anos depois da anistia, é quebrar as barreiras que até hoje impediram este trabalho de testemunho de entrar em funcionamento.

[...] Trata-se de uma luta que ainda não conquistou a sociedade e que está muito dependente de iniciativas das vítimas. Quando os testemunhos dos sobreviventes se tornarem parte dos currículos escolares, quando arquivos forem abertos, mais memoriais debatidos e construídos, quando os tribunais forem abertos aos testemunhos dos que sofreram sob a ditadura, quando a verdade começar a se delinear e os responsáveis forem levados a pagar pelo que fizeram, aí sim teremos a nossa cultura da memória. Aí poderemos debater também de modo mais claro os limites da fala testemunhal.

[...] No caso dos que procuram testemunhar, eles não encontram eco na sociedade. Mesmo ocorrendo a publicação, estes testemunhos não se tornam públicos, no sentido de que não entram na esfera pública. Sem um ouvido, não

¹⁹³ Cf. SARLO, 2007.

se dá o testemunho. Testemunhar é um ato que ocorre no presente. Nosso presente ainda não se abriu para estes testemunhos.¹⁹⁴

Este artigo foi publicado em 2010, e suas conclusões permanecem atuais: mais de uma década depois, não se pode dizer que tenha emergido no Brasil algo parecido com uma “cultura da memória”; pelo contrário, a “política do esquecimento” de que fala o autor parece ganhar terreno a cada dia. Um acontecimento recente, que lamentavelmente ilustra e reitera essa reflexão, refere-se justamente à chacina ocorrida na favela do Jacarezinho, citada no tópico deste capítulo em que tratávamos da ideia de “reconciliação” na sociedade brasileira: no dia 11 de maio de 2022, cerca de um ano depois da chacina, um monumento erguido na entrada da favela em homenagem às vítimas e a um policial morto durante a ação da Polícia Civil foi destruído por policiais. A golpes de marreta, e com a ajuda de um carro blindado, o chamado “caveirão”, agentes fardados da Polícia Civil derrubaram o memorial: uma espécie de lápide, erguida por iniciativa de moradores e entidades civis, onde se lia o nome dos mortos.¹⁹⁵

¹⁹⁴ SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 14-15.

¹⁹⁵ G1 RIO, 2022.

3. Suspensão

Há uma passagem de “Heureka” em que Kertész apresenta a ideia de que Auschwitz havia, de alguma maneira, colocado a literatura “em suspenso”:

Uma única questão me interessava: o que ainda tinha eu a ver com a literatura? Pois para mim era claro que uma linha intransponível me separava da literatura e dos ideais, do espírito associado ao conceito de literatura, e o nome dessa linha demarcatória – como o de muitas outras – era Auschwitz. Quando escrevemos sobre Auschwitz, devemos considerar que Auschwitz – ao menos num certo sentido – suspendeu a literatura. Seria possível escrever um romance macabro sobre Auschwitz ou – perdoem a expressão – um seriado barato que começaria em Auschwitz e ainda duraria até os dias de hoje. O que significa que não aconteceu nada desde Auschwitz que a tivesse negado ou refutado. Nos meus escritos, o Holocausto nunca apareceu no passado.¹

Aqui, a percepção de que “Auschwitz suspendeu a literatura” pode, à primeira vista, ser entendida como defesa de uma espécie de paralisação, ou interdição, do esforço de representação da *Shoah*. No entanto, como argumenta Coquio, a “suspensão” proposta por Kertész parece indicar menos uma proibição ou censura, ou algo como um “adeus à literatura”, do que uma exigência crítica, um movimento que visa colocar a literatura em questão: “O ‘colocar em suspenso’ de que fala Kertész é um colocar em crise ou em dúvida da ‘literatura’, de sua pertinência, de seu conteúdo, de seu *patrimônio*”.²

Tomando como pressuposto essa leitura da formulação de Kertész, seria interessante aproximá-la do sentido que Benjamin atribui ao que denominou “imagem dialética”, em fragmento de seu livro das *Passagens*:

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [*Dialektik im Stillstand*]. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem.³

¹ KERTÉSZ, 2004a, p. 16.

² COQUIO, 2015a, p. 13.

³ BENJAMIN, 2006, p. 504.

Em complemento a essa formulação, num fragmento posterior, Benjamin afirma: “A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura”.⁴

Tal aproximação talvez lance alguma luz à exigência de Kertész de que Auschwitz não apareça, em sua literatura, no passado; ou seja, não seja fixado apenas como um evento, entre tantos outros, numa progressão “temporal e contínua”. Assim, pode-se pensar que, na medida em que a representação de Auschwitz por meio do testemunho seja capaz de “suspender a literatura”, e configure-se, portanto, como uma espécie de “imagem dialética” – revelando sua “dialética na imobilidade” ou, poderíamos também dizer, sua “dialética em suspensão” –, seria possível começar a imaginar a linguagem adequada para se evitar a incorporação da *Shoah* ao “tempo homogêneo e vazio”⁵ do historicismo ao qual Benjamin se refere nas teses de *Sobre o conceito da História*; linguagem cuja recepção estaria marcada pela percepção de seu “momento crítico”.

3.1. *A imagem dialética*

Na décima sétima das teses,⁶ ao apresentar o que seria uma abordagem adequada de determinado objeto histórico a ser realizado por um “materialista histórico”, Benjamin volta a recorrer à ideia da “imagem dialética” (aqui referida como “mônada”). Segundo o filósofo, pensar “[...] não inclui apenas o movimento dos pensamentos, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa constelação saturada de tensões, ele lhe comunica um choque, através do qual ela se cristaliza numa mônada”.⁷ Nessa estrutura, o teórico materialista reconheceria “[...] o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido”.⁸ Segundo Benjamin, o historiador materialista

⁴ BENJAMIN, 2006, p. 505.

⁵ BENJAMIN, 2012, p. 251.

⁶ Na carta a Gretel Adorno, citada anteriormente, Benjamin adverte a amiga sobre a importância “metodológica” da décima sétima tese: “De qualquer maneira, gostaria sobretudo chamar a sua atenção para a 17ª reflexão. Ela é aquela que deveria te deixar perceber o nexos fundamental dessas observações com os meus trabalhos anteriores, na medida em que se alinham com o seu método” (BENJAMIN, 2020, p. 17).

⁷ BENJAMIN, 2012, p. 251.

⁸ BENJAMIN, 2012, p. 251.

[...] aproveita essa oportunidade para explodir uma época determinada para fora do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele arranca à época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada. O resultado desse procedimento é que assim se preserva e transcende (*aufheben*) na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém, em seu interior, o tempo, como uma semente preciosa, mas insípida.⁹

A partir desse momento, o esforço do materialista histórico comprometido com o método benjaminiano corresponderia, de certa forma, àquilo que Kertész percebe como exigência para sua própria literatura: o imperativo de que Auschwitz não apareça, em sua obra, “no passado”. A tarefa do materialista histórico equivaleria, portanto, àquela de um escritor que percebesse, a partir de sua literatura, a necessidade de “arrancar” Auschwitz, enquanto evento, do fluxo da história; tarefa que se contrapõe às perspectivas históricas que pretendem, de algum modo, “superar” o acontecimento ao mantê-lo atado àquele “*continuum* histórico”.

Em *K. dosszié*, Kertész resume da seguinte maneira o enredo de seu romance autobiográfico *O fiasco*, publicado na Hungria em 1988:

No marasmo intelectual dos anos 1970, na chamada era Brezhnev, um escritor percebe que está trabalhando contra si mesmo, porque uma vida criativa não é compatível com a época em que vive. Ele começa um romance que é apenas um processo de repetição do destino; passo a passo, ele reconstrói a vida de seu *alter ego* juvenil, Köves, enquanto busca saber onde ele se perdeu no caminho, por que não conseguiu se misturar, desaparecer na massa anônima da história.¹⁰

Para Kertész, e também para o escritor Berg, seu *alter ego* no romance, era preciso, por meio da literatura, desencadear um processo análogo àquele que Benjamin propôs em sua décima sétima tese, ou seja, fazer “[...] explodir uma época determinada para fora do curso homogêneo da história” e, em seguida, arrancar “[...] à época uma vida determinada e, da obra composta durante essa vida, uma obra determinada”.¹¹

Aqui, é preciso notar que, apesar de correspondências de ordem, digamos, “filosófica”, especialmente em relação a certa concepção da História, que possamos estabelecer entre Benjamin e Kertész, o escritor húngaro tinha um parecer pouco amistoso em relação ao percurso

⁹ BENJAMIN, 2012, p. 251.

¹⁰ “Dans le marasme intellectuel des années 1970, à l’époque dite brejnévienne, un écrivain se rend compte qu’il travaille contre lui-même, parce qu’une vie créative n’est pas compatible avec l’époque dans laquelle il vit. Il commence un roman qui n’est qu’un processus de répétition du destin ; étape par étape, il reconstruit la vie de son *alter ego* de jeunesse, Köves, tout en cherchant à savoir où il s’est trompé de chemin, pourquoi il n’a pas pu se fondre, disparaître dans la masse anonyme de l’histoire” (KERTÉSZ, 2008, n. p.).

¹¹ BENJAMIN, 2012, p. 251.

intelectual e aos posicionamentos políticos do filósofo alemão, como se observa em trecho de diário escrito em janeiro de 1987, e publicado em *Gályanapló*:

“Aquele que não ensina nada aos escritores, não ensina nada a ninguém”: Benjamin – autor brilhante, mas por outro lado infeliz, que se engajou de corpo e alma no pensamento de classe. Uma armadilha de niilismo que se aproveita de que espíritos notáveis, mas fracos, incessantemente duvidam de si mesmos e, assim, participam de boa vontade de sua própria destruição, como se isso testemunhasse sua força.¹²

No fragmento, Kertész transcreve uma afirmação contida numa conferência de Benjamin intitulada “O autor como produtor”, e apesar de reconhecer o “brilhantismo” de seu autor, o escritor húngaro relaciona o “pensamento de classe” do filósofo alemão a uma “fraqueza de espírito”, algo que o teria levado a uma espécie de defesa inglória e autodestrutiva do marxismo. Na conferência em questão, de abril de 1934, pronunciada no *Instituto para o Estudo do Fascismo*, em Paris, Benjamin trata de problemas relacionados à atuação do “escritor progressista”, aquele que decide atuar “[...] no campo da luta de classes, na qual se coloca ao lado do proletariado”, em oposição ao “escritor burguês”, aquele “[...] que produz obras destinadas à diversão” e, sem o admitir, “[...] trabalha a serviço de certos interesses de classe”.¹³ A decisão tomada pelo “progressista” implica, segundo o autor, no “fim de sua autonomia”: “Ele orienta a sua atividade em função do que for útil ao proletariado na luta de classes. Costuma-se dizer que ele obedece a uma *tendência*”.¹⁴ A afirmação reproduzida por Kertész em seus diários está inserida na seguinte passagem da conferência de Benjamin, em que o filósofo alemão elabora alguns aspectos relativos à ideia de “tendência”:

A melhor tendência é falsa quando não prescreve a atitude que o escritor deve adotar para concretizá-la. E o escritor só pode prescrever essa atitude em seu próprio trabalho: escrevendo. A tendência é uma condição necessária, mas jamais a condição suficiente para o desempenho da função organizatória da obra. Esta exige, além disso, um comportamento prescritivo, pedagógico, por parte do escritor. Essa exigência é hoje mais imperiosa que nunca. *Um autor que não ensina nada aos escritores não ensina ninguém*. O caráter modelar da produção é, portanto, decisivo: em primeiro lugar, ela deve orientar outros produtores em sua produção e, em segundo lugar, colocar à disposição deles um aparelho mais perfeito. E esse aparelho é tanto melhor quanto mais conduz

¹² “‘Qui n’apprend pas quelque chose aux écrivains n’apprendra rien à personne’: Benjamin – auteur brillant, mais par ailleurs malheureux, qui s’est livré corps et âme à la pensée de classe. Piège du nihilisme qui profite de ce que les esprits remarquables mais faibles doutent sans cesse d’eux-mêmes et prennent de ce fait volontiers part à leur propre destruction, comme si celle-ci témoignait justement de leur force (KERTÉSZ, 2010b, n. p.).

¹³ BENJAMIN, 2012, p. 129.

¹⁴ BENJAMIN, 2012, p. 129.

consumidores à esfera da produção, ou seja, quanto maior for sua capacidade de transformar em colaboradores os leitores ou espectadores.¹⁵

Como demonstra Elcio Cornelsen num artigo em que apresenta alguns aspectos históricos do texto de Benjamin, a conferência deve ser entendida no contexto de sua recepção: o *Instituto para o Estudo do Fascismo* de Paris era uma organização financiada localmente por doações de sindicatos e círculos intelectuais franceses, mas era mantida em funcionamento por membros do Partido Comunista, e controlada pelo *Comintern*.¹⁶ Essa informações revelam, como aponta Cornelsen, a dimensão da associação, no âmbito do instituto francês, “[...] entre a linha política partidária e as diretrizes internacionais do governo soviético. É nesse contexto que Benjamin proferiu sua palestra diante de operários”.¹⁷

Ainda que Benjamin não possa ser definido como um marxista ortodoxo, como demonstram muitos aspectos de sua obra, não surpreende o incômodo demonstrado por Kertész em relação ao texto do filósofo, cujos pressupostos se aproximam do que poderia ser entendido como uma defesa da “literatura engajada” de orientação soviética, reiteradamente criticada pelo escritor húngaro em sua obra.¹⁸ Mesmo que Kertész reconhecesse o “brilhantismo” de Benjamin, a leitura do texto “engajado” do filósofo alemão parece haver levado o escritor húngaro a identificar a trajetória intelectual do autor das teses de *Sobre o conceito da História* a uma adesão irrefletida e doutrinária às diretrizes políticas vigentes sob o regime stalinista, cujas consequências catastróficas Kertész conhecia muito bem.

3.2. *O anti-anti-romance*

É preciso notar que o objetivo de seguir uma carreira de escritor e o desejo de criação literária são, para Améry, anteriores a sua prisão e deportação a Auschwitz. Seu primeiro livro, *Die Schiffbrüchigen*, uma espécie de romance de formação de marcado teor autobiográfico, publicado postumamente em 1980 a partir de um manuscrito preservado no *Deutsches Literaturarchiv Marbach*, na Alemanha, foi provavelmente escrito entre 1934 e 1935. Para

¹⁵ BENJAMIN, 2012, p. 141-142.

¹⁶ CORNELSEN, 2010.

¹⁷ CORNELSEN, 2010.

¹⁸ Em seu discurso “Heureca”, por exemplo, Kertész afirma: “Se tinha algum objetivo, era o de ser fiel, na linguagem e na forma, ao assunto em pauta, e nada mais. Era importante ter isso claro durante o período absurdo e triste em que a literatura era engajada e controlada pelo Estado” (KERTÉSZ, 2004, p. 11-12).

Irene Heidelberger-Leonard, sua biógrafa, o trabalho de Améry como jornalista, exercido durante 20 anos no pós-guerra, “[...] somente adquire sentido como um meio para alcançar esse objetivo: narrar”.¹⁹ Améry publicaria seu primeiro livro a respeito de sua experiência em Auschwitz, a coletânea de ensaios *Além do crime e castigo*, em 1966, ao qual se seguiriam outros ensaios, relatos ficcionais de caráter autobiográfico e dois romances, ou “romances-ensaios”, *Lefeu oder Der Abbruch* (1974) e *Charles Bovary, Landarzt* (1978).

Os relatos de Jean Améry dificilmente assumem uma pretensão exegética em relação aos eventos narrados, característica que se alinha à posição do autor de confronto com a ideia de que o passado poderia ser “superado” a partir de sua incorporação definitiva como relato histórico. Nota-se, ao longo de seus livros, que Améry apresenta dados autobiográficos de maneira restrita, de forma que tais informações atuem eminentemente como fios condutores para suas narrativas. Como afirma Marisa Siguan, na obra do escritor austríaco “[...] é impossível distinguir entre si os gêneros literários, diferenciar o ensaio da autobiografia, e esta da reflexão filosófica e literária. A autobiografia é a base de tudo, mas os dados biográficos narrados pelo autor são bastante restritos, para não dizer mínimos”.²⁰ Isso não significa que Améry se desimplique, enquanto indivíduo, do conteúdo e das consequências de suas narrativas. Como afirma Galle, o testemunho do escritor austríaco está

[...] inserido num contexto social no qual o autor se comunica sobre acontecimentos que essa mesma sociedade reconhece como fatos históricos e sobre os quais ele pode pronunciar-se por meio de sua forma particular. Ainda que ele use recursos literários e retóricos, a pessoa física que é a fonte da enunciação deve suportar o peso das suas declarações em todos os sentidos. Seria pouco adequado deixar de fora esse contexto social e limitar-se àquilo que o mero texto apresenta: ambos formam uma unidade na comunicação social.²¹

A respeito da onipresente tensão entre registro histórico e ficcional presente na obra de Améry, Coquio argumenta que o autor, em decorrência de suas vivências individuais nos campos de concentração, viu-se obrigado a realizar em sua obra uma espécie de “desvio literário do testemunho”:

Depois da guerra e da deportação, é ainda por meio da ficção que a morte retornou a sua vida, ao preço de uma violência que se tornou a pulsação cardíaca de sua obra. Afinal, em Auschwitz a morte se separou da vida, e para viver e escrever fez-se necessário reunir essas duas irmãs, reunir o que foi desarticulado por um processo assassino, do qual Améry queria permanecer

¹⁹ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 49.

²⁰ SIGUAN, 2006, p. 9.

²¹ GALLE, 2017.

até o fim a testemunha. Essa foi a forma que tomou em sua obra a antinomia da literatura e do testemunho. Assim, sua obra de sobrevivente se apresentou como um desvio literário do testemunho.²²

Ainda segundo Coquio, os arquivos de Améry, preservados no *Deutsches Literaturarchiv Marbach*, demonstram que o escritor

[...] conservava em suas gavetas muitos textos de ficção redigidos no imediato pós-guerra, o que revela seu desejo primeiro e último de ser um criador de mundo e não um testemunho da ignomínia nazista. Eles mostram o papel ocupado pela experimentação literária na assimilação de sua experiência de torturado e de deportado: o de uma zona de segurança que lhe permitia trabalhos de aproximação – e de recuo.²³

Lefeu oder Der Abbruch, a primeira tentativa de Améry de criar o que denominou “romance-ensaio”, foi elaborado, segundo o escritor explica em um texto de apresentação à obra, datado de 1972, como um “anti-anti-romance”,²⁴ definição que nos ajuda a entender o que Améry pretendia estabelecer com o novo gênero: a ideia de um “anti-anti-romance”, como sublinha Jacques Lajarrige, revelaria o intento do escritor de produzir de fato uma obra de ficção; afinal, apesar do anunciado conteúdo ensaístico, evidente já no subtítulo da obra (“Roman-Essay”), não se trataria simplesmente de um “anti-romance”.²⁵ Em carta a seu amigo de juventude Ernst Mayer, datada de janeiro de 1974, ano da publicação de *Lefeu*, Améry afirma que naquele momento tentava “[...] pela primeira vez, depois de muitos, muitos anos, escrever algo parecido com a ‘criação literária’”.²⁶ Como indica Galle, o ensaísmo de Améry parece replicar as características que, segundo Adorno, fazem com que o ensaio se aproxime da “arte” (ou da literatura): em seu “Ensaio como forma”, Adorno afirma que, no gênero ensaio, a “[...] consciência da não identidade entre o modo de exposição e a coisa impõe à exposição um esforço sem limites”;²⁷ nesse ponto, segundo o filósofo, o ensaio se assemelharia à arte.²⁸ Algo como uma “consciência da não identidade” parece de fato haver orientado Améry na sua

²² “Après la guerre et la déportation c’est par la fiction encore que la mort fit retour dans la vie, au prix d’une violence que devint la pulsation cardiaque de l’œuvre. Car à Auschwitz la mort s’était séparée de la vie, et pour vivre et écrire il fallait remarier ces deux sœurs, réunir ce que s’était disjoint du fait d’un processus meurtrier, dont Améry voulut jusqu’au bout le témoin. Telle fut la forme que prit chez lui l’antinomie de la littérature et du témoignage. Or cette œuvre de survivant s’amorça par un contournement littéraire du témoignage” (COQUIO, 2015a, p. 362).

²³ “[...] garda dans ses tiroirs de nombreux textes de fiction rédigés dans l’immédiat après-guerre, qui révèlent son désir premier et ultime d’être un créateur de monde et non un témoin de l’ignominie nazie. Ils montrent le rôle que joua l’expérimentation littéraire dans l’assimilation de son expérience de torture et de déporté : celui d’un sas de sécurité permettant des travaux d’approche – et de recul” (COQUIO, 2015a, p. 362).

²⁴ AMÉRY, 1972 *apud* LAJARRIGE, 2006, p. 159.

²⁵ LAJARRIGE, 2006, p. 159.

²⁶ AMÉRY, 1974 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 251.

²⁷ ADORNO, 2012, p. 37.

²⁸ ADORNO, 2012, p. 37.

experimentação com o “romance-ensaio”; no posfácio a *Lefeu*, o escritor afirma não haver pretendido elaborar algo que se aproximasse de um tratado filosófico, gênero ao qual atribuía características potencialmente “despóticas”:

Não possuo dotes para o pensamento sistemático, e este provavelmente tampouco merece muito respeito: como observei com muita recorrência na história das ideias, é possível erigir estruturas e nelas encaixar a realidade; é assim como surgem edifícios conceituais majestosos, mas despóticos. Na maioria das vezes, os resultados não mantêm nenhuma relação com o denodo com que se constrói a abstração.²⁹

Ainda nesse texto, Améry trata do caráter “assistemático” de seu pensamento, o que seria a princípio incompatível com o método que se esperaria de um tratado filosófico:

Tal aspiração não podia despertar meu interesse, nunca me senti nem me sinto muito seguro de minhas próprias ideias até o ponto de querer elaborá-las com apuro ou segundo um método. Logo tenha concebido uma ideia, já se me apresenta uma contrária, que não procuro rechaçar, mas sim conservar até que tenha eliminado a primeira.³⁰

Apesar de sua recusa em reproduzir a objetividade de um tratado, havia na elaboração do romance, desde sempre, segundo Améry, o desejo de clareza.³¹ O autor, no entanto, pergunta-se: “[...] como isso poderia realizar-se no texto literário?”³²

No prólogo de um de seus livros, a coletânea de ensaios autobiográficos *Unmeisterliche Wanderjahre*, publicado em 1971, mais uma vez prevalece essa tensão: Améry afirma que os textos ali reunidos

[...] representam um esforço de auto-interrogação que se estende retrospectivamente ao longo de quatro décadas. Constituem tanto uma autobiografia quanto a biografia de uma época. No entanto, se alguém busca neles informação objetiva sobre acontecimentos que configurem o cenário de uma vida, se equivoca. [...] Este trabalho é complementar de outros dois volumes já publicados, os livros *Além do crime e castigo* e *Über das Altern. Revolte und Resignation*. E do mesmo modo que estes o fazem, renuncia à objetividade. Junto com eles constitui talvez algo como um romance de tipo ensaístico-autobiográfico.

²⁹ “No poseo dotes para el pensamiento sistemático y probablemente tampoco me merece demasiado respeto: como he observado muy a menudo en la historia de las ideas, es posible erigir estructuras y encajar en ellas la realidad; es así como surgen edificios conceptuales majestuosos, pero despóticos. La mayoría de las veces, los resultados no mantienen ninguna relación con el desnudo con que se construye la abstracción” (AMÉRY, 2003, p. 190).

³⁰ “Tal aspiración no podía despertar mi interés, nunca me he sentido ni me siento muy seguro de mis propias ideas, hasta el punto de querer elaborarlas con apuro y según un método. Apenas concebida una idea ya se me ha presentado su contraria, que no intento cancelar, sino, más bien, conservar hasta que ha eliminado la primera idea” (AMÉRY, 2003, p. 190).

³¹ AMÉRY, 2003, p. 190.

³² AMÉRY, 2003, p. 190.

[...] Mas tampouco se trata aqui de poesia e verdade, senão apenas de verdade ou, para dizer com maior precisão, de expressão da vontade de verdade. Se apesar de tudo se cruzou algum elemento novelesco na escrita, se tratará unicamente de uma peculiaridade formal.³³

A elaboração formal da obra de Améry pode ser entendida como um esforço constante, por meio da experimentação em torno do gênero ensaístico e do romance, para se encontrar um equilíbrio – necessariamente tenso – entre os imperativos do pensamento e as possibilidades inauguradas pela representação literária da realidade.

Em seu ensaio sobre Améry, W. G. Sebald argumenta que o escritor austríaco se dedicou, em sua obra, a

[...] buscar uma forma de linguagem na qual se podem expressar as experiências que paralisaram sua capacidade de articulação. Améry encontrou-a no método mais livre da escrita ensaística, à qual acedeu tanto pelas emoções feridas de um sujeito levado à beira da morte quanto pela soberania de um intelecto que, mesmo num caso extremo e apesar de toda a inutilidade, estava decidido ao livre-pensamento. Graças ao esforço que dedicou a essa empresa, conseguiu, num prazo que, como ele próprio sabia muito bem, era extremamente exíguo, reconstruir suas lembranças a ponto de elas se tornarem acessíveis para ele e para nós.³⁴

Assim, através do tensionamento da fronteira entre o gênero ensaístico e o romance, Améry foi capaz de estabelecer uma nova linguagem para o testemunho. Em sua obra, como indica Sebald, tanto suas “emoções feridas” quanto a “soberania de seu intelecto” foram afirmados de forma irreduzível e inegociável, mas sem que isso interditasse a abertura de novas perspectivas para o pensamento e para literatura.

3.3. *Inventar Auschwitz*

³³ “[...] representan un intento de autointerrogación que se extiende retrospectivamente a lo largo de cuatro decenios. Constituyen tanto una autobiografía como la biografía de una época. Sin embargo, si alguien busca en ellos información objetiva acerca de acontecimientos que configuren el escenario de una vida, va errado. [...] Este trabajo es complementario de otros dos volúmenes que ya hice públicos, los libros *Más allá de la culpa y la expiación* y *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*. Y del mismo modo en que éstos lo hacen, renuncia a la objetividad. Junto con ellos constituye quizás algo así como una novela de tipo ensayístico-autobiográfico. // Pero tampoco se trata aquí de poesía y verdad sino de verdad tan sólo o, para decirlo con mayor precisión, de expresión de la voluntad de verdad. Si a pesar de todo se ha cruzado algún elemento novelesco en la escritura, se tratará únicamente de una peculiaridad formal” (AMÉRY, 2006b, p. 27-28).

³⁴ SEBALD, 2021, n. p.

Imre Kertész avaliava que, para se escrever sobre Auschwitz, o relato histórico e objetivo não era suficiente; era, de alguma forma, necessário “inventar e criar Auschwitz”, tal como afirma em *K. dosszié* a respeito de seu romance *O fiasco*: “No romance, cabia a mim inventar e criar Auschwitz. Não podia confiar em fatos históricos, fora do romance. Tudo teve que nascer hermeticamente, pela magia da linguagem, da composição”.³⁵ Nesse sentido, numa entrevista concedida em 1997, citada anteriormente, Kertész argumenta que para que se empreendesse de forma adequada a tarefa de contar o que foi Auschwitz, seria preciso descobrir uma forma de “representar a história como ficção”; para tanto, seria necessário, novamente, “inventar Auschwitz”:

Quando comecei, nos anos sessenta, a escrever meu “romance de Auschwitz” [...], o primeiro problema era que se tratava de história. Como podemos representar a história como ficção? Se eu quiser fazer isso, tenho que recriar o mundo inteiro. Então eu tenho que inventar Auschwitz. E inventar Auschwitz significa preparar Auschwitz na linguagem!³⁶

Não se tratava, portanto, de mobilizar recursos estéticos e ficcionais, quando se julgasse pertinente, para se reconstituir a história do que havia se passado em Auschwitz; Kertész percebia a necessidade de representar a história *como* ficção.

Segundo argumenta o autor em *K. dosszié*, não haveria algo como um “romance autobiográfico”, tal como a crítica literária pretendia definir seu romance *Sem destino*; segundo sua concepção, um texto ou é uma autobiografia ou é um romance: uma boa autobiografia seria um texto que nada adiciona aos fatos, e que serviria portanto como um documento, um retrato fiel de uma época ou evento histórico; enquanto num romance o que importaria não seriam os fatos, mas unicamente aquilo que o autor fosse capaz de “adicionar” a esses fatos.³⁷ Sendo assim, segundo Kertész, a autobiografia se ocuparia de lembrar fatos, enquanto a ficção serviria para “criar um mundo”.³⁸ Ainda que o autor admita a possibilidade de que o ato de lembrar também seja capaz de “recriar uma parte do mundo”, como sugere seu interlocutor, Kertész o diferencia do esforço ficcional, uma vez que aquele ato não seria capaz de “ir além” do mundo.³⁹ Isso seria possível, em contrapartida, no âmbito da ficção:

³⁵ KERTÉSZ, 2008, n. p.

³⁶ “Quand j’ai commencé, dans les années soixante, à écrire mon “roman d’Auschwitz” [...], le premier problème était qu’il s’agissait d’histoire. Comment peut-on représenter l’histoire comme fiction? Si je veux faire cela, il me faut recréer le monde entier. Il me faut donc inventer Auschwitz. Et inventer Auschwitz, cela signifie préparer Auschwitz dans la langue! (COQUIO, 1999, n. p.). Neste trecho, Kertész se refere ao processo de escrita de *Sem destino*, seu primeiro romance, publicado na Hungria em 1975.

³⁷ KERTÉSZ, 2008, n. p.

³⁸ KERTÉSZ, 2008, n. p.

³⁹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

O mundo da ficção é um universo soberano que se origina no cérebro do autor e obedece às leis da arte, da literatura. Esta é uma diferença importante que se reflete na forma, na linguagem e na ação da obra. Cada detalhe da ficção é uma invenção do autor, cada elemento...⁴⁰

Assim, quando questionado por seu interlocutor se teria *inventado* Auschwitz em sua obra, Kertész responde: “[...] em certo sentido, trata-se exatamente disso. No romance, coube a mim inventar e criar Auschwitz”.⁴¹ Assim, na medida em que Kertész não se apoiava em fatos exteriores ao romance, mas se preocupava exclusivamente com a “composição” de um “mundo”, o efeito alcançado era o seguinte: “[...] desde as primeiras frases, você sente que está entrando em um mundo bizarro, soberano, onde tudo ou, mais precisamente, qualquer coisa pode acontecer”⁴². Para Kertész, afinal, o [...] campo de concentração é concebível exclusivamente como texto literário, não como realidade. (Mesmo – e talvez sobretudo – quando o vivemos)”, tal como afirma em uma nota de *Gályanapló*, escrita entre abril e maio de 1989.⁴³

3.4. *O romance estrutural*

Ainda na entrevista concedida em 1997, Kertész argumenta que para “criar Auschwitz” seria necessário “figurar Auschwitz como sistema” e, como vimos, “preparar Auschwitz na linguagem”.⁴⁴ Segundo Coquio, em comentário a essa mesma entrevista, a ficção permitiria ao autor “[...] inventar não uma história, mas uma *língua* capaz de reconstruir aquele sistema e de transmitir sua inumanidade através de uma voz: aquela de uma criança”,⁴⁵ neste caso György Köves, o protagonista do romance. A nova língua, como explica Kertész na conferência *A língua exilada*, deveria ser “atonal”, em oposição ao “tom unificador” que até então vigorara na literatura: afinal, o “[...] tom de base, uma ordem de valores alicerçada na moral, na ética, que tecia as relações entre as frases, entre os pensamentos”⁴⁶ já não seria suficiente para dar

⁴⁰ “Le monde de la fiction est un univers souverain qui naît dans le cerveau de l’auteur et obéit aux lois de l’art, de la littérature. C’est là une différence importante qui se reflète dans la forme, dans la langue et dans l’action de l’œuvre. Chaque détail de la fiction est une invention de l’auteur, chaque élément...” (KERTÉSZ, 2008, n. p.).

⁴¹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

⁴² KERTÉSZ, 2008, n. p.

⁴³ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

⁴⁴ COQUIO, 1999, n. p.

⁴⁵ COQUIO, 2015a, p. 399.

⁴⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 199-200.

conta da experiência dos campos; já não seria possível “contar” da mesma maneira. Ainda sobre a escrita de *Sem destino*, Kertész argumenta, em uma nota de trabalho de dezembro de 1970, publicada em *Gályanapló*, que o livro – ao invés de “representar” – “[...] se tornaria o que representa: a estrutura externa se transformaria em uma estrutura estética, as leis sociais em princípios romanescos”.⁴⁷ Para o escritor, o texto deveria se apresentar como “processo”, e não como “descrição” ou “explicação”; deveria cumprir uma função “[...] essencial, nunca ‘externa’ ou ‘literária’”.⁴⁸

Quanto à construção do protagonista, esta deveria ser condizente com a condição “mutilante” a que um indivíduo estava necessariamente sujeito enquanto prisioneiro de um campo de concentração: importava somente sua *existência* mesma naquela condição, a maneira como o indivíduo estava ligado àquela “estrutura”; o “romance estrutural”⁴⁹ deveria considerar caracteres individuais, metafísicos ou psicológicos como negligenciáveis – “[...] simplesmente porque eles o são”,⁵⁰ segundo anota Kertész. Era deliberada, portanto, a ausência no romance de algo que se poderia denominar “plenitude da vida”; assim, qualquer possibilidade de se experimentar algo como uma “experiência viva” seria sempre resultado daquelas escolhas narrativas que configuram a “estrutura” de que fala Kertész.⁵¹ Em seu discurso “Heureca”, o autor trata precisamente desse tema ao abordar certos aspectos “fenomenológicos” da experiência nos campos de concentração, os quais acabariam por orientar suas escolhas formais para a escrita de *Sem destino*, seu primeiro romance, publicado na Hungria em 1975:

No mercado de livros e de ideias, [...] talvez tivesse desejado produzir uma ficção mais exuberante. Por exemplo, poderia ter procurado fragmentar o tempo e narrar apenas as cenas mais fortes. Mas o herói do romance não vive seu próprio tempo nos campos de concentração, pois nem o seu tempo, nem a sua língua, nem mesmo a sua pessoa são verdadeiramente dele. Ele não se lembra; ele existe. Assim, tem de se arrastar como um miserável, na armadilha cinzenta da uniformidade, e não pode se libertar dos detalhes dolorosos. Em vez de passar por uma série espetacular de momentos grandiosos e trágicos, ele tem de passar por tudo o que é opressivo e oferece pouca diversidade, como a vida ela própria.⁵²

⁴⁷ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

⁴⁸ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

⁴⁹ A expressão é retomada por Kertész numa nota de 28 de junho de 1945, também transcrita em *Gályanapló*, em que o escritor expõe algumas das “ideias” que lhe ocorriam à época da escrita de *Sem destino*: “O ‘romance estrutural’. Isso combinava com a definição de Anton von Webern: a série não é aleatória nem arbitrária; sua organização é fruto da reflexão. Para mim, esta reflexão se baseia na semelhança entre a estrutura do objeto representado e a organização estrutural da matéria do romance” (KERTÉSZ, 2010B, n. p.).

⁵⁰ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

⁵¹ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

⁵² KERTÉSZ, 2004a, p. 14.

Em seu discurso por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Literatura de 2002, citado anteriormente, Kertész afirma que logo cedo havia percebido que algo lhe interessava mais do que questões como “para quem” e “por que” escrevia.⁵³ À primeira pergunta, poderia responder que escrevia “para si mesmo”;⁵⁴ para responder à segunda, diria que simplesmente “não tivera escolha”.⁵⁵ Na verdade, interessava-lhe mais responder a uma única questão: “[...] o que ainda tinha eu a ver com a literatura?”.⁵⁶ Ao defrontar-se com esse problema, o escritor percebeu, como vimos, que “[...] uma linha intransponível me separava da literatura e dos ideais, do espírito associado ao conceito de literatura, e o nome dessa linha demarcatória – como o de muitas outras coisas – era Auschwitz”.⁵⁷ A obra de Kertész, e seu esforço de “inventar Auschwitz”, reconfigurando a “estrutura” do romance, pode ser entendida justamente como uma tentativa de tensionar essa “linha intransponível” e, por consequência, os “limites” da literatura.

3.5. *O tempo infernal*

Além da preocupação com uma linguagem a ser “encontrada”, havia para Kertész, como o escritor afirma na entrevista de 1997, uma outra questão a ser enfrentada: estabelecer “o tempo da ação, o tempo da narrativa”⁵⁸ que deveria vigorar em seu romance sobre Auschwitz. Na mesma entrevista, o autor afirma que durante o processo de escrita havia percebido que era preciso “[...] impor o tempo ao meu herói negativo como um poids pesant e esmagador”, por meio de um “modelo temporal linear”,⁵⁹ tratava-se, portanto, de criar “[...] um modelo ingrato, porque sem brilho, mas por isso que verdadeiro”.⁶⁰ Não faria sentido, julgava Kertész, utilizar-se de expedientes estéticos como a “sucessão temporal irregular” – tal como empregada, por exemplo, por Jorge Semprún em *A grande viagem*, romance autobiográfico sobre o campo de concentração de Buchenwald publicado em 1963 –, um recurso que, segundo Kertész, “era

⁵³ KERTÉSZ, 2004a, p. 16.

⁵⁴ KERTÉSZ, 2004a, p. 11.

⁵⁵ KERTÉSZ, 2004a, p. 12.

⁵⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 16.

⁵⁷ KERTÉSZ, 2004a, p. 16.

⁵⁸ COQUIO, 1999, n. p.

⁵⁹ COQUIO, 1999, n. p.

⁶⁰ COQUIO, 1999, n. p.

moda”⁶¹ àquela época (a escrita de *Sem destino* se iniciou na década de 1960). O escritor tinha a percepção de que o emprego de recursos estéticos dessa natureza soaria “completamente falso”;⁶² por isso, em seu romance, o tempo deveria impor um “peso esmagador” sobre o protagonista, uma vez que aquilo que determina a condição de um prisioneiro dos campos “[...] lhe é imposto de fora, sua identidade não é sua própria identidade, seu destino não é o destino que ele escolheu para si mesmo, e as situações em que ele se envolve, ele não pode mais determiná-las”⁶³ – como explica o escritor na mesma entrevista. O tempo do romance deveria ser, portanto, “ingrato”, linear.⁶⁴

Kertész, como relata na conclusão de seu discurso “Heureca”, esperava que seu “testemunho” pudesse “servir ao futuro”:

[...] como estamos falando de literatura, da espécie de literatura que, no entender da Academia, é também testemunho, ela ainda pode ter utilidade no futuro, e — e este é meu desejo — poderá mesmo servir ao futuro. Porque sinto que, ao refletir sobre o impacto traumático de Auschwitz, acabo chegando às questões fundamentais da vitalidade e da criatividade do homem de hoje; e, ao pensar em Auschwitz dessa forma, eu penso, talvez paradoxalmente, não no passado, mas no futuro.⁶⁵

Afinal, como vimos, a condição mesma a partir da qual Kertész escrevia fazia com que o escritor se sentisse “[...] no presente de uma continuação de Auschwitz. O Holocausto e a condição de vida em que comecei a escrever sobre o Holocausto se entreteceram de modo inseparável”, como afirma na conferência “A língua exilada”.⁶⁶ Ademais, como argumenta no trecho anteriormente citado de “Heureca”, “[...] não aconteceu nada desde Auschwitz que a tivesse negado ou refutado. Nos meus escritos, o Holocausto nunca apareceu no passado”.⁶⁷ Era importante, portanto, a elaboração de um tempo “esmagador” e “ingrato”, algo que sugerisse a percepção de que os acontecimentos relatados no romance não estavam circunscritos a um passado absoluto e estanque, isolado do tempo presente.

Nesse sentido, é interessante notar como a “presentificação” da experiência da *Shoah* também é figurada de forma clara em passagens das obras de Levi e Améry. Em *É isto um homem?*, por exemplo, percebe-se como o tempo verbal da narração muda abruptamente do

⁶¹ COQUIO, 1999, n. p.

⁶² COQUIO, 1999, n. p.

⁶³ COQUIO, 1999, n. p.

⁶⁴ COQUIO, 1999, n. p.

⁶⁵ KERTÉSZ, 2004a, p. 20.

⁶⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 201.

⁶⁷ KERTÉSZ, 2004a, p. 16.

passado para o presente quando se inicia o relato dos fatos ocorridos no interior do campo de extermínio:

A viagem levou uns vinte minutos. O caminhão parou; via-se um grande portão e, em cima do portão, uma frase bem iluminada (cuja lembrança ainda hoje me atormenta nos sonhos): ARBEIT MACHT FREI – o trabalho liberta.

Descemos, fazem-nos entrar numa sala ampla, nua e fracamente aquecida. Que sede! O leve zumbido da água nos canos da calefação nos enlouquece: faz quatro dias que não bebemos nada. Há uma torneira e, acima, um cartaz: proibido beber, água poluída. Besteira: é óbvio que o aviso é um deboche. “Eles” sabem que estamos morrendo de sede, botam-nos numa sala, há uma torneira e *Wassertrinken verboten*. Bebo, e convido os companheiros a beber também, mas logo cuspo fora a água: está morna, adocicada, com cheiro de pântano.

Isto é o inferno. Hoje, em nossos dias, o inferno deve ser assim: uma sala grande e vazia, e nós, cansados, de pé, diante de uma torneira gotejante mas que não tem água potável, esperando algo certamente terrível, e nada acontece, e continua não acontecendo nada. Como é possível pensar? Não é mais possível; é como se estivéssemos mortos. Alguns sentam no chão. O tempo passa, gota a gota.⁶⁸

Como argumenta Elcio Cornelsen, num artigo em que trata de aspectos da elaboração formal de *É isto um homem?*, chama a atenção a estratégia discursiva de

[...] marcação temporal para diferenciação entre o “antes” e o “depois” do Campo, no pretérito, e o “durante”, ou seja, a vivência traumática de Auschwitz, narrada no presente [...]. A presentificação do horror é a forma pela qual Levi opta no sentido de reconstruir suas lembranças num presente em que o tempo parece passar lentamente – como devia ser vivenciado, de fato – de exposição permanente à violência, ao sofrimento e à iminência da morte.⁶⁹

Desde o momento em que o portão de Auschwitz é atravessado pelos prisioneiros, o tempo verbal predominante na narrativa passa a ser o presente, um tempo em que “nada acontece”; o tempo infernal do *Lager*. Esta passagem de *É isto um homem?* é exemplar:

Parecia impossível que existisse realmente um mundo e um tempo, a não ser nosso mundo de lama e nosso tempo estéril e estagnado, para o qual já não conseguíamos imaginar um fim.

Para os homens vivos, as unidades de tempo sempre têm um valor, tanto maior quanto maiores são os recursos interiores de quem as percorre, mas, para nós, horas, dias, meses fluíam lentos do futuro para o passado, sempre lentos demais, matéria vil e supérflua de que tratávamos de nos livrar depressa. Acabara o tempo no qual os dias seguiam-se ativos, preciosos e irreparáveis;

⁶⁸ LEVI, 1988, p. 20.

⁶⁹ CORNELSEN, 2019, p. 94.

agora o futuro estava à nossa frente cinzento e informe como uma barreira intransponível. Para nós, a história tinha parado.⁷⁰

Aqui, lembremo-nos também da afirmação de Améry que segue a minuciosa “análise da tortura” empreendida pelo autor no ensaio “A tortura”: “Assim terminou. Mas nunca terminou. Sigo pendurado, 22 anos depois, com os braços retorcidos, ofegante e incriminando a mim mesmo”.⁷¹

3.6. *A escrita espontânea*

É interessante notar em textos e entrevistas de Primo Levi que seus pareceres a respeito do processo de elaboração formal da própria obra se modificaram ao longo de sua carreira de escritor. Como vimos anteriormente, sobre a escrita de seu primeiro livro, *É isto um homem?*, Levi afirma o seguinte, em apêndice a uma das edições italianas, publicada em 1976: “[...] ao escrever este livro assumi deliberadamente a linguagem pacata e sóbria do testemunho, não o lamentar da vítima nem a raiva do vindicador: acreditava que minha palavra seria tanto mais crível e útil quanto mais parecesse objetiva e quanto menos soasse apaixonada”.⁷² Já em artigo publicado no jornal *La Rassegna Mensile di Israel*, em 1984, Levi afirma o que se segue a respeito da redação de *É isto um homem?*:

[...] assim que voltei para a Itália (em outubro de 1945), comecei a escrever, sem plano, sem preocupações de estilo, dando precedência aos episódios mais frescos na memória, que me parecessem importantes por si só ou estivessem impregnados de valores simbólicos. Não percebia que estava escrevendo um livro nem era essa minha intenção: achava que estava cumprindo um dever, saldando uma dívida para com os companheiros mortos e, ao mesmo tempo, satisfazendo uma necessidade minha.⁷³

No primeiro trecho, Levi atribui à sua escrita a preocupação com uma linguagem objetiva e livre de paixões, características a princípio refratárias a qualquer pretensão literária, e que o autor avaliara como necessárias para o cumprimento de um dos objetivos de seu texto: afinal, para ele, como citado anteriormente, somente por meio da linguagem “pacata” e “sóbria” o “[...]”

⁷⁰ LEVI, 1988, p. 119.

⁷¹ AMÉRY, 2013, p. 72-73.

⁷² LEVI, 2005, p. 21.

⁷³ LEVI, 2016a, p. 258-259.

testemunho em juízo cumpre a sua função, que é a de preparar o terreno para o juiz”.⁷⁴ Já no segundo trecho, o autor trata de uma espécie de “escrita espontânea”, desprovida de preocupações formais, e comprometida essencialmente, de um lado, com o cumprimento de um dever em relação aos mortos e, de outro lado, com sua necessidade subjetiva de contar o que havia se passado em Auschwitz.

No entanto, em outra declaração, de uma entrevista concedida em 1985, Levi reavalia o processo de escrita de *É isto um homem?*, especialmente em relação ao que poderia ser entendido, no artigo de jornal publicado no ano anterior, como afirmação de uma escrita “espontânea”. Num tom quase confessional, Levi reavalia da seguinte forma o processo de criação do livro:

[...] construí uma espécie de lenda em torno dele, dizendo que o tinha escrito sem um plano, de uma só vez, sem premeditação.

As pessoas com quem conversei aceitaram a lenda. Na verdade, a escrita nunca é espontânea. Quando penso nisso agora, percebo que este livro está cheio de literatura, dessa literatura que absorvi pelos poros da minha pele, mesmo que a rejeitasse (porque eu era um péssimo estudante de literatura italiana). Eu preferia química. Aulas de teoria poética, estrutura de romances, etc. me entediavam. Quando chegou a hora, quando precisei escrever este livro, quando realmente tive uma necessidade patológica de escrevê-lo, encontrei todo um “programa” dentro de mim. Era essa literatura que eu havia estudado mais ou menos involuntariamente, esse Dante que devia ter lido no colégio, os clássicos italianos e assim por diante.⁷⁵

Ainda que a escrita de *É isto um homem?* tenha começado logo que Levi retornou à Itália, já em outubro de 1945, o dever e a necessidade incontornáveis que o impeliam decididamente à escrita do livro demandavam, também, um “programa”. Afinal, Levi – *testis* e *superstes* de Auschwitz – precisava cumprir algumas tarefas: “preparar o terreno para o juiz”, e testemunhar por si mesmo e pelos mortos.

⁷⁴ LEVI, 2005, p. 21.

⁷⁵ “[...] j’ai construit une sorte de légende autour de lui, en racontant que je l’avais écrit sans plan, d’un jet, sans préméditation. // Les gens à qui j’en ai parlé ont accepté la légende. En réalité, écrire, ce n’est jamais spontané. Quand j’y songe, à présent, je m’aperçois que ce livre est plein de littérature, de cette littérature que j’ai absorbée par les pores de ma peau, alors même que je la rejetais (car j’ai été un piètre étudiant de littérature italienne). Je préférais la chimie. Les cours sur la théorie poétique, la structure du roman, etc., m’ennuyaient. Le moment venu, quand j’ai eu besoin d’écrire ce livre, quand j’ai vraiment eu un besoin pathologique de l’écrire, j’ai trouvé en moi tout un ‘programme’. C’était cette littérature que j’avais étudiée plus ou moins involontairement, ce Dante que j’avais dû lire au collège, les classiques italiens et ainsi de suite” (LEVI, 2019a, p. 125).

3.7. *Escrever um romance*

Há um texto contido em *O ofício alheio*, uma coletânea de artigos de jornal e revista publicada na Itália em 1985, em que Levi revela outros aspectos interessantes de seu processo de criação. Trata-se de uma resposta a uma carta de um leitor que lhe escrevera para pedir conselhos para seu intento de tornar-se também um escritor – mais especificamente, um escritor de ficção. Segundo Levi, o leitor havia deixado de lado, na carta que enviara, o dilema fundamental: “O senhor não aponta nem para mim nem para si mesmo o dilema fundamental, ou seja, escrever ou não, e, assim fazendo, me embaraça desde o início”.⁷⁶ Ademais, o autor de *É isto um homem?* argumenta que o aspirante a escritor também deveria estar ciente, de início, que escrever ficção não deveria ser entendido como profissão: “[...] de tudo o que me diz, percebe-se que o senhor pensa que narrar é uma profissão, enquanto eu acho o contrário”.⁷⁷ Levi justifica a afirmação com um argumento bastante pragmático: “Na Itália, hoje, cada profissão coincide com uma garantia, mas quem vive de escrever não tem garantias”.⁷⁸ Sendo assim, a primeira recomendação, ou “prescrição”, de Levi seria bastante pragmática: “[...] tenha seu emprego em alta conta”.⁷⁹

Em seguida, o escritor se dispõe a revelar os “[...] segredos da profissão, ou melhor, da não profissão”⁸⁰ – ou, mais especificamente, os *seus* segredos, uma vez que eles não tinham, e não deveriam ter, validade geral.⁸¹ Primeiramente, Levi sugere que o escritor deixe o texto “descansar” numa gaveta por algum tempo, de modo que quando volte à escrita consiga perceber melhor os problemas da versão inicial: “[...] repetição, lacunas lógicas, impropriedade, desafinamento”,⁸² afinal, “[...] por razões que ignoro, por um certo tempo o olho de quem escreve é pouco sensível ao texto recente”.⁸³ Após a “maturação” do texto, chega-se ao momento de se “tirar as arestas”: segundo Levi, é quase inevitável que um escritor ou escritora termine por se dar conta de que “[...] o texto é redundante, repetitivo, prolixo”,⁸⁴ assim, durante esse processo, é preciso buscar o que o autor considera uma “linha de chegada”: um texto que portasse “[...] o máximo de informação com o mínimo de enrolação” seria o ideal segundo o

⁷⁶ LEVI, 2016b, p. 263.

⁷⁷ LEVI, 2016b, p. 263.

⁷⁸ LEVI, 2016b, p. 263.

⁷⁹ LEVI, 2016b, p. 264.

⁸⁰ LEVI, 2016b, p. 264.

⁸¹ LEVI, 2016b, p. 264.

⁸² LEVI, 2016b, p. 264.

⁸³ LEVI, 2016b, p. 264.

⁸⁴ LEVI, 2016b, p. 265.

escritor.⁸⁵ A seguir, Levi aconselha que o jovem escritor se atente para a necessidade de “clareza e racionalidade”, e sugere que o pupilo se preocupe com aspectos relativos à recepção de seu texto:

Depois de noventa anos de psicanálise, e de tentativas bem ou malsucedidas de decantar diretamente o inconsciente na página, tenho uma necessidade aguda de clareza e racionalidade, e acho que a maior parte dos leitores pensa do mesmo modo. Não se diz que um texto claro seja elementar; podem haver vários níveis de leitura, mas o nível mais baixo, no meu entender, deveria ser acessível a um vasto público.⁸⁶

E, finalmente, era preciso, evidentemente, ter algo sobre o que escrever: “Estava esquecendo de lhe dizer que, para escrever, é necessário ter alguma coisa para escrever”,⁸⁷ o que nos remete àquilo que Levi havia apontado, no início do texto, como o dilema fundamental do escritor. Afinal, era preciso decidir-se: “escrever ou não”.

Há outro artigo, presente na mesma coletânea, em que Levi trata particularmente de aspectos relacionados à escrita de ficção. Trata-se de “Escrever um romance”, texto em que o escritor relata aspectos do processo de escrita de seu primeiro romance. Segundo Levi, a escrita desse livro só foi possível depois de “[...] trinta e cinco anos de aprendizagem e de autobiografismo disfarçado ou evidente”.⁸⁸ Considerando-se que o primeiro livro de Levi, *É isto um homem?*, foi publicado pela primeira vez na Itália em 1947, depreende-se que o escritor se refere a *Se não agora, quando?*, romance publicado em 1982, trinta e cinco anos depois de seu primeiro relato autobiográfico, portanto. Note-se que, quatro anos antes, Levi publicou *A chave estrela*, livro que tecnicamente também poderia se enquadrar no gênero de romance ficcional: trata-se de uma coletânea de histórias narradas em primeira pessoa por um único personagem, fictício, o operário Libertino Faussone, que viaja pelo mundo para trabalhar na montagem de grandes instalações, como pontes, gruas e guindastes.⁸⁹ Ademais, além de *A chave estrela*, Levi publicara, em 1963, o romance autobiográfico *A trégua*, que se inicia no momento de sua libertação de Auschwitz e se desenvolve por meio da narração da longa viagem de Levi de volta à Itália.⁹⁰ Compreende-se, portanto, que ainda que tenha experimentado o gênero ficcional previamente, Levi considera o livro de 1982 como uma espécie de primeiro romance “verdadeiro” (talvez *A trégua* e *A chave estrela* ainda se enquadrem para Levi na

⁸⁵ LEVI, 2016b, p. 265.

⁸⁶ LEVI, 2016b, p. 265-266.

⁸⁷ LEVI, 2016b, p. 266.

⁸⁸ LEVI, 2016b, p. 175.

⁸⁹ Cf. LEVI, 2009.

⁹⁰ Cf. LEVI, 1997.

categoria de escritos de “autobiografismo disfarçado ou evidente”). *Se não agora, quando?*, apesar de se passar também no contexto da Segunda Guerra, não trata de fatos com conteúdo autobiográfico, ao contrário de *A trégua*: o romance narra a história de um grupo de resistentes judeus procedentes do Leste europeu que, entre julho de 1943 e agosto de 1945, atravessam a Polônia e a Alemanha para salvar-se da perseguição nazista.⁹¹

No artigo em que trata da concepção do livro, Levi afirma haver decidido “[...] ultrapassar as barreiras e experimentar escrever um romance”.⁹² A princípio, o escritor pretendia simplesmente escrever um livro que fosse um romance; Levi não se preocupava com deliberações a respeito, digamos, do “estado da arte” da escrita romanesca: “[...] escrevia sem me preocupar muito com a polêmica em curso, se o romance está vivo ou morto, e, se estiver vivo, se está saudável”.⁹³ Essa indisposição em relação à teoria do romance não o impediu, no entanto, de perceber diferenças importantes entre o “autobiografismo disfarçado ou evidente” de até então e a escrita de um romance: “Escrever a respeito de coisas vistas é mais fácil que inventar, e menos feliz”.⁹⁴

3.8. Tradução como compromisso

Há um outro texto de Levi que revela aspectos interessantes da escrita de *É isto um homem?* a partir das considerações do escritor sobre o processo de tradução do livro ao alemão. Trata-se do capítulo *Carta de alemães*, contido em *Os afogados e os sobreviventes*. Aqui, Levi relembra a interlocução que mantivera por meio de cartas com seu tradutor alemão, Heinz Riedt, durante todo o processo de tradução. Levi conta que acompanhou o trabalho atentamente, por temer que a versão em alemão pudesse, de algum modo, comprometer o sentido de seu testemunho:

Era a primeira vez que vivia a aventura sempre excitante, jamais gratuita, de ser traduzido, de ver o próprio pensamento manipulado, refrangido, a própria palavra passada no crivo, transformada, ou mal-entendida, ou ainda enriquecida por algum inesperado recurso da nova língua.⁹⁵

⁹¹ Cf. LEVI, 1999.

⁹² LEVI, 2016b, p. 175.

⁹³ LEVI, 2016b, p. 175.

⁹⁴ LEVI, 2016b, p. 175.

⁹⁵ LEVI, 1990, p. 106.

Segundo Levi, questões de ordem “política” haviam sido superadas ao longo da troca de cartas: “Meu *partner* era tão inimigo dos nazistas quanto eu, sua indignação não era menor do que a minha”.⁹⁶ Persistiam, porém, da parte do escritor, desconfiças de natureza “linguística”: Levi havia percebido, ao revisar alguns trechos da tradução, certa suavização do alemão falado em Auschwitz, o que se evidenciava especialmente na tradução de diálogos e citações do texto. Segundo a avaliação do escritor, o tradutor “[...] ignorava necessariamente o jargão degradado, muitas vezes satanicamente irônico dos campos de concentração”.⁹⁷ De um lado, Levi explicava ao tradutor que havia pretendido reproduzir, a partir da memória que tinha dos sons, exatamente a forma de se falar em Auschwitz; de outro, Riedt argumentava ao escritor que os leitores de então – o livro seria publicado na Alemanha pela editora *Fischer*, de Frankfurt, em 1961 – não entenderiam aquela linguagem.⁹⁸ Apesar das dificuldades, o escritor conta que, ao final das deliberações, autor e tradutor em geral costumavam chegar a um acordo, a um “compromisso”.

Levi afirma que, com a própria experiência como tradutor,⁹⁹ aprenderia que “tradução” e “compromisso” são sinônimos;¹⁰⁰ mas que, naquele tempo, ainda era movido por um insistente “escrúpulo de super-realismo”: “[...] queria que naquele livro, especialmente em sua versão alemã, não se perdesse nada da dureza, da violência imprimida na linguagem que, de resto, me esforçara ao máximo para reproduzir no original italiano”.¹⁰¹ O escritor conclui que não se tratava, pois, apenas de uma tradução; era o caso de uma “restauração”: “[...] uma *restitutio in pristinum*, uma retroversão para a língua na qual as coisas tinham ocorrido e à qual se referiam. Devia ser, mais do que um livro, um registro de gravador”.¹⁰² Assim, Levi acabou percebendo a possibilidade de se reforçar, com a tradução – ou melhor, com a

⁹⁶ LEVI, 1990, p. 106. O alemão Heinz Riedt (1919-1997) estudou literatura italiana em Pádua, na Itália, especializando-se na obra do dramaturgo veneziano Carlo Goldoni. Segundo informa Levi em *Os afogados e os sobreviventes*, em 1941, Riedt conseguiu escapar do alistamento obrigatório à *Wehrmacht* ao simular uma doença, e assim conseguiu passar o período de sua “convalescença” estudando literatura italiana na Universidade de Pádua. Em seguida, quando deveria se incorporar ao exército alemão, permaneceu na Itália e se juntou à Resistência. De acordo com Levi, Riedt não “[...] tivera dúvidas, sentia-se mais italiano do que alemão, guerrilheiro e não nazista, mas sabia dos riscos que corria: lutas, perigos, suspeitas, mal-estar; se capturado pelos alemães (e, com efeito, fora informado de que os SS estavam em seu encalço), uma morte atroz; além disso, em seu país, a qualificação de desertor e também, talvez, de traidor” (LEVI, 1990, p. 105). Daí a percepção de Levi de que seu “*partner*” era tão inimigo dos nazistas quanto ele. Com o fim da guerra, Riedt estabeleceu-se em Berlim, e passou a atuar como tradutor do italiano; na década de 1990, mudou-se para a ilha de Procida, perto de Nápoles, onde morreu em 1997.

⁹⁷ LEVI, 1990, p. 106.

⁹⁸ LEVI, 1990, p. 106.

⁹⁹ Como veremos adiante, Levi traduziu, do alemão, *O castelo* de Kafka, publicado numa edição de 1983 pela editora *Einaudi*. Além de Kafka, Levi traduziu, do inglês, *Natural Symbols*, da antropóloga britânica Mary Douglas, publicado em 1983 também pela *Einaudi*; e, do francês, traduziu dois livros do antropólogo Claude Lévi-Strauss: *La voie des masques* e *Le Regard éloigné*, publicados respectivamente em 1983 e 1984 pela *Einaudi*.

¹⁰⁰ LEVI, 1990, p. 106.

¹⁰¹ LEVI, 1990, p. 106.

¹⁰² LEVI, 1990, p. 106.

“restauração” – do livro, aspectos de *É isto um homem?* que revelariam de forma mais contundente ao público alemão a violência da língua falada nos campos.

Aqui, seria interessante notar a posição de Kertész em relação à possibilidade de tradução de sua obra ao alemão. Ao contrário de Levi, o escritor húngaro não expressava preocupações, ou qualquer “escrúpulo de realismo”, em relação ao processo de adaptação de sua obra ao idioma de seus algozes; pelo contrário, Kertész acreditava que a tradução se aplicaria a seus livros como uma espécie de “salvação” de sua língua natal, como argumenta em carta de outubro de 1992 à crítica literária e tradutora Eva Haldimann:

Em Frankfurt – você não vai acreditar – Rowohlt me ofereceu a aquisição dos direitos mundiais na publicação de todos os meus trabalhos e, claro, concordei com muita felicidade. Isso significa, sobretudo, que todos os meus livros serão traduzidos para o alemão. E não consigo evitar a sensação de assim ter-me salvado talvez daquela língua que simplesmente poderia ter expulsado os meus trabalhos, talvez apenas porque a minha origem e, com isso, também as vivências e experiências que fazem parte desses trabalhos, não “agradem”. Espero que esse pessimismo seja exagerado, sendo apenas um reflexo da situação atual. Mesmo assim é triste pensar assim – ter que pensar assim.¹⁰³

Nesse sentido, sua biógrafa Clara Royer argumenta que as reflexões de Kertész sobre o meio literário indicam que o escritor “[...] não procurou se encaixar em uma comunidade literária nacional. Sua arte tinha que tomar forma em uma constelação europeia – para além do muro que o isolava cruelmente”.¹⁰⁴ Kertész, de fato, só passou a ser reconhecido fora da Hungria quando se iniciou a publicação de suas obras na Alemanha, no início da década de 1990. Até 1990, ano da publicação em alemão da primeira tradução de seu romance mais conhecido, *Sem destino*, por uma editora de Berlim, a obra de Kertész havia sido traduzida somente para o sueco, numa edição de 1985 do mesmo livro.¹⁰⁵ Em entrada de diário publicada em *Gályanapló*, datada de maio de 1986 – de um período anterior, portanto, às primeiras traduções alemãs – o escritor húngaro anotara:

Serei sempre um escritor húngaro secundário, desconhecido e incompreendido; o húngaro será sempre uma língua secundária, desconhecida e incompreendida; a cultura húngara nunca terá seu lugar na cultura universal,

¹⁰³ “In Frankfurt – stellen Sie sich vor! – hat mir Rowohlt angeboten, die Weltrechte an allen meinen Arbeiten zu erwerben, und ich habe natürlich glücklich zugestimmt. Das bedeutet vor allem, daß alle meine Bücher ins Deutsche übersetzt werden. Und ich kann mich nicht des Gefühls erwehren, mich damit vielleicht aus jener Sprache gerettet zu haben, die meine Arbeiten – vielleicht nur, weil meine Herkunft und demzufolge auch die in diese Arbeiten eingeflossenen Erlebnisse und Erfahrungen nicht “genehm” sind – die also meine Arbeiten einfach ausstoßen könnte. Ich hoffe, daß dieser Pessimismus übertrieben ist und bloß ein Abbild der gegenwärtigen Zustände. Trotzdem ist es traurig, so zu denken, so denken zu müssen” (KERTÉSZ, 2010a, n. p., tradução de Georg Otte).

¹⁰⁴ ROYER, 2017, n. p.

¹⁰⁵ ROYER, 2017, n. p.

porque sempre se verá como uma cultura secundária, desconhecida e incompreendida. O que estou fazendo é uma ilusão e estou desperdiçando minha vida, que também é uma ilusão. No entanto, como o inseto que recomeça a transportar materiais de construção em suas mandíbulas, logo após seu formigueiro ter sido pisoteado, inundado pela chuva etc., eu começo constantemente uma nova frase, uma construção. Quem me vê? Deus?¹⁰⁶

Em junho de 2001, já na condição de autor reconhecido em língua alemã, Kertész volta a tratar de questões relativas ao seu “pertencimento” literário numa entrada de seus diários, publicada em *Mentés másként*:

No que diz respeito ao meu pertencimento literário, devo esclarecer alguns fatos para não me iludir. Não pertenço à literatura húngara e a ela nunca pertenci. Para dizer a verdade, pertenço à literatura judaica do Leste Europeu que, no seio da monarquia, e então nos países que surgiram após o seu colapso, era principalmente de expressão alemã e, portanto, nunca fez parte das diferentes literaturas nacionais. Essa linha vai de Kafka a Celan e, se tiver que ser estendida, até mim. Minha desgraça é que escrevo em húngaro; minha sorte é que meus trabalhos foram traduzidos para o alemão – mesmo que a tradução seja apenas uma sombra do original. Por mais estranho que seja, pertenço a essa literatura escrita em mau alemão que trata do extermínio dos judeus da Europa, a língua é aleatória, mas em todo caso, não pode ser materna. Uma língua vive apenas enquanto é falada; quando se está em silêncio, ela desaparece, a menos que uma das grandes línguas tenha piedade dela e, de alguma forma, a eleve para junto de si. O alemão é hoje uma dessas línguas. Mas é apenas um abrigo temporário, um refúgio temporário para andarilhos. – É bom saber disso, admitir esse fato, pertencer àquilo que não tem nenhum pertencimento, é bom ser mortal.¹⁰⁷

¹⁰⁶ “Je serai toujours un écrivain hongrois de second plan, méconnu et incompris; le hongrois sera toujours une langue de second plan, méconnue et incomprise ; la culture hongroise ne prendra jamais place dans la culture universelle, parce qu’elle se verra toujours comme une culture de second plan, méconnue et incomprise. Ce que je fais est une illusion et je gaspille ma vie, qui est aussi une illusion. Pourtant, pareil à l’insecte qui recommence à transporter des matériaux de construction dans ses mandibules, juste après que sa fourmilière a été piétinée, inondée par la pluie, etc., j’entame sans cesse une nouvelle phrase, une construction. Qui me voit? Dieu?” (KERTÉSZ, 2010b, n. p.).

¹⁰⁷ “En ce qui concerne mon appartenance littéraire, il me faut préciser quelques faits pour ne pas me bercer d’illusions. Je n’appartiens pas à la littérature hongroise et n’y appartiendrai jamais. À vrai dire, j’appartiens à la littérature juive d’Europe orientale qui, au sein de la monarchie, puis dans les pays apparus après l’effondrement de celle-ci, était surtout d’expression allemande et n’a donc jamais fait partie des différentes littératures nationales. Cette ligne va de Kafka à Celan et s’il faut la prolonger, c’est par moi. Mon malheur, c’est que j’écris en hongrois; ma chance, c’est que mes œuvres ont été traduites en allemand – même si la traduction n’est que l’ombre de l’original. Si étrange que ce soit, j’appartiens à cette littérature écrite dans un mauvais allemand qui raconte l’extermination des juifs d’Europe, la langue est aléatoire, mais en tout cas, elle ne saurait être maternelle. Une langue ne vit que tant qu’on la parle; quand on se tait, elle disparaît, sauf si l’une des grandes langues la prend en pitié et l’élève en quelque sorte jusqu’à elle. L’allemand est aujourd’hui une telle langue. Mais ce n’est qu’un abri temporaire, un refuge provisoire pour les vagabonds. – Il est bon de le savoir, d’admettre ce fait, d’appartenir à ceux qui n’ont aucune appartenance, il est bon d’être mortel” (KERTÉSZ, 2012, n. p.). Kertész, como argumenta Clara Royer em sua biografia, pertencia à linhagem “[...] de Franz Kafka, Paul Celan e Joseph Roth – autores que escreviam em um alemão em desacordo com as normas linguísticas do cânone literário, um alemão estrangeiro” (ROYER, 2017, n. p.).

Kertész, portanto, conclui que sua única possibilidade de pertencimento linguístico ou literário se dá fora de sua língua materna, e de sua cultura natal, a partir do abrigo concedido por uma “grande língua”.

Note-se que o próprio Kertész atuou como tradutor do alemão para o húngaro, durante um longo período, antes de se dedicar integralmente à atividade de escritor. Entre 1980 e 1995, traduziu textos de Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Joseph Roth, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Elias Canetti e Ludwig Wittgenstein.¹⁰⁸ Aqui, é inevitável notar que, assim como Kertész, B., o narrador do romance *Kadish para uma criança não nascida*, se apresenta como “escritor e tradutor literário” – apesar de não se considerar “verdadeiramente” nem um, nem outro:

Doutor Oblath é um filósofo, como Immanuel Kant, como Baruch Spinoza ou como Heráclito de Éfesos eram, assim como sou um escritor e tradutor literário, só não me faço mais ridículo através das grandezas que eu poderia colocar em sequência atrás deste título, e ainda eram verdadeiros escritores e – algumas vezes – também verdadeiros tradutores, pois já sou suficientemente ridículo com minha profissão [...].¹⁰⁹

Nesse sentido, Royer argumenta que, em *Kadish*,

Kertész caracterizou a condição do tradutor húngaro nos anos 1980. Numa época em que o escritor não era livre, a tradução oferecia um *ersatz* intelectual, ao qual apelaram muitos escritores do antigo bloco comunista que, por não conseguirem publicar seus trabalhos, recorreram à tradução como uma espécie de compensação.¹¹⁰

Além de servir como uma compensação, o trabalho como tradutor parece ser percebido pelo narrador como um tipo de formalidade útil e necessária, num contexto em que a literatura não oficial, aquela que não se enquadrasse no que se esperava de uma “literatura engajada” segundo a concepção stalinista, era desqualificada e, muitas vezes, censurada pelo regime. Como afirma B., “[...] a atividade de tradutor talvez empreste à minha lida, aos olhos de alguns – especialmente autoridades – uma certa aparência de objetividade, e por outra razão, mas também aos meus próprios olhos, talvez empreste uma certa aparência de uma profissão comprovada”.¹¹¹

¹⁰⁸ ROYER, 2017, n. p.

¹⁰⁹ KERTÉSZ, 1995, p. 9.

¹¹⁰ “Dans ce roman comme dans *Kaddish pour l’enfant qui ne naîtra pas*, Kertész caractérise la condition du traducteur hongrois dans les années 1980. À une époque où l’écrivain n’était pas libre, la traduction procurait un *ersatz* intellectuel, ce dont témoignèrent bien des écrivains de l’ancien bloc communiste qui, faute de pouvoir publier leur œuvre, y recoururent comme un *pis-aller*” (ROYER, 2017, n. p.).

¹¹¹ KERTÉSZ, 1995, p. 9.

Améry, por sua vez, talvez preferisse jamais haver publicado em alemão, como se pode depreender de uma carta de setembro de 1975 a seu amigo Ernst Mayer, na qual lamenta a recepção negativa e a pouca circulação de seu “romance ensaístico” *Lefeu oder Der Abbruch*, publicado na Alemanha no ano anterior:

[...] quantas oportunidades eu poderia ter tido se em 1945 tivesse começado seriamente a me comunicar em francês. Essa língua é um espaço espiritual melhor e mais luminoso que o nosso alemão, que serve mais para a lírica (e particularmente para a expressionista) do que para a prosa discursiva e narrativa. Isso significa que, no meu caso, o “romance ensaístico” que tentei criar como um novo gênero e que falhou, teria se tornado, em francês, ao menos num produto bem feito.¹¹²

Não obstante seu progressivo afastamento da cultura alemã, e a percepção das limitações narrativas e “espirituais” impostas pela língua, Améry escreveu e publicou todos os seus livros em seu idioma natal.¹¹³

3.9. Premonição

Em 1983, a convite de seu editor na Itália, Giulio Einaudi, Primo Levi traduziu, para o italiano, *O processo*, de Franz Kafka, para uma série da editora intitulada *Escritores traduzidos por escritores*. Num artigo de junho de 1983, publicado na coletânea *Il fabbricante di specchi*, em que comenta o processo de tradução do romance, Levi afirma não perceber muitas afinidades entre a sua própria obra e a de Kafka; para o escritor italiano, as duas obras partiam de princípios antagônicos: sua própria empreenderia um movimento de transição da obscuridade para a claridade: “[...] como uma bomba de filtragem que suga a água turva e a expele decantada, ou mesmo estéril”,¹¹⁴ enquanto a de Kafka promoveria o contrário: “[...] ele

¹¹² “[...] cuántas oportunidades habría tenido tal vez si en 1945 hubiera empezado seriamente a comunicarme en francés. Esa lengua es un espacio espiritual mejor y más luminoso que nuestro alemán, que sirve más para la lírica (y particularmente para la expresionista) que para una prosa discursiva y narrativa. Eso significa en mi caso que la ‘novela ensayística’ que he pretendido crear como nuevo género y que fracasó, en francés se habría convertido a lo mejor en un producto bien hecho” (AMÉRY, 1975 *apud* HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 305).

¹¹³ A primeira tradução de um livro de Améry foi publicada em 1964. Tratava-se de uma tradução ao inglês, editada em Londres, de seu livro *Geburt der Gegenwart*, um ensaio jornalístico publicado na Suíça em 1961. Quando consideramos, porém, suas “obras de escritor”, as traduções são mais tardias: Além do crime e castigo, publicado na Alemanha em 1966, seu primeiro livro de teor autobiográfico e sua obra de maior repercussão, foi traduzido pela primeira vez ao inglês, em 1980, em edição estadunidense; a esta seguiu-se a tradução italiana, de 1987; a francesa, de 1994; a espanhola, de 2001; e a brasileira, publicada em 2013.

¹¹⁴ LEVI, 2001, n. p.

desdobra interminavelmente alucinações que extrai de camadas incrivelmente profundas, e nunca as filtra”.¹¹⁵ Levi afirma, no entanto, que a clarividência de Kafka em relação ao mundo que o cercava era capaz de assaltar o leitor com uma “luz” desconcertante: “[...] muitas vezes somos tentados a interpor uma proteção, a nos abrigar; outras vezes cedemos à tentação de olhar, e então essa luz nos cega”;¹¹⁶ segundo Levi, ao lermos *O processo*, terminávamos por perceber “[...] que estamos cercados, sitiados por julgamentos absurdos, iníquos e muitas vezes mortais”.¹¹⁷

Em entrevista concedida ao jornal italiano *Il Manifesto*, em maio de 1983, Levi também se ocuparia da obra de Kafka: o escritor afirma que quando começara a escrever sobre os campos de concentração, pretendia contar “[...] coisas que já aconteceram comigo, mas com uma preocupação constante em explicar, em destrinchar as coisas. Também fui criticado por essa tendência à pedagogia”;¹¹⁸ ele, portanto, jamais – “[...] ou quase nunca, salvo em algumas novelas” – havia escolhido a “via de Kafka”: “[...] nunca dei rédea solta ao que está abaixo da cintura, ao que está no subconsciente”.¹¹⁹ Nesta entrevista, Levi também reconhece o caráter premonitório da obra de Kafka, e afirma que é preciso reconhecer nele

[...] alguns dons que vão além da razão usual. Evidentemente, ele era dotado de uma sensibilidade quase animal, como as cobras que, como se diz, são capazes de prever terremotos. Escrevendo nas primeiras décadas do nosso século, e atravessando a Primeira Guerra Mundial, ele havia previsto muitas coisas. No meio de uma multidão de sinais confusos, em meio a uma confusão de ideologias, ele foi capaz de isolar, de identificar os sinais de qual seria o destino da Europa vinte anos mais tarde, vinte anos depois de sua morte.¹²⁰

Levi considerava que a leitura de Kafka havia sido uma experiência decisiva para sua percepção de mundo, além de lhe haver inaugurado a possibilidade de revisitar, sob uma nova ótica, acontecimentos de seu passado: “Para mim, um sobrevivente de Auschwitz, ler Kafka novamente foi uma experiência profunda: uma negação do meu otimismo iluminista e uma

¹¹⁵ LEVI, 2001, n. p.

¹¹⁶ LEVI, 2001, n. p.

¹¹⁷ LEVI, 2001, n. p.

¹¹⁸ LEVI, 2019a, p. 303-304.

¹¹⁹ LEVI, 2019a, p. 304.

¹²⁰ “[...] quelques dons qui vont au-delà de la raison courante. Assurément, il était doué d’une sensibilité presque animale, comme les serpents qui, dit-on, prévoient les tremblements de terre. Écrivant dans les premières décennies de notre siècle, à cheval sur la Première Guerre mondiale, il avait prévu bien des choses. Au milieu d’une foule de signes confus, au milieu d’un fouillis d’idéologie, il avait isolé, il avait identifié les signaux de ce que serait le destin de l’Europe vingt ans plus tard, vingt ans après sa mort” (LEVI, 2019a, p. 306).

forma singular de reviver aquele tempo distante da minha vida”, como afirma em artigo publicado no jornal italiano *Il Tempo*, em julho de 1983.¹²¹

Em uma entrevista concedida em 2010, publicada numa revista literária francesa, Kertész distingue três maneiras possíveis para se “[...] apreender a questão literária do mito de Auschwitz”.¹²² A primeira delas seria a “premonitória”, característica que atribui à obra de Kafka: “Primeiro, há o pavor que precedeu a conferência de Wannsee, o pressentimento do que estava por vir. Aqui, gostaria de sublinhar o nome de Kafka [...]”;¹²³ haveria também a possibilidade de se abordar a experiência dos campos de concentração “enquanto tal”, disposição que Kertész atribui à obra de Primo Levi: “[...] testemunho do cidadão atônito que, diante da história da civilização europeia, se pergunta como isso foi possível. Aqui, é claro, estou pensando no autor de *É isto um homem?*”;¹²⁴ existiria ainda a literatura que trata das “consequências de Auschwitz”, tal como seria empreendida por ele mesmo, mas também por Jean Améry e por Tadeusz Borowski,¹²⁵ escritores pertencentes ao grupo daqueles que “[...] nos legaram as experiências reais do Holocausto e já falam na língua pós-Auschwitz”,¹²⁶ como afirma Kertész na conferência *A língua exilada*, texto em que Améry e Borowski também são citados nominalmente.

Segundo avaliação de Kertész em seu livro de notas *Gályanapló*, Kafka é um exemplo do que chama de “arte radical”, uma vez que o escritor é capaz de “[...] seguir a rota até o fim com desgosto. Este desgosto é rejeição da ilusão (de beleza), condenação do conformismo, do decoro de consciência pequeno-burguês (apologia da propriedade e mito da profundidade espiritual)”.¹²⁷ A “estrutura” pensada por Kertész para seu primeiro romance sobre Auschwitz, *Sem destino*, tinha como meta reproduzir, como discutido anteriormente, a condição “mutilante” a que seus personagens estavam submetidos no campo, de modo que justamente o “mito da profundidade espiritual” fosse confrontado.¹²⁸ Assim como a maioria dos personagens de Kafka, os personagens do romance de Kertész estavam sujeitos a condições de existência

¹²¹ LEVI, 2015, n. p.

¹²² GOUDE, 2010, p. 47.

¹²³ GOUDE, 2010, p. 47. Para ilustrar essa afirmação, Kertész cita uma fala atribuída a Kafka por Gustav Janouch, e transcrita em seu livro de memórias *Conversas com Kafka*: “O universo abre-se como uma goela. Nessa garganta imensa, perdemos cada dia um pouco mais de nossa liberdade pessoal de movimento. Penso que dentro em pouco deveremos possuir um passaporte especial para ir ao nosso pátio. O mundo metamorfoseia-se num gueto” (JANOUC, 1983, p. 117).

¹²⁴ GOUDE, 2010, p. 47.

¹²⁵ GOUDE, 2010, p. 47.

¹²⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 199.

¹²⁷ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

¹²⁸ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

diante das quais considerações a respeito de suas “vidas espirituais” tornavam-se supérfluas – ou “negligenciáveis”, nos termos do escritor húngaro.¹²⁹

Em *K. dosszié*, quando interrogado por seu entrevistador sobre sua suposta intenção de “continuar” a obra de Kafka, Kertész argumenta que essa não seria exatamente a questão a ser respondida: “A verdadeira questão é saber se, em alguns casos, é possível não continuar Kafka? É claro que aqui não falo do gênio incomparável de Kafka, mas do fato de que a história provou que ele estava certo, e esse fato deixa uma marca na literatura”.¹³⁰ Uma passagem de *A néző*, complementa sua resposta à questão sobre a possibilidade de se dar continuidade à obra de Kafka: “De quem diabos deveria ser a escrita a seguir se não precisamente a de Kafka, um clássico das questões fundamentais do século XX? É precisamente ele que deve ser seguido e através dele deve ser mostrado o que aconteceu, no estilístico e no histórico”.¹³¹ Por isso, segundo Kertész, ainda que os personagens de um romance como *O Fiasco* se distingam daqueles do autor de *O processo*, “[...] esses personagens, que lutam com problemas modernos, consolidados em regimes totalitários, só poderiam viver num mundo kafkiano”.¹³²

3.10. *O mito de Auschwitz*

Na entrevista concedida em 2010, citada anteriormente, é interessante notar o emprego, por Kertész, da expressão “mito de Auschwitz”: “Digamos que existem três maneiras distintas de se apreender a questão literária do mito de Auschwitz”.¹³³ Em *Gályanapló*, há uma reflexão contida em uma nota de trabalho, datada de agosto de 1973, em que a expressão também aparece, no seguinte contexto:

Agora me dou conta de que nada me interessa tanto quanto o mito de Auschwitz. Quando penso em um novo romance, penso apenas em Auschwitz. Quaisquer que sejam minhas reflexões, elas sempre se relacionam com Auschwitz. Mesmo que eu aparentemente fale sobre outra coisa, estou falando

¹²⁹ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

¹³⁰ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹³¹ KERTÉSZ, 2021, n. p.

¹³² KERTÉSZ, 2021, n. p.

¹³³ GOUDE, 2010, p. 47.

sobre Auschwitz. Eu sou o médium do espírito de Auschwitz, Auschwitz fala através de mim. Todo o resto parece fútil para mim.¹³⁴

Para Kertész, no entanto, essa recorrência monotemática não dizia respeito a questões de ordem unicamente pessoal, uma vez que, segundo o escritor, Auschwitz significava igualmente um trauma incontornável para a sociedade europeia de modo geral: “Auschwitz e tudo o que diz respeito a ele (mas o que não o diz agora?) é o maior trauma que o homem europeu sofreu desde a cruz, mesmo que demore dezenas, até centenas de anos, para compreendê-lo”.¹³⁵

No diálogo de *K. dosszié*, Kertész retorna ao tema do “mito” quando seu interlocutor se refere justamente ao trecho citado de *Gályanapló*. O escritor é questionado se, depois de algumas dezenas de anos (*K. dosszié* foi publicado na Hungria em 2006), ainda percebia as coisas da mesma maneira, e se ainda mencionaria Auschwitz e a “cruz” na mesma frase.¹³⁶

Kertész responde que sim – “mais do que nunca” –, uma vez que

[...] é precisamente neste contexto que se tornou evidente a importância fatal de Auschwitz para o homem educado na cultura ética da Europa. As leis desta cultura se resumem nos Dez Mandamentos, um dos quais diz: Não matarás. Mas se massacres podem se tornar atividades comuns, até mesmo um trabalho cotidiano, devemos nos perguntar sobre a validade da cultura cujos valores ilusórios foram, aqui na Europa, ensinados a todos, desde a escola primária, tanto aos assassinos quanto às vítimas.

[...] Ao que parece, assim que falamos da cultura e dos valores europeus, chegamos à questão do assassinato.¹³⁷

Em seguida, o interlocutor faz referências às então recentes inaugurações de um museu do Holocausto em Budapeste e de um memorial em Berlim, e às comemorações ocorridas em todo o mundo por ocasião dos 60 anos da libertação de Auschwitz, celebrados em 2005.¹³⁸

Kertész é questionado sobre sua recusa a participar dessas festividades, ao que responde: “Não tive coragem de ir. Além disso, não conseguia superar minha repulsa”.¹³⁹ O entrevistador insiste

¹³⁴ “Mais moi, c’est maintenant que je me suis rendu compte que rien ne m’intéresse autant que le mythe d’Auschwitz. Quand je pense à un nouveau roman, je pense uniquement à Auschwitz. Quelles que soient mes réflexions, elles portent toujours sur Auschwitz. Même si je parle d’autre chose en apparence, je parle d’Auschwitz. Je suis le médium de l’esprit d’Auschwitz, Auschwitz parle par moi. Tout le reste me paraît inepte” (KERTÉSZ, 2010b, n. p.).

¹³⁵ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

¹³⁶ “[...] c’est justement dans ce contexte qu’est apparue l’importance fatale d’Auschwitz pour l’homme éduqué dans la culture éthique de l’Europe. Les lois de cette culture sont résumées dans les dix commandements, dont l’un dit : Tu ne tueras point. Mais si les massacres peuvent devenir des activités ordinaires, voire un travail quotidien, il faut se poser des questions sur la validité de la culture dont les valeurs illusoires étaient, ici, en Europe, enseignées à tous depuis la petite école, aussi bien aux tueurs qu’aux victimes. // [...] Apparemment, dès qu’on parle de la culture et des valeurs européennes, on aboutit à la question du meurtre” (KERTÉSZ, 2008, n. p.).

¹³⁷ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹³⁸ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹³⁹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

sobre as motivações exatas para tal recusa, e a resposta de Kertész retoma, então, a questão do “mito de Auschwitz”:

Não sei se sou capaz de fazê-lo. Veja, apenas os mortos não foram atingidos pela infâmia do Holocausto. É doloroso carregar o selo de uma sobrevivência para a qual não há explicação. Você está lá para difundir o mito de Auschwitz – você está lá como uma fera curiosa. Convidam você para aniversários, filmam seu rosto indeciso, sua voz hesitante, você nem percebe que se tornou um ator de segunda categoria em um conto de gosto duvidoso, você vende sua história por um preço baixo e, aos poucos, é você quem menos a entende. E em vez de lamentar sua história perdida, você reclama de sua ração diária de comida. Você aceita o arrependimento triunfante dos discursos memorialísticos, acreditando que é você quem está sendo celebrado, e percebe tarde demais que sua função acabou, que você não é mais necessário.¹⁴⁰

Aqui, o interlocutor percebe que o sentido de “mito” é diferente daquele da mesma palavra tal como havia sido utilizada em *Gályanapló*, na reflexão em que Kertész tratara da onipresença de Auschwitz em sua obra,¹⁴¹ e por isso interroga o escritor a respeito. Kertész, então, nota que, na resposta que acabara de formular ao entrevistador, o termo havia sido empregado de forma equivocada; o sentido que gostaria de atribuir à palavra seria o seguinte: “Eu a uso em seu sentido original. No sentido de perda total de valores. Como nos tempos antigos, quando os marinheiros gregos em uma ilha ouviram aquele grito dilacerante: ‘O grande Pan está morto’”.¹⁴² A intenção de Kertész não é, portanto, a de empregar a palavra “mito” em seu sentido mais corrente, ou seja, para sugerir a falsificação da realidade ou para denunciar uma “ideologia”.¹⁴³ Nesse sentido, como nota Coquio em *Le mal de vérité ou l’utopie de la mémoire*, “mito” para Kertész “[...] não designa a falsa matéria dos ideólogos, mas o que lhes resiste ou lhes escapa”.¹⁴⁴ Nesse sentido, seria interessante nos atentarmos ao que afirma Hans Blumenberg, em seu *Arbeit am Mythos*, a respeito da impossibilidade de se delimitar o processo de elaboração do mito:

A elaboração do mito desconhece o *sabbath* em que se limita a verificar, retrospectivamente, que o deus dos mitos está morto. Ele sabe muito bem que a exclamação cristianizada de que morrera o grande Pan era, em si, também

¹⁴⁰ “Je ne sais pas si j’en suis capable. Tu vois, seuls les morts n’ont pas été éclaboussés par l’infamie de l’Holocauste. Il est pénible de porter le sceau d’une survie pour laquelle on n’a pas d’explication. Tu es resté là pour diffuser le mythe d’Auschwitz – tu es là comme une bête curieuse. On t’invite aux anniversaires, on filme ton visage indécis, ta voix hésitante, tu ne remarques même pas que tu es devenu un acteur de second plan dans un récit au goût douteux, tu vends ton histoire à bas prix et, petit à petit, c’est toi qui la comprends le moins. Et au lieu de pleurer ton histoire perdue, tu te plains de ta ration quotidienne de nourriture. Tu acceptes le repentir triomphal des discours commémoratifs, croyant que c’est toi qu’on célèbre, et tu remarques trop tard que ta prestation est terminée, qu’on n’a plus besoin de toi” (KERTÉSZ, 2008, n. p.).

¹⁴¹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴² KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴³ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁴⁴ COQUIO, 2015b, p. 86.

um mito, uma peça do trabalho que realizamos com o mito, fornecendo a correspondência mítica de um dogma que reivindica um realismo absoluto, onde os antigos oráculos são silenciados. Não há um final do mito, embora ocorram, repetidas vezes, diferentes atos de força, de índole estética, para dar-lhe término. Temos algo semelhante no acontecimento estético, quando se trata de uma forma já imposta de antemão: uma encenação que se limita ao que está dado, ou nos fornece a “representação definitiva”, não faz mais do que brincar com frases feitas.¹⁴⁵

Em “A perpetuação dos campos”, conferência de 1990 publicada no Brasil na coletânea *A língua exilada*, Kertész trata das dificuldades que se impõem para a abordagem histórica de eventos como Auschwitz. O escritor argumenta que a história – “ao menos até hoje” – tem se mostrado incapaz de oferecer uma explicação para certos acontecimentos, ou mesmo de “apreendê-los”.¹⁴⁶ Kertész refere-se a “[...] acontecimentos designados por conceitos bíblicos ou pela língua popular, às vezes pelos nomes encobridores das autoridades ou, de preferência, somente pelos nomes dos lugares”.¹⁴⁷ Segundo o escritor, é “[...] evidente que os fatos recolhidos pela história são importantes; porém, reduzem-se a meros bancos de dados se com eles a história não é capaz de lidar”;¹⁴⁸ e a história não seria capaz de lidar com esses fatos “[...] porque não dispõe de uma visão universalista, ou melhor, de uma filosofia”.¹⁴⁹ Ainda nessa conferência, o escritor trata de certas “[...] leis que engendram e orientam a história, a história da humanidade”;¹⁵⁰ leis às quais os poetas “submetem-se”:

O poeta jamais transgredir a lei, pois a obra será injustificada ou simplesmente ruim. Essa lei inapreensível e, apesar disso, a mais eficaz, não só dirige nosso espírito, mas alimenta incessantemente nossa vida, pois, não fosse assim, não existiria, permitam que a nomeie, na falta de melhor e na minha perplexidade, com a expressão tomada de empréstimo a Thomas Mann, “a alma da minha narrativa”. É isso que define o que faz parte do mito e como, o que restará nos arquivos históricos de uma civilização, ao contrário do que com tanta frequência desejariam decidir os ideólogos.¹⁵¹

¹⁴⁵ “La elaboración del mito no conoce el *sabbath* en que se limita a constatar, retrospectivamente, que el dios de los mitos está muerto. Sabe muy bien que la exclamación, cristianizada, de que el gran Pan ha muerto constituía, de suyo, también un mito, una pieza de ese trabajo que realizamos con el mito, aportando la correspondencia mítica de un dogma que reivindica un realismo absoluto, donde son silenciados los antiguos oráculos. No hay un final del mito, si bien se dan, una y otra vez, distintos actos de fuerza, de índole estética, para ponerle término. Tenemos algo similar en el acontecimiento estético, cuando se trata de un formulario impuesto ya de antemano: una escenificación que se atreve con el no va más, o nos proporciona la ‘representación definitiva’ no hace sino jugar con frases hechas” (BLUMENBERG, 2003, p. 668-669).

¹⁴⁶ KERTÉSZ, 2004a, p. 45.

¹⁴⁷ KERTÉSZ, 2004a, p. 45.

¹⁴⁸ KERTÉSZ, 2004a, p. 45.

¹⁴⁹ KERTÉSZ, 2004a, p. 45.

¹⁵⁰ KERTÉSZ, 2004a, p. 46.

¹⁵¹ KERTÉSZ, 2004a, p. 46.

No mito, de acordo com o escritor húngaro, a decisão sobre o que *resta* “[...] passa por um lugar diverso, por uma decisão secreta e comum que reflete as motivações, as necessidades reais da alma em que se manifesta a verdade”.¹⁵²

Há um trecho de *K. dosszié* em que Kertész é questionado por seu entrevistador sobre uma afirmação contida em “O Holocausto como cultura”, conferência sobre Jean Améry pronunciada em 1992 na Universidade de Viena, e publicada no Brasil na coletânea *A língua exilada*. A referida afirmação parece reforçar a percepção do escritor a respeito do caráter historicamente inapreensível de Auschwitz: “[...] o Holocausto – levando-se em conta sua marca principal – não é acontecimento histórico como, por sua vez, digamos, também não é um acontecimento histórico o Senhor ter entregado para Moisés no monte Sinai as tábuas com letras entalhadas”.¹⁵³ Após a citação da passagem pelo entrevistador, Kertész propõe uma retificação para a reflexão:

Talvez eu devesse ter escrito, em vez disso, que o Holocausto não é *somente* um evento histórico. Porque o fato de ser também um acontecimento histórico tem uma importância extraordinária, assim como o fato de que não se pode reduzi-lo a um simples acontecimento histórico.¹⁵⁴

Apesar da ponderação a respeito de seu argumento anterior, nota-se que Kertész não deixa de afirmar, nesse texto publicado em 2006, sua percepção a respeito da impossibilidade de se apreender Auschwitz a partir de uma perspectiva estritamente histórica.

Todas essas considerações a respeito do surgimento do “mito de Auschwitz” são relevantes para que, como sugere Kertész em “A perpetuação dos campos”, se possa perguntar “[...] acerca da razão pela qual Auschwitz se tornou o que é hoje na consciência europeia: um exemplo universal em que se aplicou o carimbo da perpetuação [...]”; enfim, para que se possa perguntar como Auschwitz se tornou “[...] um simples nome que abarca todo o mundo dos campos de concentração nazistas, a comoção do espírito global, com seu cenário alçado a mito preservado para que os peregrinos a visitem como a colina do Gólgota”.¹⁵⁵ Para “inventar Auschwitz” era preciso, portanto, também colocar o “mito” em suspenso.

¹⁵² KERTÉSZ, 2004a, p. 46.

¹⁵³ KERTÉSZ, 2004a, p. 72.

¹⁵⁴ “J’aurais peut-être plutôt dû écrire que l’Holocauste n’est pas *seulement* un événement historique. Car le fait que ce soit aussi un événement historique a une importance extraordinaire, tout comme le fait qu’on ne puisse pas le réduire à un simple événement historique” (KERTÉSZ, 2008, n. p.).

¹⁵⁵ KERTÉSZ, 2004a, p. 47.

3.11. *Escrever poemas*

Kertész dedica parte do “diálogo” de *K. dosszié* à contestação da célebre posição de Adorno, contida em seu ensaio “Crítica e cultura da sociedade”, publicado em 1951, segundo a qual escrever um poema após Auschwitz seria um “ato bárbaro”. No ensaio, o filósofo alemão argumentara que a crítica cultural “[...] encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas”¹⁵⁶. Em *K. dosszié*, quando interrogado por seu interlocutor especificamente sobre a frase “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro”, Kertész responde, a princípio, de forma ríspida: “Para ser franco, considero esta frase uma ladainha moral que envenena inutilmente uma melodia já suficientemente viciada”.¹⁵⁷ Em seguida, o escritor passa a argumentar mais detidamente a respeito da sentença do filósofo de Frankfurt: de um lado, ele está de acordo com Adorno em relação à necessidade de interdição de qualquer prazer estético que se pretenda extrair a partir da representação do extermínio de milhões de pessoas; de outro, argumenta que há na posição de Adorno um “[...] elitismo mal interpretado que, além disso, se apresenta sob várias aparências. Ele reivindica a exclusividade do sofrimento, apropriando-se, de certa forma, do Holocausto”.¹⁵⁸ Ironicamente, essa “apropriação” do Holocausto coincidiria, segundo Kertész, com a posição daqueles que pretendem tratar o extermínio dos judeus como um evento “resolvido e fechado”, algo que poderia ser finalmente apaziguado, por exemplo, por reparações e pela construção de monumentos.¹⁵⁹

Na entrevista de 1997, citada anteriormente, Kertész também é interrogado sobre sua posição a respeito da fórmula de Adorno. Aqui, o escritor não apenas a contesta, mas propõe sua inversão: seria possível escrever poemas *apenas* sobre Auschwitz. Mesmo que, segundo o próprio Kertész reconhece, essa proposição pudesse parecer exagerada, era necessário ter em mente a influência incontornável de Auschwitz sobre as artes:

Mesmo quando não se escreve sobre Auschwitz, as experiências de Auschwitz aparecem na escrita. Quando não se capta nenhuma dessas experiências, dessa influência, deparamo-nos com uma arte de má qualidade, obsoleta. Este é um

¹⁵⁶ ADORNO, 1998, p. 26.

¹⁵⁷ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁵⁸ KERTÉSZ, 2008, n. p.

¹⁵⁹ KERTÉSZ, 2008, n. p.

fenômeno muito interessante, a partir do qual se podem observar marcas óbvias: a linguagem é ruim, o todo nada mais é que um embelezamento postiço. Por assim dizer, uma arte inculta, que nada sabe da época ou das condições de seu surgimento.¹⁶⁰

Aqui, seria interessante invocar as posições de Levi sobre a questão, bastante próximas daquelas de Kertész. Numa entrevista de outubro de 1984 ao jornal italiano *Corriere della Sera*, por ocasião da publicação de sua coletânea de poemas *Ad hora incerta*, o escritor italiano também é questionado sobre a proposição de Adorno a respeito da “impossibilidade” de se escrever poemas após Auschwitz, ao que responde o seguinte:

Minha experiência prova o contrário. Pareceu-me, então, que a poesia era mais capaz do que a prosa de expressar o que me oprimia. Quando falo de “poesia”, não estou pensando em nada lírico. Naquela época, eu teria reformulado a frase de Adorno da seguinte forma: depois de Auschwitz, não se pode mais escrever poesia a não ser sobre Auschwitz.¹⁶¹

Aqui, Levi se referia a seus primeiros poemas, escritos entre 1945 e 1946, portanto em período anterior à publicação de *É isto um homem?*, de 1947; alguns desses poemas estão publicados na coletânea de 1984, que reúne poemas desta primeira fase e de uma fase posterior, de 1983 a 1984, além de poemas esparsos publicados em jornais e revistas literárias ao longo dos anos.¹⁶² A respeito de sua iniciativa de voltar a escrever poemas, Levi explica que após a publicação, em 1982, de seu romance *Se não agora, quando?*, que coincidiu com a invasão por Israel do sul do Líbano – segundo o escritor, “[...] uma crise para todo o mundo, não apenas para os

¹⁶⁰ “Même lorsqu’on n’écrit pas sur Auschwitz, les expériences d’Auschwitz s’insinuent dans l’écriture. Lorsqu’on ne saisit rien de ces expériences, de cette influence, on a affaire à un art de mauvaise qualité, désuet. C’est un phénomène très intéressant, dont on peut observer des marques évidentes : la langue est mauvaise, l’ensemble n’est qu’un enjolivement frelaté. Pour ainsi dire un art inculte, qui ne sait rien de l’époque ni des conditions de son émergence” (COQUIO, 1999, n. p.).

¹⁶¹ “Mon expérience prouve le contraire. Il m’a semblé, alors, que la poésie était mieux à même que la prose pour exprimer ce qui m’oppressait. Quand je parle de ‘poésie’, je ne pense à rien de lyrique. À cette époque, j’aurais reformulé ainsi la phrase d’Adorno: après Auschwitz, on ne peut plus écrire de poésie que sur Auschwitz” (LEVI, 2019a, p. 217).

¹⁶² Em relação à precedência dos poemas em relação ao relato de *É isto um homem?*, Levi afirma na mesma entrevista: “Os poemas vieram primeiro, eu tinha acabado de voltar para a Itália. Era como estar no meio de um campo de cogumelos: você nunca sabe onde ou quando os cogumelos crescem” (LEVI, 2019a, p. 217). Antes de *Ad hora incerta*, alguns poemas de Levi já haviam sido publicados, em 1970, em tiragem privada, sem título, de apenas 300 exemplares; em 1975, os vinte e três poemas desse primeiro volume foram acrescidos de mais quatro, e publicados sob o título *L’Osteria di Brema* pela prestigiosa editora *All’insegna del pesce d’oro*, de Milão, mas em tiragem também pequena, de 1500 exemplares; todos os poemas dessa edição foram novamente publicados na coletânea *Ad hora incerta*, de 1984. Aqui, seria interessante destacar que o primeiro texto publicado pelo escritor italiano foi justamente um poema, como informa o pesquisador Maurício Santana Dias, organizador e tradutor de uma coletânea de poemas de Levi intitulada *Mil sóis*, publicada no Brasil em 2019: “‘Buna Lager’ apareceu em junho de 1946 em *L’Amico del Popolo* [O Amigo do Povo] semanário comunista editado pelo seu amigo Silvio Ortona. Esse periódico teria papel fundamental no início da carreira de Levi: foi nele que, nove meses depois da publicação do primeiro poema, o autor iria trazer a lume cinco partes do texto que originalmente formaria *É isto um homem?*” (DIAS, 2019, p. 9-10).

judeus”¹⁶³ –, pareceu-lhe novamente “[...] natural abrir caminho para a linguagem poética”.¹⁶⁴ A volta à poesia, porém, não se deu “[...] sem um certo embaraço, confesso, porque sou ignorante em matéria de poesia: sei pouco sobre as teorias da poética, leio pouco da poesia dos outros e não acredito que meus versos sejam perfeitos”.¹⁶⁵ Levi, no entanto, conclui a explicação afirmando haver percebido, a partir da recepção de seus leitores à publicação de alguns poemas no jornal *La Stampa*, o potencial de “comunicação” da linguagem poética, o que parece lhe haver convencido finalmente da pertinência da reunião de sua obra poética na coletânea *Ad hora incerta*:

Sou um homem que pouco acredita na poesia e que, no entanto, a pratica. Há definitivamente uma razão para isso. Por exemplo, quando meus versos são publicados nas páginas culturais do *La Stampa*, recebo cartas e telefonemas de leitores que expressam seu assentimento ou desaprovação. Quando publico uma novela, as reações são menos animadas. Tenho a impressão de que a poesia, como um todo, se tornou um instrumento prodigioso de contato humano.¹⁶⁶

Numa entrevista de 1971, Levi também fizera referência à proposição de Adorno quando perguntado a respeito das “continuidades e discontinuidades” que percebia entre seus dois primeiros livros, *É isto um homem?* (de 1947, republicado em 1958) e *A trégua* (de 1963), e seus dois trabalhos seguintes, os livros de contos *Storie naturali* (publicado em 1966, sob o pseudônimo de Damiano Malabaia) e *Vizio di forma* (de 1971). Nessa entrevista, Levi dá a entender que a linguagem de seus dois primeiros livros havia, de alguma forma, se tornado insuficiente. Mas ainda havia “coisas” a serem ditas e, para isso, fazia-se necessária “uma outra linguagem”:

[...] depois de terminar *A trégua*, senti que tinha acabado, esgotado um estoque de experiências únicas, trágicas e ainda (para mim) paradoxalmente preciosas; tive a impressão de me consumir completamente como testemunha, como narrador e intérprete de uma certa realidade, de um capítulo da história. Mas eu sentia que ainda tinha coisas a dizer, e que só poderia expressá-las adotando outra linguagem: uma linguagem que, ouço dizerem, é definida como irônica, mas que percebo como estridente, oblíqua, malévola, deliberadamente

¹⁶³ LEVI, 2019a, p. 217-218.

¹⁶⁴ LEVI, 2019a, p. 218.

¹⁶⁵ LEVI, 2019a, p. 218.

¹⁶⁶ “Je suis un homme qui ne crois guère en la poésie et qui, pourtant, la pratique. Il y a certainement une raison à cela. Par exemple, quand mes vers sont publiés dans les pages culturelles de *La Stampa*, je reçois des lettres et des appels téléphoniques de lecteurs qui expriment leur assentiment ou leur réprobation. Lorsque c’est une nouvelle que je publie, les réactions sont moins vives. J’ai l’impression que la poésie, dans son ensemble, est devenue un prodigieux instrument de contact humain” (LEVI, 2019a, p. 218).

antipoética, em suma, tão desumana quanto minha linguagem tinha sido no passado.¹⁶⁷

Levi, portanto, percebia haver finalizado uma etapa: ao se “consumir completamente” enquanto testemunha, sua linguagem havia cumprido o objetivo de “narrar e interpretar” um capítulo da história. A partir desse momento, uma vez esgotado o “estoque de experiências únicas” sobre as quais havia se proposto a testemunhar, surgiria a necessidade de uma “outra linguagem” para dar conta das “coisas” que ainda precisavam ser ditas. Esse esforço daria origem a seus trabalhos seguintes, de caráter ficcional mais pronunciado, entre eles os livros de contos *Storie naturali* e *Vizio di forma* e os romances *A chave estrela* e *Se não agora, quando?*. Após essa explicação, Levi se volta a ponderar a respeito da afirmação de Adorno, o que o leva a refletir sobre *como* deveria se escrever poesia – não *depois*, mas *sobre* Auschwitz:

Sim, talvez, como disse Adorno, não se possa mais fazer poesia “depois” de Auschwitz, ou, em todo caso, aqueles que foram para lá não podem mais fazê-lo; de todo modo, era possível fazer poesia “sobre” Auschwitz, poesia pesada e densa, como metal fundido, que escorre e te deixa vazio.¹⁶⁸

Em todo caso, sabe-se que Adorno “recuou”, ao menos parcialmente, da posição segundo a qual “escrever poemas” após Auschwitz seria um “ato bárbaro”. Em seu curso sobre metafísica, ministrado em 1965, por exemplo, o filósofo alemão afirma o seguinte a respeito do tema, na aula de 15 de julho de 1965:

Eu aceitaria de bom grado que, tal qual eu disse, não se *pode* mais escrever poesia após Auschwitz – com o que eu quis indicar o vazio da cultura existente. Por outro lado, *sim, devem-se* escrever poemas, no sentido da frase de Hegel na *Estética*, que afirma que, enquanto existir consciência do sofrimento [*Leiden*] entre as pessoas, deve justamente existir a arte como configuração objetiva dessa consciência. E Deus sabe como não vou nem posso me arrogar a aplanar tal antinomia, porque nela os meus próprios impulsos estão totalmente do lado da arte, a qual, devido a um mal-entendido, acusara-me de ter pretendido reprimir.¹⁶⁹

Nesse trecho, percebe-se que Adorno não somente retifica seu posicionamento anterior, como afirma se colocar ao “lado da arte”; poderíamos dizer que o filósofo, em certo sentido, coloca-

¹⁶⁷ “[...] après avoir terminé La Trêve, il m’a semblé en avoir fini, avoir épuisé une réserve d’expériences uniques, tragiques et cependant (pour moi) paradoxalement précieuses ; j’ai eu l’impression que je m’étais complètement brûlé en tant que témoin, en tant que narrateur et interprète d’une certaine réalité, d’un chapitre de l’histoire. Mais je sentais que j’avais encore des choses à dire, et que je ne pouvais les exprimer qu’en adoptant un autre langage : un langage qui, je l’entends dire, est défini comme ironique, mais que je perçois comme strident, oblique, malveillant, volontairement antipoétique, bref, aussi inhumain que l’avait été mon langage d’autrefois” (LEVI, 2019a, p. 178-179).

¹⁶⁸ “Oui, peut-être, comme l’a dit Adorno, on ne peut plus faire de poésie ‘après’ Auschwitz, ou en tout cas ceux qui y sont allés ne le peuvent plus; alors qu’il était possible de faire de la poésie ‘sur’ Auschwitz, une poésie lourde et dense, comme du métal en fusion, qui s’écoule et vous laisse vide” (LEVI, 2019a, p. 179).

¹⁶⁹ ADORNO, 1965 *apud* SELIGMANN-SILVA, 2003a, p. 87.

se também ao lado do “testemunho”, uma forma afinal privilegiada para a elaboração da “consciência” a respeito do “sofrimento” causado por Auschwitz. Esta afirmação é menos indevida do que se poderia imaginar se considerarmos a provável inspiração “testemunhal” para a percepção de Adorno de que os “poemas”, afinal, *deveriam* ser escritos: na mesma aula, como indica Seligmann-Silva, o filósofo alemão se refere ao ensaio “A tortura” de Améry, publicado no ano anterior, justamente para exemplificar o problema da perenidade do sofrimento;¹⁷⁰ Adorno faz referência, nessa passagem, à afirmação de Améry de que, para o torturado, não haveria a possibilidade de esquecimento em relação ao sofrimento padecido.¹⁷¹

Sabe-se que as aulas do curso sobre metafísica de 1965 serviram como preparação para a última seção da *Dialética negativa* de Adorno, “Meditações sobre a metafísica”, na qual o filósofo retoma o tema dos “poemas”, e sua interdição, na seguinte passagem:

O que os sádicos diziam às suas vítimas nos campos de concentração, “Amanhã você vai sair como fumaça por essa chaminé e se mover em espirais em direção ao céu”: designa a indiferença da vida de todo indivíduo, uma indiferença para a qual se dirige a história: já em sua liberdade formal, o indivíduo é tão cambiável e substituível quanto sob os pontapés dos exterminadores. No entanto, na medida em que o indivíduo, no mundo cuja lei é a vantagem individual universal, não possui outra coisa senão esse si próprio que se tornou indiferente, a realização da tendência já há muito familiar é ao mesmo tempo o que há de mais terrível; não há nada que conduza para fora daí, assim como não há nada que conduza para fora das cercas de arame farpado eletrificadas dos campos de concentração. O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema.¹⁷²

A seguir, há outros trechos que, como sugere Seligmann-Silva, parecem haver sido elaborados sob influência do ensaio de Améry sobre a tortura.¹⁷³ Por exemplo, na passagem em que Adorno se refere ao imperativo de se instaurar o pensamento e a ação “[...] de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça”, o autor afirma que este imperativo seria refratário à “fundamentação”, e que por isso não poderia ser tratado “discursivamente”, mas que seria possível

[...] sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade. Corporalmente porque ele é o horror que surgiu praticamente ante a dor física insuportável à qual os indivíduos são expostos mesmo depois que a individualidade, enquanto forma de reflexão espiritual, se prepara para

¹⁷⁰ SELIGMANN-SILVA, 2003a, p. 86.

¹⁷¹ ADORNO, 1965 *apud* SELIGMANN-SILVA, 2003a, p. 86.

¹⁷² ADORNO, 2009, p. 300. Neste trecho deve-se destacar, também, a referência a um poema: “Todesfuge”, de Paul Celan.

¹⁷³ SELIGMANN-SILVA, 2003a, p. 87-89.

desaparecer. A moral só sobrevive em um motivo materialista sem disfarces. O curso da história conduz necessariamente ao materialismo aquilo que tradicionalmente foi o seu oposto imediato, a metafísica. Aquilo que um dia o espírito se gabava de determinar ou de construir como o seu igual move-se em direção ao que não é igual ao espírito; em direção ao que escapa ao seu domínio e em que essa dominação se manifesta, porém, como mal absoluto. No vivente, a camada somática e distante do sentido é palco do sofrimento que queimou sem qualquer consolo nos campos de concentração tudo o que o espírito possui de tranqüilo, e, com ele, a sua objetivação, a cultura.¹⁷⁴

Heidelberger-Leonard se pergunta, em sua biografia de Améry, sobre o motivo da eliminação do nome do escritor austríaco, ou de qualquer referência ao ensaio “A tortura”, da versão publicada em *Dialética negativa*, “[...] apesar de que essas reflexões sobre o ‘sofrimento perene’ tenham sido inspiradas, em corpo e alma, inequivocamente por ele [...]”.¹⁷⁵

De volta à Kertész, é preciso notar que, ainda que o escritor húngaro tenha se posicionado criticamente em relação a Adorno sobre certas questões, o autor de *Sem destino* foi leitor atento do filósofo de Frankfurt, como demonstram seus diários. Em *Gályanapló*, por exemplo, há um trecho de uma nota de trabalho de dezembro de 1970, anteriormente citada, em que Kertész atribui à leitura dos escritos de Adorno sobre a música dodecafônica de Arnold Schönberg a percepção de que seu romance *Sem destino* utilizava “[...] a técnica da composição dodecafônica, ou seja, serial e, portanto, integrada”.¹⁷⁶ Foi a composição “serial” do livro o que possibilitou, segundo Kertész, que os personagens aparecessem como “motivos temáticos” inseridos na totalidade de uma estrutura “exterior” ao romance;¹⁷⁷ sendo assim, essa estrutura deveria se sobrepôr aos temas e aos personagens, de modo que os “desenvolvimentos” e as “variações temáticas” da narrativa permanecessem “[...] ao serviço exclusivo do princípio orientador da composição: a ausência de destino”.¹⁷⁸ Na entrevista de 1997 citada anteriormente, Kertész explica o que entendia como a “ausência de destino” que procurava replicar na criação de seus personagens:

A ausência de destino é tudo o que é definido, determinado de fora. No totalitarismo, todos os destinos já estão traçados: fulano se torna oficial do partido, outro é mandado para o campo, etc. Essa determinação tem pouco a ver com a própria existência do homem. Em oposição a essa ausência, chamo de destino uma possibilidade de tragédia, de queda, de fracasso na ação. Trata-se do destino clássico, no qual o homem reconhece a si mesmo, assim como seus defeitos, sua grandeza e suas particularidades. Reconhece os deuses, para permanecer na tragédia grega. Com a ausência do destino, tudo isso não existe

¹⁷⁴ ADORNO, 2009, p. 302-303.

¹⁷⁵ HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 199-200.

¹⁷⁶ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

¹⁷⁷ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

¹⁷⁸ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

mais. É também o fim da tragédia. Não reconhecemos mais nada – senão, novamente, totalitarismo e violência estrangeira. Os destinos são prescritos e, portanto, tornam-se ausência de destino. Em outras palavras, tiramos do indivíduo o seu destino e, assim, criamos os destinos das massas, dos movimentos de massa, etc.¹⁷⁹

Assim, por meio dos expedientes literários descritos, Kertész foi capaz de figurar em seus romances a condição subjetiva de um indivíduo sujeito aos mecanismos de poder próprios da lógica concentracionária e exterminista, ao mesmo tempo em que procurou replicar esteticamente a “estrutura” que possibilitava – e continua a possibilitar – o funcionamento daqueles mecanismos.

3.12. O “real” de Auschwitz

O testemunho, de acordo com Seligmann-Silva, é capaz de fazer com que a literatura seja “revista” – ou, se quisermos, colocada “em suspenso” – por meio do “[...] questionamento de sua relação e do seu compromisso com o ‘real’”.¹⁸⁰ Nesse sentido, segundo o autor, o “real” não deve ser confundido com a “realidade” do romance realista ou naturalista, mas deve ser “[...] compreendido na chave freudiana do *trauma*, de um evento que justamente resiste à representação”.¹⁸¹ Na literatura de testemunho, ainda de acordo com Seligmann-Silva, “[...] não se trata mais de *imitação* da realidade, mas sim de uma espécie de “manifestação” do “real”;¹⁸² essa “manifestação” não se daria como resultado de uma transposição imediata do “real” para o literário, mas ocorreria, segundo o autor, porque o trabalho de elaboração estética do testemunho é *marcado* pelo “real” que resiste à simbolização – daí a centralidade do *trauma* para a compreensão do que aqui se entende como “real”: “Se compreendermos o “real” como trauma – como uma “perfuração” na nossa mente e como uma ferida que não se fecha – então

¹⁷⁹ “L’absence de destin, c’est tout ce qui est défini, déterminé de l’extérieur. Dans le totalitarisme, tous les destins sont déjà tracés: untel devient un fonctionnaire du parti, tel autre est envoyé au camp, etc. Cette détermination a peu à voir avec l’existence propre de l’homme. À l’opposé de cette absence, j’appelle destin une possibilité de tragédie, de chute, d’échec dans l’action. C’est le destin classique, dans lequel on se reconnaît soi-même, ainsi que ses fautes, sa grandeur et ses particularités. On reconnaît les Dieux, pour rester dans la tragédie grecque. Avec l’absence de destin, tout cela n’existe plus. C’est aussi la fin de la tragédie. On ne reconnaît plus rien – sinon, encore, le totalitarisme et la violence étrangère. Les destins sont prescrits et deviennent de ce fait absence de destin. Autrement dit, on ôte à l’individu son destin et par là se créent les destins de masses, les mouvements de masses, etc.” (COQUIO, 1999, n. p.).

¹⁸⁰ SELIGMANN-SILVA, 2003e, p. 373.

¹⁸¹ SELIGMANN-SILVA, 2003e, p. 373.

¹⁸² SELIGMANN-SILVA, 2003e, p. 382.

fica mais fácil de compreender o porquê do redimensionamento da literatura diante do evento da literatura de testemunho”.¹⁸³

Essas considerações a respeito do “real” podem nos ajudar a entender do que trata Kertész quando anota, numa entrada de diário de *Gályanapló*, que o “[...] campo de concentração é concebível exclusivamente como texto literário, não como realidade. (Mesmo – e talvez sobretudo – quando o vivemos)”.¹⁸⁴ Aqui, seria interessante nos determos sobre a percepção do escritor de que o fato mesmo de haver vivido a “realidade” – traumática – dos campos tenha, paradoxalmente, significado para ele a impossibilidade de narrar a experiência concentracionária de forma “objetiva”, como se poderia esperar de um romance “realista”, por exemplo. O recurso ao estético não é entendido por Kertész como um expediente discursivo complementar, que ocasionalmente poderia ser útil, ou eventualmente mais “eficaz”, para tratar de determinados acontecimentos cuja apreensão se mostrasse “difícil” por meio do relato objetivo; a figuração literária é percebida não como uma possibilidade discursiva entre outras, mas como *condição* para a elaboração do testemunho sobre o ocorrido nos campos, para a manifestação do “real” dos campos em sua obra. O texto literário, portanto, apresenta-se para Kertész como forma *necessária*, sem a qual seu testemunho a respeito da experiência concentracionária seria impossível.

Vimos como, na obra de Levi, a ideia de uma narrativa “pacata e sóbria” sobre os campos, em relação à qual o próprio escritor confessa haver criado uma espécie de “lenda” ao atribuir-lhe um caráter de “escrita espontânea”, era, na verdade, “premeditada” e informada por referências literárias e escolhas estéticas (a própria opção pela “sobriedade” do estilo pode ser percebida como uma delas). Assim, mesmo considerando a escrita de *É isto um homem?*, cujo testemunho deveria, segundo o autor, ter como uma de suas funções “preparar o terreno para o juiz”, Levi percebe que não se tratava de um relato “inestético”, mas de uma narrativa orientada por um “programa” literário: o livro estava “cheio de literatura”, como o próprio escritor afirma em entrevista.¹⁸⁵ Ademais, depois da elaboração de seus relatos “pacatos e sóbrios”, Levi percebeu, como vimos, que havia “se consumido completamente” enquanto testemunha e narrador, o que o levou a buscar uma “nova linguagem” – afinal, ainda havia “coisas” a serem ditas.¹⁸⁶

¹⁸³ SELIGMANN-SILVA, 2003e, p. 382-383.

¹⁸⁴ KERTÉSZ, 2010b, n. p.

¹⁸⁵ LEVI, 2019a, 125.

¹⁸⁶ LEVI, 2019a, 178-179.

Na obra de Améry, percebe-se, mesmo em seu ensaísmo, a impossibilidade de afirmação de um relato estritamente objetivo – ainda que o autor, de certa forma, também pretendesse criar condições para uma espécie de “juízo” sobre a *Shoah*. De todo modo, Améry se viu levado a tensionar os limites tanto da forma ensaística quanto do romance. Mesmo em seus ensaios, digamos, “mais tradicionais”, o escritor austríaco afirma sem pudores suas proposições e exigências “absurdas”; em seus romances, a necessidade de exposição de componentes “reflexivos” se mostra incontornável – ainda que Améry procurasse se distanciar de um “pensamento sistemático”.¹⁸⁷ A ideia de escrever *Lefeu*, seu primeiro “romance-ensaio”, surgiu, como afirma o próprio Améry, a partir da junção de “imagens” e “pensamentos” que pareciam, em certo sentido, “assombrá-lo”: “Não me lembro onde ou quando surgiu a ideia de escrever *Lefeu*. A única coisa certa é que deve remontar a muito tempo atrás, talvez dez ou quinze anos, pois há algum tempo certas imagens vinham rondando minha cabeça, acompanhadas por uma nebulosa de pensamentos”;¹⁸⁸ o resultado, segundo o escritor, foi o seguinte: “De repente, *Lefeu*, esse complexo de imagens, intenções, anseios e memórias, era uma história e uma realidade crítica”.¹⁸⁹ Améry, no entanto, acabou por constatar que as “[...] palavras e imagens invadiram as partes onde deveria ter prevalecido total clareza intelectual. Tentei repetidamente purificar essas passagens: não consegui”.¹⁹⁰

Tratar da necessidade de se “inventar e criar Auschwitz”, e afirmar que essa tarefa só é concebível por meio do “texto literário”, como propõe Kertész, não significa decretar a ausência de limites para a experiência estética, e conseqüentemente a irrelevância de discussões acerca dos pressupostos éticos da narrativa e da representação, mas trata-se de se afirmar – por meio da “suspensão” de disposições e de imposições previamente estabelecidas – que a possibilidade mesma da rememoração pelo testemunho, ou seja, que a oportunidade, como propôs Benjamin, de se “[...] transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado”,¹⁹¹ depende de um esforço de *criação*.

¹⁸⁷ AMÉRY, 2003, p. 190.

¹⁸⁸ AMÉRY, 2003, p. 187.

¹⁸⁹ AMÉRY, 2003, p. 194.

¹⁹⁰ AMÉRY, 2003, p. 207.

¹⁹¹ BENJAMIN, 2006, p. 513

Referências bibliográficas

Obras de Jean Améry

AMÉRY, Jean. **Além do crime e castigo**: tentativas de superação. Tradução: Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

AMÉRY, Jean. **Levantar la mano sobre uno mismo**. Tradução: Marisa Siguan Boehmer e Eduardo Aznar Anglés. Valência: Pre-textos, 2007.

AMÉRY, Jean. “L’homme enfanté par l’esprit de la violence”. Tradução: Adrian Daub. *Les Temps Modernes*, 2006/1 (n° 635-636), p. 175-189, 2006a.

AMÉRY, Jean. **Lefeu o la demolición**. Tradução: Enrique Ocaña. Valência: Pre-textos, 2003.

AMÉRY, Jean. **Años de andanzas nada magistrales**. Tradução: Marisa Siguan Boehmer e Eduardo Aznar Anglés. Valência: Pre-textos, 2006b.

Obras de Imre Kertész

KERTÉSZ, Imre. **A língua exilada**. Tradução: Paulo Schiller. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

KERTÉSZ, Imre. **Briefe an Eva Haldimann**. Tradução: Kristin Schwamm. Hamburgo: Rowohlt, 2010a, edição digital.

KERTÉSZ, Imre. **Dossier K**. Tradução: Natalia Zarembo-Huzsvai e Charles Zarembo. Arles: Actes Sud, 2008, edição digital.

KERTÉSZ, Imre. **El espectador**. Tradução: Adan Kovacsics. Barcelona: Acantilado, 2021, edição digital.

KERTÉSZ, Imre. **Heimweh nach dem Tod**. Arbeitstagebuch zur Entstehung des “Romans eines Schicksallosen”. Tradução: Ingrid Krüger e Pál Kelemen. Rowohlt: Hamburgo, 2022, edição digital.

KERTÉSZ, Imre. **Journal de galère**. Tradução: Natalia Zaremba-Huzsvai e Charles Zaremba. Arles: Actes Sud, 2010b, edição digital.

KERTÉSZ, Imre. **Kadish para uma criança não nascida**. Tradução: Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KERTÉSZ, Imre. **L'Ultime Auberge**. Tradução: Natalia Zaremba-Huzsvai e Charles Zaremba. Arles: Actes Sud, 2015, edição digital.

KERTÉSZ, Imre. **O fiasco**. Tradução: Ildikó Sütö. São Paulo: Planeta, 2004b.

KERTÉSZ, Imre. **Sem destino**. Tradução: Paulo Schiller. São Paulo: Planeta, 2003.

KERTÉSZ, Imre. **Sauvegarde**. Journal 2001-2003. Tradução: Natalia Zaremba-Huzsvai e Charles Zaremba. Arles: Actes Sud, 2012, edição digital.

Obras de Primo Levi

LEVI, Primo. **A assimetria e a vida**: artigos e ensaios 1955-1987. Tradução: Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2016a.

LEVI, Primo. **A chave estrela**. Tradução: Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LEVI, Primo. **A tabela periódica**. Tradução: Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, edição digital.

LEVI, Primo. **A Trégua**. Tradução: Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVI, Primo. **Conversations et entretiens**: 1963-1987. Tradução: Thierry Laget e Dominique Autrand. Paris: Robert Laffont, 2019a.

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

LEVI, Primo. **Entrevista a si mesmo**. Tradução: María Luján Leiva. Buenos Aires: Leviatán, 2005.

LEVI, Primo. **Le Fabricant de miroirs**: Contes et reflexions. Tradução: André Maugé & Liana Levi. Paris: Le Livre de Poche, 2001, edição digital.

LEVI, Primo. “Non eravamo più uomini”. *La Stampa*, 21 de fev. 2019b.

LEVI, Primo. **O ofício alheio**. Tradução: Silvia Massimini Felix. São Paulo: Editora Unesp, 2016b.

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

LEVI, Primo. **O último Natal de guerra**. Tradução: Maria do Rosário Toschi Aguiar. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2019c.

LEVI, Primo. “Primo Levi – A arte da ficção 140”. *In*: AUDEN, W. H. et al. **As entrevistas da Paris Review – Vol. 1**. Tradução: Cristian Schwartz e Sérgio Alcides. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, edição digital.

LEVI, Primo. **Se não agora, quando?**. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVI, Primo. “Scrivo perché sono un chimico”. *La Stampa*, 31 de jul. 2019d.

LEVI, Primo. **The Complete Works of Primo Levi**. Tradução: Ann Goldstein, Anne Milano Appel, Francesco Bastagli, Alessandra Bastagli, Jonathan Galassi, Jenny McPhee, Michael F. Moore, Nathaniel Rich, Antony Shugaar e Stuart Woolf. Nova Iorque: Liveright, 2015, edição digital.

Bibliografia geral

ADORNO, Theodor W. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. Tradução: Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor W. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

ADORNO, Theodor W. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura I**. Tradução: Jorge M. B. de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução: Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura** (Obras escolhidas, vol. 1). Tradução: Sérgio Paulo Rouanet; revisão técnica: Márcio Seligmann-Silva; prefácio: Jeanne Marie Gagnebin. 8ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. Organização e tradução: Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva; notas: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020.

BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Tradução: Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 2003.

BOUCHEREAU, Philippe. **La Grande Coupure**. Essai de philosophie testimonial. Paris: Classiques Garnier, 2017.

BRUDHOLM, Thomas. **Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive**. Filadélfia: Temple University Press, 2008.

CARVALHO, Bárbara & CIMIERI, Fabiana. “Favelas do RJ têm quase 800 mortos em ações policiais desde que STF mandou restringir operações”. **GloboNews**, abr. 2021. Disponível em: < <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/04/05/favelas-do-rj-tem-quase-800-mortos-em-acoes-policiais-desde-que-stf-mandou-restringir-operacoes.ghtml> >.

CHERKI, Alice. “Préface à la édition de 2002”. In: FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: Éditions La Découverte, 2002, p. 5-15.

COELHO, Henrique & BARREIRA, Gabriel. “Jacarezinho: saiba quem são, onde morreram e o que dizem famílias e polícia sobre os 27 mortos”. **G1 Rio**, mai. 2021. Disponível em: <

<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/05/14/jacarezinho-saiba-quem-sao-onde-morreram-e-o-que-dizem-familias-e-policia-sobre-os-27-mortos.ghtml> >.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório**: Volume I. Brasília: CNV, 2014.

COQUIO, Catherine. **La littérature en suspens**. Écritures de la Shoah : le témoignage et les œuvres. Paris: L'Arachnéen, 2015a.

COQUIO, Catherine. **Le mal de vérité ou l'utopie de la mémoire**. Malakoff: Armand Colin, 2015b.

COQUIO, Catherine (org.). **Parler des camps, penser les génocides**. Paris: Aubin Michel, 1999, edição digital.

CORNELSEN, Elcio. “A literatura de testemunho, o ‘excesso de realidade’ e o ‘real’ traumático – por uma ética e estética da representação”. In: ARAÚJO, Nabil (org.). **Imagens em discurso: efeitos de real, efeitos de verdade**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2019, p. 85-95.

CORNELSEN, Elcio. “Considerações sobre “O autor como produtor””. **Literatura e Autoritarismo**, v. 1, p. 1-23, 2010.

DIAS, Maurício Santana. “A poesia de um sobrevivente”. In: LEVI, Primo. **Mil sóis**. Seleção, tradução e apresentação: Maurício Santana Dias. São Paulo: Todavia, 2019.

G1 RIO. “Memorial com nomes dos 28 mortos em operação no Jacarezinho é derrubado pela polícia, que cita 'apologia ao tráfico’”. **G1 Rio**, 11 mai. 2022. Disponível em: < <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/05/11/memorial-no-jacarezinho-com-nomes-dos-mortos-na-operacao-mais-letal-do-rj-e-derrubado-pela-policia.ghtml> >.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Filosofia é, na verdade, saudade (*Heimweh*)”. In: FREITAS, Verlaine; COSTA, Rachel; PAZETTO, Debora (orgs.). **O trágico, o sublime e a melancolia – Volume 1**. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016, edição digital.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**: Ensaio sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GALLE, Helmut. “O testemunho como ensaio – o ensaio como testemunho”. **Remate de Males**, Campinas-SP, v. 37, n. 2, p. 639-669, jul./dez. 2017

GOUDE, Jérôme. “Le galérien sans qualité”. Tradução: Judith Karinthy. **Le Matricule des Anges**, nº 118, p. 42-49, nov. 2010.

GRELLET, Fábio & DOLZAN, Marcio. “Letalidade policial no Rio é a maior dos últimos 21 anos”. **UOL Notícias**, 14 mai. 2019. Disponível em: < <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2019/05/14/letalidade-policial-no-rio-e-a-maior-dos-ultimos-21-anos.htm> >.

HEIDELBERGER-LEONARD, Irene. **Jean Améry**: Revuelta en la resignación. Tradução: Elisa Renau. Valência: Publicacions de la Universitat de València, 2010.

HEIDELBERGER-LEONARD, Irene. **Imre Kertész**: Leben und Werk. Göttingen: Wallstein Verlag, 2015, edição digital.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. “Should We Pardon Them?”. Tradução: Ann Hobart. **Critical Inquiry**, Chicago, Vol. 22, No. 3, p. 552-572, 1996.

JANOUGH, Gustav. **Conversas com Kafka**. Tradução: Celina Luz. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

KAFATOU, Sarah. “An Interview with W. G. Sebald”. **Harvard Review**, n. 15, p. 31-35, 1998.

KAFKA, Franz. **Carta ao pai**. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1997, edição digital.

LAJARRIGE, Jacques. “‘Rue sans espoir, sans vouloir et sans temps’. Lefeu oder der Abbruch: un essai de roman”. *In*: DOLL, Jürgen (org.). **Jean Améry (1912-1978)**. De l’expérience des camps à l’écriture engagée. Paris: L’Harmattan, 2006, p. 159-177.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. Tradução: Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant; tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATE, Reyes. “La Justicia de las Víctimas”. **Revista Portuguesa de Filosofia**, t. 58, fasc. 2, p. 299-318, abr./jun. 2002.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **O papel do MPF na Justiça de Transição no Brasil**. Ministério Público Federal: Brasília, 2019. Disponível em: < <https://justicadetransicao.mpf.mp.br/entenda> >.

MÜLLER, Lothar. “Das Wunder des Romans”. *In*: KERTÉSZ, Imre. **Heimweh nach dem Tod**. Arbeitstagebuch zur Entstehung des “Romans eines Schicksallosen”. Tradução: Ingrid Krüger e Pál Kelemen. Rowohlt: Hamburgo, 2022, edição digital.

OTTE, Georg. “Rememoração e citação em Walter Benjamin”. **Revista de Estudos de Literatura**, Belo Horizonte, v. 4, p. 211-224, 1996.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011**. Presidência da República: Brasília, 2011. Disponível em: <
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112528.htm >.

ROBIN, Régine. **La mémoire saturée**. Paris: Stock, 2003.

ROYER, Clara. **Imre Kertész: “L’histoire de mes morts”**. Arles: Actes Sud, 2017, edição digital.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. Tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Tradução: Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madri: Editorial Trotta, 2009.

SEBALD, W. G. **Austerlitz**. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEBALD, W. G. **Campo Santo**. Tradução: Kristina Michahelles. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SEBALD, W. G. “Jean Améry und Primo Levi”. *In*: HEIDELBERGER-LEONARD, Irene (org.). **Über Jean Améry**. Heidelberg: 1990, p. 115-123.

SEBALD, W. G. **Unheimliche Heimat**. Frankfurt: Fischer, 2016, edição digital.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “A história como trauma”. *In*: NESTROVSKI, Arthur & SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003a.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Apresentação da questão: a literatura do trauma”. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003b, p. 45-58.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória”. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História,**

memória, literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003c, p. 387-413.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Introdução”. *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura:** o Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003d, p. 7-44.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “O local do testemunho”. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan.-jun. 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “O testemunho: entre a ficção e o ‘real’”. SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *In*: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura:** o Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003e, p. 371-385.

SIKKINK, Kathryn & WALLING, Carrie Booth. “The Impact of Human Rights Trials in Latin America”, **Journal of Peace Research**, v. 44, n. 4, p. 427-445, 2007.

SIGUAN, Marisa. “Introducción: autobiografía como autodemolición: la ejemplaridad de Jean Améry”. *In*: AMÉRY, Jean. **Años de andanzas nada magistrales**. Tradução: Marisa Siguan Boehmer e Eduardo Aznar Anglés. Valência: Pre-Textos, 2006, p. 7-24.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 635**. Supremo Tribunal Federal: Brasília, 2020. Disponível em: < <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5816502> >

TELES, Edson. “Morte e ressurreição de um fantasma”. **Blog da Boitempo**, jun. 2015.

THOMSON, Ian. **Primo Levi: A Life**. Nova Iorque: Metropolitan Books, 2003, edição digital.

TODOROV, Tzvetan. **Les abus de la mémoire**. Paris: Arléa, 1995.

TRAVERSO, Enzo. **L’Histoire comme champ de bataille: Interpréter les violences du XXe siècle**. Paris: La Découverte, 2011.

TRENKLE, Norbert. “Falsche Frontstellung”. **Jungle World**, n. 14, 2022. Disponível em: < <https://jungle.world/artikel/2022/14/falsche-frontstellung> >.

WAINTRATER, Régine. **Sortir du génocide**. Témoigner pour réapprendre à vivre. Paris: Payot & Rivages, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

ZOLKOS, Magdalena. "Jean Améry's Concept of Resentment at the Crossroads of Ethics and Politics". **The European Legacy: Toward New Paradigms**, 12:1, p. 23-38, 2007.

Apêndices

Sobre Jean Améry

Jean Améry (nascido Hans Mayer) nasceu em Viena, em 31 de outubro de 1912. Filho de pai judeu, morto em combate na Primeira Guerra Mundial, e de mãe católica, cresceu sob influência da religião católica, e passou a infância entre as cidades de Viena, de Hohenems, em Vorarlberg, e de Bad Ischl, na Alta Áustria. De volta à Viena, estudou filosofia e literatura, mas viu-se obrigado a abandonar os estudos em decorrência de dificuldades econômicas. Em 1938, refugiou-se na Bélgica, onde participou da resistência contra a ocupação nazista a partir de maio de 1940. Em julho de 1943, em decorrência de sua atuação política, foi detido na prisão do Forte Breendonk, na Bélgica, onde foi sistematicamente torturado. Devido a suas origens judaicas, foi deportado para o campo de concentração de Auschwitz, onde permaneceu de janeiro de 1944 a janeiro de 1945, quando foi transferido para o campo de Buchenwald e, em seguida, para Bergen-Belsen, de onde foi libertado em abril de 1945.

Após o fim da guerra, Améry passou a viver em Bruxelas e a trabalhar como jornalista de temas culturais, empregado por jornais suíços de língua alemã. A partir de meados da década de 1960, começou a publicar ensaios filosóficos e romances de teor autobiográfico, por meio dos quais refletiu sobre suas experiências nos campos nazistas. Seu primeiro livro publicado sobre o tema foi a coletânea *Além do crime e castigo: tentativas de superação*, publicada na Alemanha em 1966. Améry suicidou-se num quarto de hotel em Salzbourg, no dia 17 de outubro de 1978.

No Brasil, Améry tem apenas um livro publicado: a coletânea de ensaios *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* [*Além do crime e castigo: tentativas de superação*, 2013]. Além deste livro, foram publicados, em alemão, os romances *Lefeu oder Der Abbruch* (Stuttgart, 1974), *Charles Bovary, Landarzt. Porträt eines einfachen Mannes* (Stuttgart, 1978) e *Die Schiffbrüchigen* (Stuttgart, 1980, edição póstuma); os ensaios *Über das Altern. Revolte und Resignation* (Stuttgart, 1968) e *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod* (Stuttgart, 1976); as coletâneas de ensaios autobiográficos *Unmeisterliche Wanderjahre* (Stuttgart, 1971), *Örtlichkeiten* (Stuttgart, 1980, edição póstuma) e *Bücher aus der Jugend unseres Jahrhunderts* (Stuttgart, 1981, edição póstuma); as coletâneas de artigos jornalísticos *Widersprüche* (Stuttgart, 1971), *Weiterleben – aber wie?* (Stuttgart, 1982, edição

póstuma), *Der integrale Humanismus. Zwischen Philosophie und Literatur* (Stuttgart, 1985, edição póstuma) e *Cinéma. Texte zum* (Stuttgart, 1994, edição póstuma); as biografias *Gerhart Hauptmann. Der ewige Deutsche* (Mühlacker, 1963) e *Winston S. Churchill. Ein Jahrhundert Zeitgeschichte* (Luzern/Frankfurt, 1965); e os ensaios jornalísticos *Karrieren und Köpfe. Bildnisse berühmter Zeitgenossen* (Zürich, 1955), *Teenager-Stars, Idole unserer Zeit* (Rüschlikon-Zürich, 1960), *Geburt der Gegenwart. Gestalten und Gestaltung der westlichen Zivilisation seit Kriegsende* (Olten/Freiburg, 1961) e *Im Banne des Jazz. Bildnisse grosser Jazz-Musiker* (Rüschlikon-Zürich, 1961).

Sobre Imre Kertész

Imre Kertész nasceu em Budapeste, em 9 de novembro de 1929, filho de pais judeus pertencentes à pequena burguesia que se divorciaram quando o escritor tinha 5 anos de idade. Kertész viveu durante quatro anos num internato para meninos e, a partir da educação secundária, viu-se obrigado a estudar em salas de aula especiais para estudantes judeus. Em junho de 1944, aos catorze anos de idade, foi detido enquanto se encaminhava para o trabalho numa refinaria de petróleo e, em seguida, deportado para o campo de concentração de Auschwitz-Birkenau. Na seleção de prisioneiros, é poupado do extermínio imediato por informar uma idade errada: diz ter 16 anos e, assim, é enviado à colônia de trabalhadores, onde permanece por três dias. Em seguida, é deportado novamente, desta vez a Buchenwald, onde é submetido a trabalhos forçados até a liberação do campo pelo exército estadunidense, em 11 de abril de 1945. Kertész retornaria a Budapeste ao final de 329 dias de deportação.

A partir de 1948, Kertész começa a trabalhar como jornalista e, desde 1953, como tradutor de autores de língua alemã para o húngaro, entre eles Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Joseph Roth, Ludwig Wittgenstein e Elias Canetti. Nos anos 1960, dá início à escrita de seu primeiro livro, o romance autobiográfico *Sorstalanság* [*Sem destino*], que seria publicado somente em 1975. Em 1988, publica *A kudarc* [*O Fiasco*] e, em 1990, *Kaddis a meg nem született gyermekért* [*Kadish por uma criança não nascida*], os quais compõem, juntamente com *Sem destino* e *Felszámolás* [*Liquidação*], publicado em 2003, a tetralogia de romances autobiográficos que narram seu “destino” como sobrevivente e testemunha dos campos nazistas e do totalitarismo stalinista. Kertész passaria a ser reconhecido como grande escritor pela crítica

somente com a publicação de suas obras na Alemanha, a partir dos anos 1990; em 2002, receberia o prêmio Nobel de Literatura. Nos seus últimos anos de vida, foi diagnosticado com o Mal de Parkinson; faleceu em 31 de março de 2016, em Budapeste.

No Brasil, estão publicados seus romances *Kaddis a meg nem született gyermekért* [*Kadish por uma criança não nascida*, 1995], *Sorstalanság* [*Sem destino*, 2003], *A kudarc* [*O Fiasco*, 2004], *Felszámolás* [*Liquidação*, 2005], *Valaki más* [*Eu, um outro*, 2007] e *Detektívtörténet* [*História policial*, 2014], além do livro de contos *Az angol lobogó* [*A bandeira inglesa*, 2008], e da coletânea de ensaios *A száműzött nyelv* [*A língua exilada*, 2004]. Além dos livros editados no Brasil, foram publicados, na Hungria, o romance autobiográfico *A végső kocsmá* (Budapeste, 2014); as novelas *A nyomkereső* (Budapeste, 1977) e *Jegyzőkönyv* (Budapeste, 1993); a coletânea de contos *Világvég-történetek* (Budapeste, 2020); as coletâneas de ensaios *A holocaust mint kultúra* (Budapeste, 1993), *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt* (Budapeste, 1998), *A száműzött nyelv* (Budapeste, 2001), *Európa nyomasztó öröksége* (Budapeste, 2008) e *A megfogalmazás kalandja* (Budapeste, 2009); *Gályanapló* (Budapeste, 1992), *K. dosszié* (Budapeste, 2006), *Mentés másként* (Budapeste, 2011) e *A néző* (Budapeste, 2016), livros que reúnem entradas de diários e notas de trabalho do autor; e a coletânea de cartas *Haldimann-levelek*, que recolhe o intercâmbio epistolar entre Kertész e a crítica literária Eva Haldimann (Budapeste, 2010).

Sobre Primo Levi

Primo Levi nasceu em Turim, em 31 de julho de 1919, em uma família judia pertencente à média burguesia. Graduou-se em química, em 1941, e devido às leis raciais vigentes na Itália, viu-se obrigado a trabalhar clandestinamente em uma mina de amianto. Em 1943, engaja-se a um pequeno grupo da resistência antifascista italiana e, em dezembro daquele ano, é preso por milícias fascistas e enviado a um campo de prisioneiros na vila italiana de Fossoli; em fevereiro de 1944, é deportado para o campo de concentração de Auschwitz-Monowitz. Levi permaneceu prisioneiro durante 11 meses, e foi um dos 20 sobreviventes libertados pelo exército soviético, em 27 de abril de 1945, dentre os 650 judeus italianos deportados em seu comboio.

De volta à Itália, Levi retomou sua carreira como químico e, concomitantemente, iniciou a escrita de seu primeiro livro, *Se questo è un uomo* [*É isto um homem?*], que viria a ser

publicado no outono de 1947, apenas dois anos após sua libertação de Auschwitz, por uma pequena editora de Turim. Em 1958, a segunda edição do testemunho de Levi seria publicada pela prestigiosa editora *Einaudi*, que publicaria o romance autobiográfico *La tregua* [*A trégua*], de 1963, e toda sua obra subsequente. Seus dois primeiros livros, juntamente com o ensaio autobiográfico *I sommersi e i salvati* [*Os afogados e os sobreviventes*], de 1986, compõem sua “trilogia de Auschwitz”. Levi faleceu no dia 11 de abril de 1987, ao cair no fosso da escada do edifício em que residia em Turim. A maioria de seus biógrafos defende a hipótese de que o escritor tenha cometido suicídio.

No Brasil, as seguintes obras de Primo Levi foram publicadas: os relatos autobiográficos *Se questo è un uomo* [*É isto um homem?*, 1988] e *Così fu Auschwitz*, com Leonardo de Benedetti [*Assim foi Auschwitz*, 2015]; a coletânea de ensaios autobiográfico *I sommersi e i salvati* [*Os afogados e os sobreviventes*, 1990]; o romance autobiográfico *La tregua* [*A trégua*, 1997]; os romances *Se non ora, quando?* [*Se não agora, quando?*, 1999] e *La chiave a stella* [*A chave estrela*, 2009]; a coletânea de contos autobiográficos *L'ultimo Natale di guerra* [*O último Natal de guerra*, 2002]; as coletâneas de contos *Il sistema periodico* [*A tabela periódica*, 1994], *Storie naturali*, *Vizio di forma* e *Lilít e altri racconti*, estes três reunidos na coletânea *71 contos de Primo Levi* (2005); as coletâneas de artigos *L'altrui mestiere* [*O ofício alheio*, 2016] e *L'asimmetria e la vita* [*A assimetria e a vida*, 2016]; e a antologia de poemas *Mil sóis* (2019), organizada por Maurício Santana Dias. Além das obras editadas no Brasil, foram publicados, na Itália, os poemários *L'osteria di Brema* (Milão, 1975) e *Ad ora incerta* (Milão, 1984); a coletânea de contos e artigos *Il fabbricante di specchi* (Turim, 1997, edição póstuma); a coletânea de contos *Ranocchi sulla luna e altri animali* (Turim, 2014, edição póstuma); a antologia de contos e poemas *Auschwitz, città tranquilla* (2021, edição póstuma); os livros de entrevistas *Dialogo*, com Tullio Regge (Milão, 1984), *Conversazioni e interviste 1963-1987* (Turim, 1997) e *Io che vi parlo* (Turim, 2016). Levi organizou, para uma das coleções da editora Einaudi, uma antologia comentada de narrativas e poemas de autores que o influenciaram em sua carreira literária, intitulada *La ricerca delle radici* (Turim, 1981).