

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGL)

ELIELSON DE SOUZA FIGUEIREDO

**TESTEMUNHO e RESPONSABILIDADE**

*O Dizer de Semprún sob a ética de Lévinas*

Belém/Pa  
Fevereiro de 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGL)

ELIELSON DE SOUZA FIGUEIREDO

**TESTEMUNHO e RESPONSABILIDADE**

*O Dizer de Semprún sob a ética de Lévinas*

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários. Área de concentração: Estudos Literários. Linha de Pesquisa: Literaturas, Memórias e Identidades. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Tânia Maria Sarmiento-Pantoja.

Belém/Pa  
Fevereiro de 2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

F475t Figueiredo, Elielson de Souza  
Testemunho e Responsabilidade: o Dizer de Semprun sob a Ética de Lévinas / Elielson de Souza Figueiredo. — 2019.  
142 f.

Orientador(a): Prof<sup>ª</sup>. Dra. Tânia Maria Sarmiento-pantoja Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Literatura de Testemunho. 2. Ética da Alteridade. 3. Autoficção. 4. Jorge Semprun. 5. Emmanuel Lévinas. I. Título.

CDD 863.64

---

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Tânia Maria Sarmiento-Pantoja – PPGL/UFPA  
(orientadora)

---

Prof. Dr. Augusto Sarmiento-Pantoja – PPGL/UFPA

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Izabela Guimarães Guerra Leal – PPGL/UFPA

---

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento – PPGFIL/ UFES

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Rosani Úrsula Ketzer Umbach - PPGLetras/UFMS

---

Prof. Dr. Carlos Henrique Lopes de Almeida – PPGL/UFPA  
(suplente)

---

Prof. Dr. Márcio Luiz Costa – PPG – Psicologia/UCDB  
(suplente)

## DEDICATÓRIA

Aos meus amados avós  
“dona” Laura & “seu” Bena

À minha linda dos cachinhos  
Lauri Celi

## **AGRADECIMENTOS**

A DEUS, porque sou DELE

Aos meus pais, Raimundo e Conceição, pela paciência e dedicação

À minha filha Isabela, amor de toda a minha vida

Ao Dudu, meu filhão desde seus 3 anos

À minha esposa, Elenilse, porque me sinto amado

À minha orientadora e amiga, pela confiança

Aos amigos Alonso Jr e Socorro Cardoso

Aos irmãos Ailton de Jesus e Bia de Jesus

À CAPES

Ao PPGL/UFGA por me proporcionar mais esse salto

À Universidade do Estado do Pará

“não oprimais a viúva, o órfão, o estrangeiro  
e o pobre; ninguém planeje no coração  
atitudes malignas contra o seu irmão”

ZACARIAS, 7, 10

## RESUMO

Esta tese de doutorado concentra esforços para aproximar o pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas (kaunas, Lituania, 1906) das categorias teóricas de análise da Literatura de Testemunho produzida a partir das memórias de sobreviventes da *Shoah*. Com o propósito de provar que a filosofia da alteridade de Lévinas oferece um valioso conjunto teórico para os estudos acerca do Testemunho como ponto de intersecção entre Memória, Ficção e História a tese se concentra na escrita autoficcional de Jorge Semprún (Madri, Espanha, 1923), particularmente sobre os romances *A grande Viagem* e *A escrita ou a vida*. O argumento central defendido aqui afirma que a autoficção produzida por Semprún pode ser compreendida na chave conceitual do que Lévinas chama de *Responsabilidade*, ou seja, como resposta do sobrevivente ao sofrimento injustificado sob o qual padeceram e morreram milhões de pessoas aprisionadas e assassinadas nos campos de trabalhos forçados e de extermínio mantidos durante o regime nazista alemão. Partindo da hipótese de que testemunhar é assumir a tarefa ética de resistir à banalização do assassinato a tese investiga um pequeno grupo conceitual que, ao longo do pensamento filosófico de Lévinas, se conecta à *Responsabilidade: eleição, convocação, Rosto, passividade e subjetividade ética* formam a base do argumento aqui defendido. Através de alternadas citações e comentários que permitem ler a crítica do Testemunho através das reflexões de Lévinas, bem como permitem ler a filosofia da alteridade através das palavras de figuras do pensamento como Seligmann-Silva, Gagnebin, Agamben, Rosani Umbach e Tânia Sarmento-Pantoja, esta tese pretende criar uma conversa teórica importante, seja para esta mesma crítica ou para aquela filosofia. A respeito de Jorge Semprún, seu trabalho de autoficção é lido aqui na chave teórica do *Dizer* e tomado como gesto ético de dessubjetivação na medida em que ao reelaborar suas vivências no campo de trabalhos forçados de Buchenwald, onde esteve prisioneiro político entre 1943 e 1945, o escritor se vale do artifício de recriar ficcionalmente fatos e personagens de sua sobrevivência durante a prisão, de modo a produzir uma ambiguidade entre história, autobiografia e ficção. Dessa forma, amparada em teóricos como Philippe Lejeune, Ángel Loureiro, Leonor Arfuch e Manuel Alberca esta tese demonstra como a autoficção de Semprún tenciona as possibilidades da linguagem expondo assim a consciência ou subjetividade ética do sobrevivente que, mesmo diante dos limites que se impõem à tarefa de *Dizer* o excesso dos acontecimentos traumáticos, não se esquiva de expor a insuficiência da sua escrita e assim atende à *Responsabilidade* da *convocação* para testemunhar.

## ABSTRACT

This doctoral thesis concentrates efforts to bring philosophical thinking closer to Emmanuel Lévinas (Kaunas, Lithuania, 1906) of the theoretical categories of analysis of the Witness Literature produced from the surviving *Shoah*. With order to prove that the philosophy of otherness of Lévinas offers a valuable theoretical set for the studies about the Testimony as a point of intersection between Memory, Fiction and History, the thesis focuses in the autofictional writing of Jorge Semprún (Madrid, Spain, 1923), particularly about the novels *A grande Viagem* and *A escrita ou a vida*. The central argument defended here states that the self-production produced by Semprún can be understood in the conceptual key of what Lévinas calls Responsibility, that is, as the survivor's response to the unjustified suffering under which millions of people imprisoned and murdered in the camps suffered and died forced labor and extermination, maintained during the German nazi regime. Starting from the hypothesis that testimony is to assume the ethical task of resisting the banalization of murder, the thesis investigates a small conceptual group that, along the philosophical thought of Lévinas, is linked to responsibility: *election, convocation, face, passivity and ethical subjectivity* form the basis of argument defended here. Through alternate quotes and comments that allow us to read the criticism with the Testimony through the reflections of Lévinas, besides allowing us to read the philosophy of otherness through the words of figures like Seligmann-Silva, Gagnebin, Agamben, Rosani Umbach and Tania Sarmento - Pantoja, this thesis intends to create an important theoretical discussion for this same critic of this philosophy. About Jorge Semprún, his work of autofiction is read here in the theoretical key of Tell and taken as an ethical gesture of desubjectivation insofar as in re-elaborating his experiences in the forced labor camp of Buchenwald, where he was a political prisoner between 1943 and 1945, the writer uses the artifice to fictionally recreate facts and characters of his survival during the prison, in order to produce an ambiguity between history, autobiography and fiction. Thus, supported by theoreticians such as Philippe Lejeune, Ángel Loureiro, Leonor Arfuch and Manuel Alberca, this thesis demonstrates how Semprun's autofiction intends the possibilities of language exposing the conscience or ethical subjectivity of the survivor who, even in the face of the limits imposed on the task of Tell the excess of traumatic events, does not shy away from exposing the insufficiency of his writing and thus attends to the *Responsibility* of the *convocation* to witness.

# Sumário

|   |     |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO  | 10  |
| 1. TESTEMUNHO E ÉTICA DA ALTERIDADE                       | 16  |
| 1.1. A convocação à Responsabilidade                      | 18  |
| 1.2. Subjetividade ética e dessubjetivação                | 28  |
| 1.3. Responsabilidade e linguagem                         | 38  |
| 2. ENTRE NÓS: LÉVINAS E A CRÍTICA DO TESTEMUNHO           | 56  |
| 2.1. Aproximações entre Lévinas e a crítica do Testemunho | 56  |
| 2.2. Se me fala a Memória, só a Literatura pode Dizer     | 69  |
| 2.3. Testemunho, ficção e <i>Responsabilidade</i>         | 75  |
| 3. TESTEMUNHO E AUTOFICÇÃO EM SEMPRUN                     | 81  |
| 3.1. O eu que me faço outro                               | 83  |
| 3.2. O <i>Dizer</i> autoficcional                         | 87  |
| 4. O TESTEMUNHO AUTOFICCIONAL DO OUTRO                    | 102 |
| 4.1. <i>A Grande Viagem</i>                               | 107 |
| 4.2. <i>A Escrita ou a Vida</i>                           | 125 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS                                      | 134 |
| REFERÊNCIAS   | 137 |

## INTRODUÇÃO

A concepção desta tese foi seminada pelo pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas, particularmente pelos textos que compõem a maturidade das suas formulações tais como *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser ou para além da essência*. As poucas e superficiais referências a Lévinas no conjunto da crítica que se ocupa da chamada Literatura de Testemunho no Brasil foram motivo de questionamento e inquietação: que motivos teriam causado o silêncio de teóricos e críticos importantes do Testemunho acerca de Lévinas? Se considerarmos que o filósofo era judeu e que esteve preso nos campos nazi durante a juventude, quando esboçava o início de uma obra filosófica, tal cenário se torna ainda mais intrigante, pois na verdade toda a sua obra é marcada por formulações filosóficas importantes para o século XX, bem como para o século presente, e profundamente marcada pela Shoah, circunstância que impõe certa gravidade àquele silêncio em relação a sua obra quando se trata das memórias do genocídio judeu.

Não há dúvida de que a centralidade do pensamento de Lévinas é a sua tese sobre a influência da Filosofia ocidental de matriz grega na formação de um imaginário totalitário que se apoia na legitimação da superioridade da identidade sobre a diferença. O humanismo e sua universalização da ideia de Homem como um ser superior, cuja racionalidade justifica abusos sobre toda e qualquer existência, não demora a fundamentar uma atitude violenta de eliminação de toda e qualquer existência distinta em relação ao homem europeu, intelectualmente privilegiado, branco e dotado de sentimento de superioridade. Resistente a essa filosofia marcada pela construção de uma ontologia excludente, Levinas propõe um reconhecimento da alteridade como condição para que a sociedade possa ter esperança de não-violência. Alteridade como primado só é possível por uma forma de ser *outramente*, ou seja, de modo introdutório, promover uma forma radicalmente outra de percepção do Ser – ou da ideia de existência – que implicaria não mais o gesto de olhar para si mesmo como princípio significativo da existência, mas agora num olhar para o Outro – para o que a racionalidade não pode nomear, tampouco o pode um Eu que teria seu próprio entendimento assentado na ontologia.

A Alteridade como categoria filosófica levinasiana pressupõe uma forma outra de relacionamento entre os indivíduos que obrigatoriamente se dá sob a forma de uma “*passividade* mais que passiva”, atitude em que o Sujeito é sujeito a outrem – a outro homem – que em sua

existência concreta é a expressão máxima do Outro, daquilo que excede a compreensão racional por conceitos e definições. Diante de outro homem que demanda, por qualquer motivo, o engajamento do “eu” a fim de que nenhum aspecto de sua vida seja ameaçado, não cabe a este “eu” indagar motivos ou valores seus antes de decidir o que fazer. Ao “eu” não cabe a decisão nem o julgamento acerca de quem merece ou não receber seus cuidados, nesse sentido não lhe cabe o exercício da liberdade como direito de isentar-se de *responsabilidade* por quem quer que seja aquele que o ladeia no mundo.

É justamente a *responsabilidade* que ocupa ponto central nesta tese. Lévinas recorre ao sentido mais original do termo para sustentar o que em sua filosofia retira o “eu” de sua negligência. Ao “eu” cabe a “resposta” ao apelo de qualquer outro homem simplesmente pelo fato de haver *proximidade* entre eles, mas não pensemos em proximidade geográfica, antes num relacionamento em que meu próximo é o homem que é sistematicamente desprezado, feito invisível no conjunto dos lugares sociais até que violentamente alguém decida mata-lo. Esse é um outro homem que tenho como próximo e ao qual devo responder – assim, exercer minha responsabilidade – sem que minha passividade me permita ignorar qualquer apelo que me chegue. Notemos que toda essa filosofia da alteridade desestabiliza o centro das relações do homem com tudo que o cerca, para Lévinas é por essa filosofia que chegaremos à ética, que é a filosofia primeira segundo o filósofo. Afinal, que indagação filosófica a filosofia pode fazer antes de todas senão aquela acerca do seu próprio valor? E qual valor a filosofia pode ter além daquele que é justamente contribuir para a garantia do pensamento divergente? E como pode esse pensamento sobreviver se tudo concorrer para a morte do Outro como uma existência indesejada?

Portanto, tais questões giram em torno do cuidado pela vida do outro homem onde toda a alteridade se revela, de nada adianta uma filosofia se não se impuser responsabilidade pela imediatez da vida. Ao próprio “eu” de nada adianta ser se não puder em momento algum experimentar uma saída de sua essência, saída do seu próprio inter-*esse*, a rigor manter-se preso não seria mais que viver uma insônia na qual contemplo o mundo com meus próprios olhos e tenho certeza que sou “eu” mas nada posso fazer para fugir à lógica do Ser. Somente pela alteridade o “eu” encontra realização, vida, significância do *um-para-o-outro*. É pelo *desinteresse* [des-interesse] que o “eu” reage ao seu próprio egoísmo, respondendo ao outro sem considerar essa uma vontade sua, uma deliberação sua, pois se trata de uma responsabilidade anterior, desde antes de qualquer “eu” se reconhecer como tal. Essa perda de um centro em si mesmo diante de uma alteridade irreduzível ao seu poder de definição, ao seu pensamento como forma de representação,

gera uma experiência traumática. O outro homem – outrem – é muito maior do que qualquer esforço para representa-lo, ficando sempre a uma distância infinita do “eu”.

Nesse ponto é que minha tese começa a se deixar ver. Podemos aqui fazer uma equivalência aproximada se tomarmos o sobrevivente que se ocupa da narração de suas memórias como um “eu” movido de cuidado do Outro. Para construirmos o argumento não é forçoso admitir que esse Outro que desafia a compreensão e o pensamento do sobrevivente se revela na figura dos homens, mulheres e crianças assassinadas, cujas vozes e vivências nunca poderemos conhecer, pois afinal é disso mesmo que nos fala Lévinas. A palavra infinita sai da boca do outro homem, sempre, pois do que ele nos fala nada nos cabe compreender e sim obedecer antes de tudo, obviamente precisamos tomar a obediência como predisposição para ouvir, acatar e cumprir sem que isso se trate de um servilismo incondicional, mas de uma postura no interior do “eu” que o torna disponível a ouvir e a atender o que se lhe apresenta como vital para outrem, postura ética que funda uma ontologia outra. Pois bem, escrever memórias teria uma significância para além da elaboração do trauma, inclusive porque quando o sobrevivente chega a narrar – sobretudo se estivermos pensando nas narrativas que utilizam do artifício poético, como as de Jorge Semprún – já nessa realização verbal temos um nível de elaboração. Temos um par eu/outrem, no qual outrem teve sua palavra silenciada e o próprio silêncio imposto é a face mais nua que suplica ao “eu” sobrevivente, quanto ao fato de este outro homem não ter presença física, a própria memória do trauma se encarrega de torna-lo mais real que qualquer corporeidade que se avizinha do sobrevivente.

Passemos agora ao que temos no Brasil enquanto crítica do Testemunho. Vale repetir que pouquíssimas vezes encontrei alusão a Lévinas nos textos acerca da Shoah a que pude ter acesso, Marcio Seligmann-Silva foi na verdade o único crítico brasileiro que mencionou Lévinas como um dos pensadores da Shoah ao lado de Benjamin e Adorno. Entre os críticos de outros países posso dizer que encontrei dois textos alusivos a Lévinas, um deles escrito por Shoshana Feldman e o outro escrito por Cathy Caruth, ambos publicados num conhecido volume organizado por Seligmann-Silva chamado *Catástrofe e Representação* (2000). Cito nominalmente os críticos apenas para que tenhamos vaga ideia da ausência de uma incursão no pensamento levinasiano quando se quer discutir a Shoah no Brasil, felizmente em outros lugares do mundo o interesse desse perfil de crítica pelo filósofo da alteridade é mais consolidado, com destaque para um recente texto de Françoise-David Sebbah (2018) intitulado *A ética do sobrevivente*, muito embora se refira mais diretamente à atual crise migratória no mundo.

De um modo geral a categoria que discuto no âmbito do testemunho é a *representação*, pois a tomo como desejo do sobrevivente e tarefa impossível à qual este se expõe numa passividade mais que passiva, ou seja, sem medir a dimensão de possibilidade da responsabilidade assumida. Vale lembrar que se trata de responsabilidade pelo silêncio irrepresentável da palavra que ficou por pronunciar e daquela que foi pronunciada sem se deixar compreender pela significação dos códigos linguísticos, tais como as de Hurbinek ou do judeu que cantava o *kadish* antes de morrer. Jean Marie Gagnebin menciona o esquecimento como uma condição da memória, condição de reelaboração que já aponta para uma perda no que fica dito e minimamente elaborado no texto, sobretudo escrito. Enquanto isso, coube a Giorgio Agamben comentar longamente o sentido do Testemunho bem como refletir sobre a impossibilidade de o sobrevivente testemunhar efetivamente. Gostaria de destacar ainda um trabalho valioso no campo dos estudos da autobiografia, tema ao qual recorro brevemente nesta tese somente para destacar que o trauma gerou nos sobreviventes uma necessidade de ficcionalização de si, no que considero já em toda autobiografia uma ficção inconfessa. O trabalho a que me refiro é do professor Ángel G. Loureiro, da Princeton University, e se trata de texto fundamental para quem deseja introduzir-se no conhecimento de Lévinas e Jorge Semprún, bem como da relação possível entre a ficção deste e a filosofia daquele. Cathy Caruth levanta uma valiosa e bem articulada reflexão sobre o despertar da consciência assolada pelo trauma, ocasião em que, segundo ela, ocorre um despertar ético nos termos da filosofia levinasiana. Destaco ainda as contribuições de Rosani Umbach acerca da Memória e de Tânia Sarmiento-Pantoja acerca da importância da ficção para a construção do Testemunho. Márcio Seligmann-Silva contribui em diversos momentos deste trabalho através de suas teorizações acerca da *Shoah* como evento traumático e do conseqüente aparecimento do trauma na escrita do Testemunho, a ele também são devidas as incursões acerca da relação entre Testemunho e ficção.

O ponto de partida para essa empreitada teórica foi a constatação de que Emmanuel Lévinas é pouco mencionado pelos principais estudiosos da *Shoah* no Brasil e se mencionado muito pouco investigado. O problema que motiva a tese é saber se a filosofia de Lévinas, semelhante ao que ocorre com as obras de outros filósofos como Walter Benjamin e Theodor Adorno, oferece elementos teóricos suficientes e adequados para promover um adensamento dos estudos acerca do Testemunho. Algumas questões puderam dar forma mais nítida a esse problema: a) seria possível comprovar que o sobrevivente da *Shoah* a toma como um Outro que fratura sua subjetividade, posto que se trata de um evento marcado pelo assassinato sistemático de seres humanos e sobretudo

por sua intraduzibilidade representativa? Esta é uma questão que surge em razão da bem construída abordagem psicanalítica na qual a *Shoah* é tratada como evento traumático em torno do qual os sobreviventes concentram esforços de elaboração. O desenvolvimento da crítica psicanalítica faz supor que tais esforços por parte dos sobreviventes podem ser investigados sob a perspectiva de um relacionamento incessante com o que escapa ao pensamento e à palavra; b) a *Responsabilidade* nos termos em que está definida por Lévinas pode ser aplicada como categoria teórica de investigação do Testemunho? Não nos parece absurdo entrever o gesto de narrar o trauma como um compromisso ético manifesto como um “responder por” e “responder ao” *outro homem* cujo assassinato fez da *Shoah* um evento traumático; e c) o ato de reconstruir ficcionalmente a própria vida, como o faz Jorge Semprún, poderia ser entendido como um gesto ético de *Responsabilidade* pelo destino dos que foram assassinados no *lager*? Questão intimamente ligada à anterior e que procura entender a forma como Semprun teria cumprido sua *Responsabilidade* como sobrevivente

A hipótese inicial então é de que a singularidade da *Shoah*, devida ao caráter sistemático do genocídio impetrado sobre as vítimas, pode ser tratada como o Outro por seu excesso de realidade inominável, tal singularidade tem como causa a morte do *outro homem*, qualquer e todo homem que não o sobrevivente e que tenha sido levado ao extremo da violência. Disso decorre que todo o esforço de elaboração do trauma seja principiado por uma subjetividade ética empenhada em expor sua disponibilidade para transmitir as vivências que de fato não tem meios para dizer. Quanto à *Responsabilidade*, seria ela a categoria central da filosofia levinasiana e possivelmente um eficiente instrumento teórico para a crítica do Testemunho se a considerarmos - a *Responsabilidade* - como forma de exposição de uma subjetividade ética, exposta, disposta a não deixar que se perca a gravidade do silenciamento imposta à palavra do *outro homem* e acerca da realidade excessiva. A *Responsabilidade* como um “reponder por” outro implica a tarefa de comunicar o que lhe coube e foi possível saber sobre o *lager* e está diretamente ligada a uma *convocação* feita pela memória de quem não teve oportunidade de sobreviver. Assim considerado, como resposta, o Testemuhô busca se aproximar ao máximo do absurdo embora ainda preso a uma linguagem ontológica que não admite o que foge ao conceito, a menos que o absurdo seja administrado pela estética, como ocorre em alguns romances. Por fim, a questão acerca da ficcionalidade na obra de Jorge Semprún nos leva a supor que a declarada opção do autor pela literatura como forma de construção ficcional pode ser tomada como um “responder por” quem não sobreviveu através da narração de sua própria vida. A considerar então uma autoficção, temos

em Jorge Semprún o gesto de responsabilidade ética no qual o “um” acolhe o outro em sua própria palavra biográfica a fim de ouvi-lo e, ao mesmo tempo, de transmitir seu apelo de não-violência.

Para dar conta do caminho de investigação que propomos, a tese está dividida em quatro capítulos dos quais o primeiro se concentra na obra de Emmanuel Lévinas. O segundo é um breve percurso pelas leituras de alguns dos nomes mais conhecidos da crítica do Testemunho no Brasil, lamentavelmente, nenhum deles dedicado à leitura e análise da filosofia de Lévinas. Quanto ao terceiro capítulo, este gira em torno do trabalho de Jorge Semprún como autor de autoficção romanesca e sobrevivente da *Shoah*, perspectiva que nos permite demonstrar como se constroem dois de seus mais importantes romances e, assim, como se revela a alteridade nesses textos ao mesmo tempo em que o personagem narrador se mostra responsável pela tarefa de acolher a palavra dos outros personagens acolhidos em sua construção ficcional de si. Por fim, o quarto capítulo demonstra como a proposta autoficcional de Jorge Semprún se realiza na feitura dos romances *A grande viagem* (1963) e *A escrita ou a vida* (1994) e o faz com o objetivo de comprovar que de fato é possível tomar o Testemunho como um assumir de *Responsabilidade* por tudo que ocorreu ao *outro homem* e por sua palavra que não deve ser esquecida, sob pena de com ela perder-se o próprio sentido da atitude de narrar as memórias do *lager*. De certa forma, essa urgência por não deixar que se perca a palavra do outro implica num constante experimento ficcional que visa extrapolar sempre os limites da linguagem e, no caso de Semprún, os limites da própria identidade.

## Capítulo I

### 1. Testemunho e ética da alteridade

Este capítulo empenha-se em discutir a *ética da alteridade* pensada e proposta por Emmanuel Lévinas a fim de compreendermos alguns conceitos que a sustentam como empreendimento teórico, dentre os quais nos dedicaremos à *Responsabilidade* e ao *Dizer*<sup>1</sup> sempre tendo em vista a vertente de estudos acerca dos Testemunhos<sup>2</sup> em torno da *shoah* a fim de inserir o pensamento do filósofo nas questões que marcam tais estudos, sobretudo nos debates em torno do trauma provocado pelo evento catastrófico e da consequente dificuldade de representá-lo. Para proceder tal discussão faremos referências aos textos autoficcionais de Jorge Semprún, autor cujas obras selecionadas – *A grande viagem* e *A escrita ou a vida* – são objeto de investigação desta tese a fim de destacarmos o tratamento narrativo que Semprun confere à memória do seu cativo em Buchenwald segundo a ética proposta por Emmanuel Lévinas.

É necessário posicionar este trabalho entre os que não descuidam de afirmar que os romances de Semprun são também Testemunhos na mesma proporção em que são também realizações literárias autoficcionais. Como assinalou o próprio Semprun, é possível que não tenhamos como separar a *Shoah* de uma necessária construção literária da testemunha e das suas memórias do *lager*. Antes de passarmos à investigação aqui proposta, vale esclarecer brevemente os motivos que conduziram à escolha de Jorge Semprun, como sobrevivente e testemunha que escreveu suas memórias com recurso à ficção literária, e de Emmanuel Lévinas como filósofo e também sobrevivente dos campos de concentração nazistas.

Acerca do ficcionista espanhol cabe mencionar que “tiene Jorge Semprún (1923), [...] una vida de las que con razón se consideran novelescas” (RUPÉREZ, 2011, n.p). Semprun nasceu em Madrid e era filho de um embaixador espanhol republicano, por essa razão viveu parte da

---

<sup>1</sup> Ao longo do trabalho usaremos esta grafia quando estivermos fazendo referência às categorias filosóficas desenvolvidas por Emmanuel Lévinas

<sup>2</sup> Neste trabalho, sempre que estivermos nos referindo aos relatos de sobreviventes da *Shoah* acerca dos fatos ocorridos nos campos nazistas grafaremos a palavra “Testemunho” ou seu plural. Do mesmo modo, sempre que nos referirmos ao conceito homônimo presente na filosofia de Lévinas grafaremos “testemunho”.

infância em Haia (1937 a 1939) e após a Guerra civil espanhola passou a viver em Paris, cidade que marcará profundamente sua formação intelectual e política. Ingressou como aluno da Sorbonne onde, segundo ele mesmo, foi aluno de Maurice Halbwachs e ainda muito jovem ingressa na Resistência Francesa contra o nazismo. Em 1943, com apenas vinte anos, foi detido, preso e enviado para o campo de Buchenwald, onde sobreviveu até a libertação ocorrida em 11 de abril de 1945. O trauma causado pela sobrevivência de fome, doenças, frio e ofensas transformou a passagem pelo *lager* em tema recorrente de sua escrita e ponto para o qual converge toda a sua escrita autoficcional.

Quanto a Emmanuel Lévinas (1906), nasceu na Lituânia numa família judia e aos 11 anos migrou para a Ucrânia onde presenciou a revolução de 1917. Anos depois radicalizou-se na França onde inicia seus estudos superiores, precisamente em Strasbourg no ano de 1923. Em 1928 vai a Friburg, na Alemanha, participar de um curso ministrado por Edmund Husserl e Heidegger. Foi a partir do contato com as teses fenomenológicas de Husserl e com o existencialismo de Heidegger que passou a construir as bases de seu pensamento filosófico marcado pela defesa da ética como filosofia primeira, ou seja, anterior à Razão ontológica que prima pela essência do Ser. Em 1939 foi preso pelo nazismo por atuar como intérprete no exército francês passando a viver em campos de trabalhos forçados na Alemanha, sua esposa e filho sobreviveram porque foram ajudados por Maurice Blanchot, amigo muito próximo de Lévinas. O fim do regime nazista permitiu a Lévinas retornar para a França e publicar *Da Existência ao Existente* (1947) livro escrito durante a prisão. Em 1961 publica *Totalidade e Infinito*, sua obra de referência e onde se reúnem as chaves teóricas de todo o seu pensamento. Em 1972 e 1974 publica *O humanismo do outro homem* e *De outro modo que ser ou para além da essência*, respectivamente, textos em que elabora seu pensamento de maneira ainda mais convicta, embora já confrontado pelas indagações formuladas por Jacques Derrida<sup>3</sup> quanto à possibilidade de se afastar de uma linguagem ontológica.

---

<sup>3</sup> Em *Violência e Metafísica* (1967) Derrida critica os meios pelos quais Lévinas argumenta em favor da alteridade. Segundo Derrida, Lévinas escreve *Totalidade e Infinito* (1961) ainda sob uma linguagem ontológica e subserviente ao “ser” das coisas, o que se pode notar pelo propósito universalizante de suas definições, pela qual se supõe a universalidade do pensamento e da linguagem. Em *De outro modo que ser ou para além da essência* (1974) Lévinas esforça-se para responder às críticas de Derrida através do recurso a uma linguagem mais metafórica que permite a reformulação de sua filosofia como um modo de afirmar e ao mesmo tempo deixar suspensa qualquer certeza, algo entre afirmar e questionar a própria afirmativa. Contudo, Derrida já havia mencionado no texto de 1967 que a metáfora é o princípio da linguagem e da filosofia universalista. Lévinas, então, recorre ao método enfático segundo o qual se pode passar de uma ideia ou conceito ao seu superlativo: “A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso da expressão, maneira de se exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo “hipérbole”: há hipóboles em que as noções se transmudam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia” (LÉVINAS, 2008, p. 126-127). É por esse recurso enfático que Lévinas se aproxima explicitamente de uma hermenêutica rabínica sustentada pelo comentário sucessivo e insistente procurando na linguagem aquilo que continuamente escapa ao pensamento.

Dois motivos justificam o encontro entre Semprún e Lévinas: se para o filósofo os anos como prisioneiro nos campos de trabalho forçado foram decisivos para a construção de seu pensamento a respeito da violência exercida por uns contra outros a ponto de tomarem a vida humana, para Semprún o mesmo trauma motivou a procura pelos meios necessários para testemunhar não apenas a violência praticada pelos nazistas, mas sobretudo o trauma imposto às vítimas pela prática do assassinato. Como elaborar o trauma sem fazer prevalecer sua palavra sobre o silêncio de tantos que não puderam narrar? Como narrar sua própria vida sem transforma-la em esquecimento dos que não sobreviveram? Essas são questões que norteiam a autoficção de Semprún e para as quais a única resposta ética possível seria dispor-se à narração, ou seja, assumir a responsabilidade da exposição da própria vida, ficcionalmente, para que não sejam esquecidos os que não sobreviveram. Obviamente não se trata apenas de manter-se vivo pelo recurso autoficcional, mas de cumprir uma exigência da memória, uma ordenança de um passado que interpela o presente. Nas obras que este trabalho investiga encontramos sinais de uma responsabilidade assumida pelo autor: trechos dissertativos acerca do caráter dos companheiros mortos ou acerca da indiferença dos que conheciam a verdade sobre os crematórios; reflexões sobre o caráter ofensivo da morte por assassinato e a memória das conversas e dos planos de fuga feitos para não matar prematuramente a esperança dos companheiros. Enfim, narrar a própria vida é também empenhá-la ou dá-la como garantia de que nenhum dos outros – homens, mulheres e crianças assassinadas – sejam esquecidos.

### **1.1. A convocação à Responsabilidade**

Feitas as considerações sobre Jorge Semprun e Emmanuel Lévinas, passemos à tese deste capítulo. A considerar que especialistas na investigação dos Testemunhos sobre a *Shoah* os tem abordado segundo viés psicanalítico a fim de compreender o trauma gerado pela nas vítimas da barbárie, afirmamos aqui a possibilidade de tomarmos o gesto de testemunhar como compromisso ético em favor dos outros homens, sem que isso minimize a importância desse gesto para a própria subjetividade da testemunha.

Para sustentarmos esse argumento, vale notar uma afirmação de Semprun acerca dos seus motivos para testemunhar:

Hay límites. Nunca hay que inventar o añadir al relato en su parte testimonial una exageración para que sea más eficaz y hermoso el recuento del horror; lo digo con cierta ironía, nunca hay que añadir un dato que sea falso, porque ésos son los datos que van a utilizar los historiadores – entre comillas – de la escuela negacionista, revisionista, que dicen que no ha habido campos de concentración, que no ha habido muertes, que no ha habido judíos en las cámaras de gas. El método que se debe utilizar en un testimonio nunca debe añadir a la verdad otra verdad que no sea verificable. (SEMPRÚN *apud* ALONSO & GORDON, 2011, p. 62)

Vemos acima que Jorge Semprún demonstra grande consciência política acerca das consequências do seu fazer narrativo, por isso aproxima memória e ficção de modo que à primeira seja chancelada o direito à segunda, pois é próprio da memória que surjam arranjos, novas maneiras de relacionar e ordenar lugares, personagens e acontecimentos. É própria da memória a imprecisão de uns detalhes em contraste com a precisão de outros para que ao cabo o relato seja o melhor e o mais fiel possível ao que se deve testemunhar, embora todos os demais momentos da narração possam vir acrescidos do que parecer ao autor mais instigante. Semprún defende a ficção e sua liberdade de estilo como recurso à memória, estratégia para revelar o inominável do assassinato em escala industrial. Não se trata de uma busca pela posse do conhecimento verdadeiro, mas de uma *Responsabilidade* ocupada em não silenciar acerca do que foi sofrido. Num de seus textos mais conhecidos, Jeane Marie Gagnebin nos diz que “aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro” (2006, p. 57) e aceita leva-la a outros tantos através de sua própria narração também é testemunha, tendo se comprometido pela gravidade do que ouviu e, sobretudo, pelo apelo de quem lhe falou aos ouvidos. Contudo, ao contar o que sabe o sobrevivente também fala do que ouviu e viu padecerem outros sendo ele mesmo reponsável agora pela comunicação de tudo que aconteceu no *lager*. Ao narrar o que sabe, o sobrevivente testemunha porque carrega em si mesmo uma palavra que não lhe pertence, já que é comum entre os sobreviventes a ideia que todas as verdadeiras testemunhas foram mortas.

Em *A Escrita ou a Vida* Semprun nos dá a ouvir um canto último de súplica vindo de entre uma pilha de corpos abandonados, num dos alojamentos de Buchenwald:

Deixamo-nos guiar por essa oração dos mortos. Por vezes, somos obrigados a aguardar, imóveis, prendendo a respiração. A morte calou-se, já não há como orientar-se rumo à fonte dessa melopeia. Mas ela sempre recomeça: inexaurível, a voz da morte, imortal.

[...]

Dois minutos depois, extraímos de um amontoado de cadáveres um agonizante, pela boca de quem a morte nos recita seu canto. Sua oração, melhor dizendo. Nós o transportamos até o pórtico do barracão, até o sol de abril [...] O homem mantém-se de olhos fechados, mas não parou de cantar, com uma voz rouca, apenas audível (1995, p. 39)

Esta cena desenhada pela memória do sobrevivente é um dos momentos em que o autor se empenha na tarefa de detalhar o que vive em razão de quanto essa experiência de ouvir a voz da morte lhe causara. Se tomada em paralelo com as palavras de Gagnebin, temos aqui uma amostra do que se passou com Semprun desde que fora libertado de Buchenwald, em abril de 1945. Mesmo fora do *lager* o sobrevivente segue ouvindo o mesmo chamado, acolhe aquelas palavras, sem poder negar-lhes atenção, para então leva-las consigo a quantos puder transmiti-las. Esse “levar consigo” o chamado do outro homem é abrigar em si uma alteridade a ponto de fazer-se obediente a ela, sem qualquer possibilidade – sem qualquer poder – de recusa que não incorra em violência.

Portanto, podemos ver que as memórias do *lager* geram uma reincidência dos sofrimentos e ao mesmo tempo um compromisso com os que sofreram a ponto de conhecerem a morte, exatamente essa é a motivação para testemunhar: a urgência de um esforço representativo que se empenhe, mesmo que seja sabida a impossibilidade de acomodar o evento traumático às palavras, em narrar o que excede o sofrimento do próprio autor/narrador, sofrimento feito não apenas da condição de vítima, mas também da condição de testemunha portadora de todas as dores dos que foram assassinados pela indústria do extermínio, nela incluído o esquecimento proposital. Narrar o Testemunho da *Shoah* é se dispor a uma tarefa representativa ainda que todo o sofrimento dos que morreram se configure como alteridade, ou seja, como o que escapa ao domínio do pensamento e da linguagem. Posso dizer então que esse esforço sem recompensa feito pelo sobrevivente e que envolve a reelaboração de sua própria vida é uma disponibilidade para fazer de si mesmo um relato no qual se abriguem outra vez muitas vidas. Toda essa disponibilidade é também *de-ponere*, como exposição de si, como um por-se a público a fim do Outro, movido por uma alteridade que se faz ouvir ainda agora e que desloca a percepção do tempo fazendo com que o passado não passe.

A ideia de que o sobrevivente padece de um “levar consigo” o peso de um passado que não passa, de muitas vidas que exigem e apelam por abrigo no exíguo espaço de sua própria vida, não é nossa. Podemos atribuí-la às formulações de Freud acerca do trauma se considerarmos que o encontro com um sofrimento maior que o seu, pois que nunca se deixará supor por aquele que sobreviveu, ultrapassa toda inteligibilidade. Mas também podemos atribuí-la a Lévinas, para quem o encontro com o Outro, ou seja, com o que excede qualquer nomeação provoca a “de-posição ou a des-tituição do Eu, [...] vida corporal votada à expressão e ao dar, mas votada e não votando-se: um si apesar de si, na encarnação como a própria possibilidade de oferenda, de sofrimento e de

traumatismo” (LÉVINAS, 2011, p. 71). Quanto à forma desse passado dizemos que se trata de um chamado ou de uma convocação irrecusável, seguindo os passos de Lévinas, para quem o relacionamento com a alteridade deve espelhar-se no paradigma judaico da figura bíblica de Abraão:

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

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

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

Para que seu pensamento não se configure como religiosidade judaica somente, Lévinas aponta para o relacionamento entre o “eu” e o Outro no plano histórico e horizontal das relações sociais, de forma que a Palavra revelada como Lei ou mandamento não provém mais de

um encontro com a figura divina de Yaweh<sup>4</sup>, mas com sua imagem e semelhança. Da mesma forma como o “eu” é interpelado por uma revelação traumática que desestabiliza seus projetos pessoais de vida, tranforma toda sua biografia e o submete a um futuro de obediência [ob-*audiencia*] a uma demanda que não lhe cabe compreender, o mesmo ocorre quando de seu encontro com o *outro homem*. Assim, pelo primado do Outro sobre o “eu” se dá a *eleição*<sup>5</sup>, aquele a quem o *outro homem* se revela torna-se um eleito – aquele que foi separado para a obediência – ainda que não tenha escolhido sê-lo e sem que possa recusar tal a convocação de quem o elegeu. Ganha forma, dessa maneira, o que Lévinas pensa como *ética da alteridade* e que, inicialmente, também poderíamos pensar como uma ética do *um-para-o-outro*.

Portanto, *eleição é convocação*, é vocação ou chamamento de uma Palavra incessante e que exige obediência, sob pena de que a recusa de tal palavra acarrete a perda de sentido da própria existência. O “eu” não pode mais acomodar o mundo à sua própria palavra, ou ao seu próprio pensamento. Não é mais satisfatório ou convincente nenhum esforço de representação quando se conhece o excesso da alteridade. Ao eleito o que cabe é a *Responsabilidade*, ou seja, a resposta à interpelação do Outro. É sustentado pelo pensamento de Lévinas, de matriz claramente judaica, que tomo a figura do sobrevivente como a de um convocado interpelado pela voz do *outro homem* cuja Palavra reincide e ecoa na memória, mas o que teria a dizer essa Palavra que não admite questionamento? Que ordem e que mandamento um homem poderia estabelecer a outro e com que autoridade? A autoridade do outro homem provém de sua infinitude, ou seja, de haver sempre no outro um mistério encarnado – *in-finitum* – que não pode ser representado pelo pensamento, sequer pelo olhar lançado sobre ele. Uma vez vitimado pelo assassinato, que mandamento poderia ter ensinado a quem o viu morrer, a quem mergulhara numa insônia semelhante à do homem que contempla inerte o corpo em chamas da criança? O mandamento que este outro homem repete na memória do sobrevivente é este: *não matarás!*

O despertar para a necessidade de agir só acontece quando a Palavra do Outro se revela: “eu estou queimando!”, assim anunciando o mandamento e interpelando o “eu” pedindo-lhe uma resposta. Por essa aproximação com Freud, vemos que a consciência desperta como *um-para-o-*

---

<sup>4</sup> Este é o nome do Criador divino, segundo o judaísmo. Especificamente uma grafia da pronúncia sugerida para o tetragrama YHWH, cujo significado é “Eu Sou” (cf. Êxodo, 3: 14).

<sup>5</sup> Ao longo deste estudo, *eleição* em nada se confunde com o sentido imputado à mesma palavra e diante do qual Primo Levi “rebelar-se com indignação” (cf. AGAMBEN, 2008, p. 67). Embora claramente influenciado pela leitura da Lei judaica, Lévinas amplia o sentido religioso da *eleição* em direção ao relacionamento intersubjetivo no qual o *eleito* é o “eu” interpelado acerca do que lhe cabe fazer diante das demandas do *outro homem* (cf. LÉVINAS, 2011, pp. 76-75)

*outro* que procura repetir – pelo Testemunho – a cena do Outro ainda com vida, revelando-se como Palavra que exige uma resposta. Ao sobreviver, o eu que narra a *Shoah* se reconhece involuntariamente eleito para comunicar ao mundo a Palavra que a ele foi transmitida e somente a ele cabe responder, mas o que há de urgente nessa tarefa de transmitir o mandamento? O contato com a vulnerabilidade da vida diante dos poderes assassinos faz com que o sobrevivente perceba que a ideia ontológica de uma vida fechada em seus próprios projetos e obstinada pelo desejo de afirmar-se novamente no Ser – no conjunto dos discursos e papéis sociais previamente definidos e individualmente desempenhados – como identidade é repentinamente questionada pela impotência e fragilidade do outro homem. É essa fragilidade exposta sem pudor, escandalosamente nítida, que intercepta qualquer pretensão de retornar ao universo de sua própria egolatria, a menos que seja para subverter esse universo a ponto de abri-lo radicalmente aos cuidados ou demandas do *outro homem*. Tamanha vulnerabilidade e indigência se convertem numa ordem para o “eu” que desperta, não se trata de uma face miserável nem de qualquer imagem, nada que com palavras se possa definir ou cujo inexprimível se deixe representar. Toda essa indigência que marca o outro homem pode falar, ela tem voz, e segundo Lévinas não pode se comparar a nada que nos permita aferi-la, por isso não se submete ao raciocínio associativo que aproxima dois termos para qualifica-los nos termos do que é um sofrimento maior ou menor, por exemplo. Esse irrepresentável é o que Lévinas chama de *Rosto*:

O rosto, para Lévinas, é por excelência o irrepresentável. É significação e significação sem contexto, pois o Outro é um personagem descontextualizado na apresentação de si por si mesmo. Pois, assim se dá a significação: estabelecida em relação a um contexto, pois o sentido de algo depende da outra coisa com a qual se relaciona. Mas o Rosto é em si mesmo sentido (COSTA, 2015, p. 117).

Podemos então tomar a *Shoah* como um *Rosto* sem que isso atinja seu caráter de evento único, posto que o sentido de um *Rosto* está justamente em sua unicidade. Se nada se compara ao extermínio maquínico promovido pelo nazismo, temos na barbárie sistematicamente exercida sobre a vida humana uma “forma de som, o som da linguagem evacuando seu sentido, o substrato sonoro da vocalização que precede e limita a entrega de qualquer significado semântico” (BUTLER *apud* MARQUES & VIEIRA, 2018, p. 102). “Para Butler, o rosto parece consistir em [...] ‘uma cena de vocalização agonizante’”(ibidem). Entendimento avalizado pelo próprio Lévinas, para quem

sua manifestação [do *Rosto*] é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isso que descrevemos pela fórmula: o rosto fala [...] Falar é, antes de tudo, esse modo de chegar por detrás de sua aparência, por

de trás de sua forma, uma abertura na abertura (LÉVINAS *apud* MARQUES & VIEIRA, 2018, p. 103)

Ter sobrevivido à barbárie levou o sobrevivente a um tipo de saber particular, saber intuitivo e ético que não pode ser tematizado e que, portanto, escapa à ontologia porque não se pode dizer o que venha a ser o *Rosto*. Contudo, esse encontro com o Outro, que não se oferece aos olhos, mas aos ouvidos, ocorre sem cessar na memória traumática onde Semprun, por exemplo, não pode se desviar da convocação que pesa sobre si desde a libertação. Narrar o *lager* sob a forma de uma autoficção na qual sua própria vida é recriada, como o faz o escritor espanhol, é um gesto ético que se dá em razão de uma memória do próprio sofrimento, mas sobretudo em razão de um sofrimento alheio e inapreensível que ganha proporções infinitas em função da *Responsabilidade* que cabe ao sobrevivente.

Enquanto rosto o outro fala, emite uma palavra que é o discurso primeiro e que se manifesta como excesso, um além de qualquer ordenamento mundano. Tal palavra é uma exigência e, ao mesmo tempo, uma súplica, dada a nudez do rosto. Diante de tal pobreza que chama à responsabilidade, a supremacia da consciência é dissipada. O rosto escapa à consciência, pois no seu apresentar-se como alteridade absoluta, convida a renúncia do eu, abrindo um caminho ético (*idem*, p. 118).

Certamente se pode perguntar acerca da importância desse traumatismo do Outro se comparado às tormentas vividas pelo sobrevivente em seu próprio corpo, tais como o frio, as doenças, a fome e os castigos físicos. Do trauma sofrido em sua própria existência não seria mais urgente narrar? Para responder minimamente a esta questão convém propor uma outra: a condição do sobrevivente não o obriga a ouvir este homem sempre que ele percebe que ainda pode sentir fome e frio? Não se trata de culpa, visto que Semprun, por exemplo, sempre declarou não se sentir culpado, mas de *Responsabilidade*.

Mas afinal, o que é *Responsabilidade*? Para entendermos essa categoria filosófica central para o pensamento de Lévinas precisamos antes nos remeter aos comentários hermenêuticos de Lévinas sobre a seguinte declaração: “tudo que o Eterno disse, nós o faremos e nós o escutaremos”<sup>6</sup>. Segundo o filósofo essa declaração de obediência feita pelas antigas tribos de Israel e relativa às ordens do Eterno é paradigmática da *Responsabilidade* pois deixa ver a urgência do “fazer” posto antes do “escutar”, o que significa um viés político muito importante para a teoria do Testemunho, já que se trata de dizer “sim!” ao Outro mesmo quando não se pode reconhecer nele

---

<sup>6</sup> O filósofo se refere ao texto que está na Torá, composta por cinco livros. A passagem acima está no segundo livro da Torá, conhecido na tradição ocidental como Êxodo. (cf. Êxodo 19: 8)

qualquer afinidade moral ou ideológica. Essa convocação desmancha a solidez do “eu” e o submete a uma resposta que dispensa sua potência interpretativa à qual os fenômenos se submetem. Não lhe cabe julgar a causa da convocação nem aquele que convoca já que, como exterioridades, escapam aos critérios da consciência. Nesses termos, não é possível que o convocado se reconheça como subjetividade fora desse relacionamento que antecede a construção de si mesmo, ou dito de outro modo, a ética antecede a ontologia quando, antes de saber que é, o “eu” obedece a uma ordem que ainda nem foi proferida movido de antemão pelo tal relacionamento que o convoca. Podemos agora olhar para o Testemunho e ver nesse “fazer” narrativo também uma resposta, uma *Responsabilidade* do sobrevivente que não pode saber ou entender os fatos precisamente, tampouco reter as interrupções e lapsos narrativos, mas ainda assim testemunha o que sua consciência não pode avaliar. O trauma que feriu para sempre a ontologia do “eu” não impede que no “fazer” se encontre um sentido ético de desinteresse [des-inter-esse] ou de anterioridade do Outro em relação à essência ontológica. Note-se ainda que a *Responsabilidade* como “fazer” anterior ao “eu” não depende da sua deliberação, como narrar não é uma opção para o sujeito ético, não cabe exercer ou reivindicar o poder de escolha ou decisão como um direito à liberdade quando o chamado que interpela o sobrevivente é infinitamente anterior a todos esses nomes de coisas, definições e conceitos.

Poder-se-á dizer, então, que a subjectividade ética é aquela que passa do sentir ao fazer sem a mediação da escuta (da consciência). Neste sentido, é dádiva de si sem condições nem limites, de tal modo que, privada de um núcleo identitário pelo qual reportaria a si a acção, se esvai numa «hemorragia» incontrolável em direcção ao outro (LÉVINAS, 2011, p. 17)

Antes que a consciência possa tomar posse de si mesma para definir-se e ao mundo conforme ela mesma, a subjetividade ética se deixa conduzir pelo imperativo do sentir. É a emoção que move o fazer antes que a consciência pondere, mas a emoção também é resposta ao Outro que em contato com o “eu” o desaloja de sua fortaleza onde esteve seguro, o traumatiza. Não podemos deixar de observar que Lévinas não trata a ética como um reconhecimento de si a partir do encontro com uma ideia de alteridade, o Outro não é um conceito ou “qualquer realidade intrinsecamente inteligível e absoluta” (REALE *apud* TEIXEIRA, 2013, p. 189) o que significa que se está tratando do relacionamento intersubjetivo travado na carnalidade cotidiana. É no mundo social dos fatos históricos que o Testemunho manifesta também sua dimensão política ao se afirmar como um “fazer” da memória social, ainda que para tanto a testemunha tenha que se fazer dádiva e renunciar ao privilégio de conscientemente ponderar se terá êxitos ou fracassos ao tentar dizer a si mesma. O

fato é que na concretude dos fatos históricos milhões de assassinatos foram cometidos e ainda que a consciência traumatizada não possa assimilar isso, o sobrevivente e testemunha ainda pode assumir *Responsabilidade* pelo que a memória lhe diz às emoções. Vale notar a crítica de Lévinas ao *cogito* e a toda a racionalidade grega fundada “no paradigma da filosofia do sujeito e da consciência, na qual impera a imagem da alma solitária pensando sobre suas próprias experiências para, a partir delas, aceder aos outros e ao mundo” (*idem*, p. 190). Na perspectiva judaica que Lévinas privilegia o Outro nunca é acessado, o que nos parece muito pertinente aos estudos do Testemunho tendo em vista a renúncia dos sobreviventes a qualquer tentativa de explicar a vida nos campos, a mesma perspectiva judaica merece atenção ainda em razão de Freud – matriz teórica das mais conhecidas abordagens dos estudos acerca de Testemunhos sobre a *shoah* – ter reconhecido em relação à psicanálise alguma resistência do mundo científico, certamente porque o lugar central da nova ciência ter sido ocupado por um Outro cuja existência se impõe sem se deixar desvelar – o *inconsciente*:

Corroborando a lógica identitária inaugurada na Grécia, o pensamento moderno irá afirmar de modo inequívoco, desde a instauração do Cogito Cartesiano, a primazia do eu. Assim, para muitos autores, o conjunto do pensamento moderno pôde ser interpretado como incluído no que se denominou "paradigma da filosofia do sujeito e da consciência". No entanto, embora possa parecer paradoxal, Freud colocou-se como um crítico vigoroso do consciencialismo filosófico que caracteriza esse paradigma do pensamento moderno. Não obstante, Freud não explicita as implicações e os pressupostos de suas teorias e, assim, não desenvolve tematicamente a questão da alteridade (MOREIRA, 2003, n.p.).

Podemos então perceber que o *inconsciente* em psicanálise não se deixa, por princípio, definir tematicamente, isso quer dizer que não se pode, pela consciência, dizer dele nada além de sua alteridade, algo semelhante ao que Lévinas prefere apontar como Outro. Ambos os teóricos teriam rejeitado a soberania da ontologia e do *cogito* partindo de um paradigma negativo de alteridade que é Deus na tradição judaica, aquele que sua radical transcendência não se deixa jamais afirmar, definir ou compreender. Penso que essa relativa aproximação entre *inconsciente* freudiano e *alteridade* levinasiana seja forte indício de que o Testemunho possa ser considerado, como narrativa, um esforço para nomear o inominável, o radicalmente Outro em relação à consciência mas que não cessa de nos “falar” fazendo-nos uma pergunta constante para a qual a resposta nunca é suficiente, sem que em momento algum cessemos de responder. A tese que defendemos é a de que a *Responsabilidade* – o responder – ao Outro é o que confere sentido ao “fazer” da narração do *lager*, pois se trata de um agir em função de uma exterioridade anterior à consciência e que a

ela não se reduz. Daí que a narrativa que resulta dessa ação valha sobretudo pelo que lhe escapa à definição, pelo que resta a responder sempre e assim fica por dizer, e mais ainda pela *Responsabilidade* do texto nascido sob uma ética da dádiva de si anterior à consciência de si. Novamente voltamos a notar que o Testemunho guarda uma abertura, uma não-verdade inconsciente cuja importância está em sua própria negatividade, como Outro em relação aos documentos históricos. A verdade em relação à *Shoah* ficou para sempre perdida, cabendo ao Testemunho assumir a tarefa de responder tardia e insuficientemente a essa lacuna, sob pena de cedermos à tentação de definir violentamente o indefinível.

Dito isso, não nos parece absurdo entender o Testemunho como gesto ético que aponta para o risco de uma filosofia da consciência fundada na positividade e que atravessa os saberes científicos, sobretudo. Acolher o que não se pode reduzir às certezas ou de algum modo explicar segundo valores cristalinos é pautar a vida numa *ética da alteridade* na qual tudo que cabe à consciência é responder antes de impor-se como essência. A *Responsabilidade* faz a resposta mais valiosa que a certeza, de certa forma faz o próprio Testemunho mais valioso que a verdade, contudo é imperativo afirmar que isso não coloca o Testemunho no campo da mera fabulação gratuita, pois em tais narrativas “é a irresolução de sentido que persevera, justamente, o que não pode jamais se deixar transformar numa história, ou apenas numa história [...] isso não diminui a eloquência, ou resistência de palavras em crise, compulsivamente em busca de uma compensação para a falta de palavras” (NESTROVSKI, 2000, pp. 195-196)

Como nos adverte Lévinas, o ardil da ontologia é a Totalidade ou tematização, ou seja, a relação em que se anulam as diferenças entre dois termos por força de um sobre o outro. Para bem entendermos a totalidade em seus modos, cito Lévinas:

o processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. [...] À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro (2008, p. 30)

Podemos dizer que o testemunho é uma abertura provocada na dureza das convicções e certezas, pois não se trata de definir o passado fazendo-o parte de uma estrutura bem articulada de ideias, mas de uma resistência à fabulação épica do passado pela qual a racionalidade tenta tornar a *Shoah* um evento a mais entre muitos compreendidos, engolido pela estrutura conceitual dos saberes e privado de gravidade na mesma medida em que se faz explicável como conceito entre muitos outros conceitos. Assim ocorre porque o testemunho admite a subjetividade traumatizada

pelo Outro, a imprecisão e o limite da representação que impede a construção de uma totalidade inteligível do passado no presente e torna a *Shoah* um Outro em relação à linguagem. De modo mais simples, equivale a dizer que o Testemunho considera a possibilidade de que uma verdade Outra tenha escapado continuamente a qualquer possibilidade de alcance e compreensão pelas vias de um pensamento empenhado apenas em retornar às suas próprias premissas e certezas, sem admitir qualquer ruptura de seus quadros conceituais.

O Testemunho provoca um “desfasamento do instante, o ‘todo’ separando-se do ‘todo’ - a temporalidade do tempo - torna no entanto possível uma recuperação onde nada está perdido” (LÉVINAS, 2011, p. 50), ou seja, pela sua precariedade representativa o testemunho expõe a macro narrativa do mundo que promete nada deixar de fora da linguagem. Testemunhar é o gesto ético na medida em que a memória faz irromper na quietude de um presente um passado que não ganha contornos bem definidos, algo como uma realidade Outra à medida que não se submete a linguagem nenhuma; ou como forma anômala e difusa que desafia a nitidez da consciência, forma a partir da qual o Testemunho ensina o relacionamento com o que não se deixa assimilar pela soberania do “eu”, relacionamento que exemplifica uma ética do Testemunho que visa contribuir para que as teorias e o pensamento crítico sejam permanentemente afetadas pela fragilidade do incomunicável, o que significa combater “toda e qualquer meta-linguagem que não vá mais além do dito bem-comportado” (SOUZA, 2002a, p. 17).

## **1.2. Subjetividade ética e dessubjetivação**

Ora, se considerarmos que a radicalidade do Outro está na fragilidade impronunciável do *outro homem*, revelada como um *Rosto*, o gesto de testemunhar pela narrativa das memórias autoficcionalis é uma forma de dessubjetivação. Mesmo nos textos autoficcionalis o sobrevivente não narra “em nome do eu como se esse eu tivesse assistido à criação do mundo, e como se eu só pudesse encarregar-me de um mundo que resultasse do meu livre arbítrio” (LÉVINAS, 2011, p. 138). Antes, assume sua condição de *um-para-o-outro*, recusa a auto-suficiência e assume uma tarefa política quando narra suas memórias, na medida em que ensina uma subjetividade que se realiza no abandono de si a outrem. Acerca disso e também de como podemos ler as memórias do *lager* amparados por Lévinas cabe um posicionamento:

Against those who perceive in ethics only an evasion of or reduction in the scope of politics and historical causation, which would promote illusory practices whereby a subject might limit the referents of her responsibility rather than focus on the structural dimensions of oppression or injustice in her society, Levinas helps us to see that the apparent individuality of the ethical relation is in reality an infinitely extensive structure of responsibility for others who are here now as well as for those who are remote in time or place. This responsibility is what politics begins from. In its mournfulness responsibility extends always beyond the moment of its particular instantiation, responding to every historical occasion of responsibility as though it only increased the burden of the subject's also necessarily political responsibility for others<sup>7</sup> (SPARGO, 2006, p. 36).

Já se pode ver que o Testemunho é um dizer-se na proporção em que reconhecer a si só é possível pela tarefa assumida junto ao *outro homem*, ao Outro. Dessa forma, vale considerar o gesto testemunhal de narrar as memórias do *lager* novamente sob o paradigma talmúdico no qual dizer “eu” equivale a dizer “eis-me!” ou “envia-me!” aludindo ao livro de Isaias<sup>8</sup>. Uma vez investido de *Responsabilidade* o sobrevivente se apresenta endividado com o *Rosto* que o interpela, a *Shoah* tem voz e de dentro desse evento o *outro homem* aguarda quem possa levar adiante a ordem em favor da vida e contra a morte. Quem poderá, senão aquele que conhece a indignação do *outro homem*, dizer ao mundo o que ocorreu no *lager*? A tarefa de levar adiante o mandamento que não cessa de ecoar na memória – não matarás! – torna a subjetividade esforçada da tarefa verbal de testemunhar tudo o que ouviu e continua ouvindo acerca do evento único, esforçada para abandonar-se ao serviço que lhe foi conferido desde que não encontrou em si mesma nada que pudesse ser maior que a convocação recebida. Agora que o encontro com a alteridade fraturou toda possibilidade de reter a realidade no corpo de uma frase ordenada sintática e semanticamente, só resta ao sobrevivente o apelo pragmático da linguagem, ou seja, testemunhar é um fazer político que carrega sentido no próprio fazer, pois se não é possível explicar o evento também não é possível separar-se dele. Quanto à subjetividade, depois do despertar da revelação que levou à consciência o apelo do *Rosto* não é possível mais guardar a expectativa de retornar ao ideal moderno do sujeito

---

<sup>7</sup> “Contra aqueles que percebem na ética apenas uma evasão ou redução do âmbito da política e da causalidade histórica, o que promoveria práticas ilusórias segundo as quais um sujeito poderia limitar os referentes de sua responsabilidade em vez de focar as dimensões estruturais da opressão ou injustiça em sua sociedade, Levinas nos ajuda a ver que a individualidade aparente da relação ética é, na realidade, uma estrutura infinitamente extensa de responsabilidade com os outros que estão aqui agora, bem como com aqueles que estão distantes no tempo ou no espaço. Esta responsabilidade principia a política. Em sua gravidade, a responsabilidade se estende sempre além do momento de seu instante particular, respondendo a toda ocasião histórica de responsabilidade, como se ela apenas aumentasse o fardo da responsabilidade do sujeito, também necessariamente política, pelos outros” (tradução livre)

<sup>8</sup> O livro de Isaias é um dos textos proféticos que compõem a Escritura Sagrada da tradição judaica (cf. Isaias 6, 8)

autoconhecido, hegemônico sobre o mundo que nomeia, porque o que ocupa a memória e os ouvidos desse homem é uma Palavra que não o pertence e não há nenhum poder que esse ouvinte do apelo do *outro homem* possa exercer sobre o próprio apelo ou sobre quem apela, sobretudo porque sua palavra narrada acerca do que ouve é apenas um fazer em resposta ao que lhe coube desde que foi eleito, desde que sobreviveu, portanto sua palavra é reativa e movida por um apelo incessante. Essa subjetividade ética nascida do traumatismo do “eu” pelo encontro com a alteridade, bem como a *Responsabilidade* deste “eu” também foram discutidas por Freud:

Freud afirma que o choro do recém-nascido humano [...] constitui-se um chamamento ao outro humano mais experimentado, que é capaz de satisfazê-lo, aliviando-o de seus desconfortos através de uma ação específica. Para que esta ação se realize, este outro humano, ou próximo – o *Nebemensch* – precisa *(re)conhecer* no choro do bebê um desamparo que é, ao mesmo tempo, escutado como proveniente do outro, e o próprio [outro]. Este próximo, diz Freud, é simultaneamente o único capaz de prestar auxílio, o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil (BRAGA, 2008, pp. 153-154)

Por seu Testemunho o sobrevivente demonstra *Responsabilidade*, já quando se dispõe a fazê-lo para responder ao inobjetável do trauma, o sobrevivente realiza uma acolhida da Palavra do *outro homem* na narrativa que agora é sua maneira de agir, de ser *um-para-o-outro*. Essa aceitação da convocação que chega do passado tipifica um “fazer” que transcende os limites da necessidade pessoal de elaboração. Para além de narrar a si mesmo, o que vemos em Jorge Semprún, por exemplo, é uma responsabilidade para com a memória dos outros homens que, como ele, também tiveram suas vidas devastadas pela barbárie nazista. Questionado acerca dos propósitos de seus livros, Semprún nos dá uma informação valiosa:

Yo, cuando empecé a publicar mi experiencia en *El largo viaje* o en algún otro libro de los campos, como *Aquel domingo* o *La escritura o la vida*, empecé a mantener correspondencia con lectores, y sobre todo con lectoras. Era una cosa muy frecuente, por no decir universal, la gente que empezaba diciendo: “Yo soy de la familia tal, y mi padre o mi abuelo ha sido deportado, pero nunca me ha contado nada...”. Era uno de los motivos para escribirme y comentarme que “parece que leyendo sus libros, él, que nunca me ha contado nada, me está contando cosas”.

Acerca desse gesto testemunhal não se pode negar que seja ético na proporção em que se realiza não apenas como acolhida do *Rosto* do *outro homem*, mas inclusive para que se possa, a partir desse gesto questionar o trauma histórico, ou seja, a construção de uma espessa camada de discursos avalizados por sua cientificidade e que sufocaram testemunhas e Testemunhos. Mesmo em suas limitações representativas, o Testemunho ensina um *Responsabilidade* “aquém da origem;

alguém da iniciativa, alguém de um presente designável e assumível, mesmo que pela memória: [...] anacrônico, anterior ao seu próprio presente” (LÉVINAS, 2011, p. 155), ou seja, gesto de uma subjetividade ética que não age segundo sua própria vontade ou liberdade e tampouco se reconhece soberana de si, portanto gesto nascido de um relacionamento com o *Rosto* e que resultou numa dessubjetivação.

Aquele que testemunha se faz “sujeito numa obrigação sem qualquer compromisso contraído; fraternidade ou cumplicidade para nada [...] sem finalidade nem fim” (*ibidem*) pois embora seu testemunho seja consequente, na medida em que não deixa que o silenciamento da memória banalize definitivamente a violência e o genocídio, na perspectiva de Lévinas isso não caracteriza um mérito seu. A eleição e a convocação para a tarefa de testemunhar o indizível possibilitaram uma dessubjetivação, ou seja, uma desconstrução da mônada em que o sujeito insone vivia preso em si e contemplativo de uma realidade que não podia expandir além dele mesmo. Sua condição agora, depois de desperto pelo Outro, é a de *incondição*, ou seja, de quem só pode viver incondicionalmente sujeito ao *Rosto* que se lhe revelou, não havendo nenhuma reivindicação a ser feita pelo sobrevivente. Essa é a maneira pela qual se pode entender, sob a perspectiva de Lévinas, a crítica a uma solidariedade entre iguais que celebram um pacto e que a qualquer momento podem desfazê-lo caso se sintam alienados de seus direitos. Quem testemunha sabe que não há paralelo entre si e o *outro homem* cuja dor inexprimível deu formas ininteligíveis ao *Rosto* da *Shoah*, ou entre sua palavra e o mandamento em si, ou ainda entre a sobrevivência e a morte. Não parte da vontade do sobrevivente testemunhar, não se trata de gesto voluntário nem altruísta, mas de um imperativo da nova subjetividade ética construído forçosamente sob a resistência de um silêncio que insiste em se estabelecer sobre a resposta, sobre a *Responsabilidade*, contando ainda poder separar a consciência de tudo que foi vivido no *lager*, como se fosse possível calar a Palavra do *outro homem*.

De modo bastante enfático o Testemunho realiza a crítica de Lévinas à construção de uma identidade autônoma e livre, indissociável de seus máximos direitos e livre para exercê-los contra todos que ameacem ou de alguma forma incomodarem essa ideia de auto realização. Como gesto ético o testemunho é ressignificação da ideia de liberdade, na medida que para Lévinas a consciência só é livre tanto mais se desinteresse de si, ou por outra, assuma como princípio uma demanda do Outro. A testemunha, então, pode ser entendida como subjetividade ética a partir do momento em que assume a tarefa reconhecidamente irrealizável de responder satisfatoriamente ao que desafia a compreensão. Declarar-se indiferente ao passado apenas “anuncia a derrota incluída

no ato humano” (SOUZA, 2004a, p. 170) de começar a ser, de tomar consciência de si como legítimo sujeito sobre o mundo.

Tal consciência ontológica equivale a fazer-se livre pela aniquilação do Outro, pela rejeição a qualquer valor – ideológico, político, cultural, afetivo, religioso – que não seja equivalente àquele que se declara livre. Tal liberdade que odeia o Outro sempre conduzirá o sujeito a um “anti-humanismo que reduzirá o homem a um meio, necessário ao ser para que ele possa refletir-se e mostrar-se na sua verdade, quer dizer, no encadeamento sistemático dos conceitos” (*ibidem*). Noutras palavras, a ideia de liberdade como essência do sujeito produz uma falsa individualidade, isso porque agora este sujeito age para a permanência do Mesmo, da repetição disfarçada de multiplicidade como se fosse um “mais do mesmo” e contra qualquer alteridade. Nesse homem livre, sujeito de ação, não se vê mais do que a reprodução de verdades cristalizadas e quase sempre intolerantes.

Semprun e muitos outros tiveram certeza de que a razão ontológica baseada no “eu penso” exclui a possibilidade de uma dessubjetivação, isso porque a convocação vinda da alteridade que apela por sensibilidade não pode ser negligenciada em favor do julgamento e da criterização soberana e livre de uma consciência que ainda possa escolher entre silenciar ou responder. O apelo do Outro é urgente e só pode ser respondido por uma consciência desperta de sua egolatria, consciência que ao mesmo tempo segue submissa à fala do *Rosto*, eleita involuntariamente, e também ativa na tarefa de testemunhar o que excede suas próprias possibilidades

Ter vivenciado essa engenharia da morte resultou na dessubjetivação, ter sobrevivido a tudo isso enquanto morreram milhões resultou num despertar para o que se revela anterior e infinitamente maior que a ilusória autonomia do “eu”. É por causa deste despertar, operador de uma radical mudança no olhar sobre si mesmo, que surge uma subjetividade ética e que o sobrevivente pode testemunhar. Apesar das imprecisões e dos lapsos da memória traumática, tudo que não lhe dá certeza, tudo que é vago; inesperado ou repetitivo; lacunar ou obsedante e lhe irrompe no presente da memória sem forma capaz de exprimi-lo, tudo isso é muito bem acolhido, cabendo a si acolher um chamado que retorna incessante do passado para irromper na quietude ou esquecimento do presente. Tendo convertido sua face para a face do Outro a testemunha empenha-se em acolhe-lo, acolhimento que para Lévinas é testemunho. Mas algo ainda precisa ser dito sobre esse acolhimento e sobre quem é este *outro homem*:

antes de ser individuação do género *homem*, ou *animal racional*, ou *livre vontade*, ou essência, seja ela qual for, ele é o perseguido pelo qual eu sou responsável até ao ponto de ser o seu refém, e onde a minha responsabilidade - em vez de me descobrir na minha “essência” de Eu transcendental - me despoja e não pára de me despojar - de tudo aquilo que em mim pode ser comum com o outro homem, e dessa forma capaz de ocupar o meu lugar, para me interpelar na minha unicidade como aquele a quem ninguém pode substituir-se (LÉVINAS, 2011, p. 79).

Quando aproximamos a afirmação de Lévinas do relacionamento entre o sobrevivente e a memória da *Shoah* podemos perceber que a singularidade do evento cujo excesso manifesta um *Rosto* nunca é totalmente quitada pela *Responsabilidade* de quem sobreviveu. O “eu” não transcende mais o mundo desde que sua palavra perdeu transparência diante do indizível e não se pode mais crer na suficiência da representação, então, despojado da linguagem que o possa fazer equivalente ao Outro o sobrevivente não cessa seu esforço de resposta, esforço sempre insuficiente. Narrar o que viveu no lager e, portanto, narrar a si mesmo, é ser tragado pela narrativa do evento traumático de tal modo que dele não se possa dissociar ou tampouco ignorá-lo, pois a *eleição* torna cada um sobrevivente insubstituível e sua *Responsabilidade* intransferível.

Assim, tomamos o gesto testemunhal de narrar como explícita manifestação ética do que Lévinas chama *Substituição*, que é a capacidade de fazer-se oferta e doação até ao ponto de sofrer as dores do outro homem, como *refém* cuja vida está absolutamente posta sob a tarefa de ser exposto a tudo que diz respeito a outro a fim de lhe garantir a vida, neste caso, a memória.

Vulnerabilidade, exposição ao ultraje, à ferida – passividade mais passiva que toda a paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até à perseguição, ato de pôr em causa, no refém, da identidade que se substitui aos outros: Si - defecção ou derrota da identidade do Eu. Eis a sensibilidade, levada até ao limite. Assim, a sensibilidade como a subjetividade do sujeito. Substituição ao outro - um no lugar de outro - expiação (*idem*, p. 36)

Temos aqui um modo de entender que o sobrevivente narre as suas memórias mesmo que tal gesto suponha sofre-las a cada nova narração. Esse que narra é um “eu obcecado por todos os outros, suportando todos os outros, é a inversão do êxtase intencional. Passividade onde o Eu é Si sob a acusação perseguidora do próximo” (*idem*, p.105), ou seja, trata-se de um sujeito ético que tendo sido marcado pela alteridade agora entrega-se, abandona-se ao *outro homem* a ponto de sofrer não o sofrimento deste – que sempre é infinitamente superior – mas sofrer por não poder sofrer em seu lugar. A consciência ética sofre quando não pode levar a cabo a acolhida da alteridade para a qual se abriu e se despojou de si mesma, para a compreensão do Testemunho isso é o mesmo que olhar para o sobrevivente como alguém que não poderá jamais testemunhar tudo o que sua memória

mobiliza. Ocorre que este “eu” desperto, ético, é passivo de ouvir e tomar para si toda acusação que pese sobre qualquer homem, incluindo aqueles que foram assassinados.

Vale dizer que a *Passividade* se materializa no gesto testemunhal de transmitir o que a memória guarda como um apelo ético – não matarás! – ainda que tantos assassinatos tenham ocorrido antes mesmo que o “eu” houvesse despertado. É uma passividade de ouvinte que não pode retroagir e que diante da memória suporta o peso de um passado anterior à *Shoah* e anterior a qualquer origem, anterior porque não se pode saber dele qualquer registro e, dessa forma, passado anacrônico e anárquico diante do qual o “eu” desperta de sua antiga insônia contemplativa. O sofrimento passado, aquele do qual o outro foi acometido, exige a passividade da escuta paciente daquele que narra enquanto sofre passivamente sem meios para nomear ou justificar tal sofrimento, trata-se de uma *passividade mais que passiva* que só se deixa caracterizar pela ênfase hiperbólica e que questiona o paradigma de uma subjetividade ativa que “tudo pode” segundo a sua vontade, pois a consciência ético-passiva não tem vontade capaz de retroagir no tempo nem tomar para si a morte que já foi imposta ao *outro homem*. Ainda assim, não se deve confundir a passividade da renúncia aos poderes de uma vontade soberana com uma apatia ou ausência de atitude, pelo contrário, toda ação que é imediatamente assumida em favor do *outro homem* sem consulta à própria conveniência ou aos riscos de tal empreitada, sem pensar prévio acerca de prejuízos e sacrifícios implicados nessa ação é *passividade* de refém que toma para si os cuidados com todo o sofrimento humano que o antecede e antecede qualquer origem. Novamente o judaísmo de Lévinas aparece discretamente na alusão ao modelo abraâmico do homem que tendo sido incumbido por uma ordem anterior – radicalmente incompreensível – ao seu julgamento, sai da sua casa para sem estrangeiro numa terra distante assumindo riscos pessoais em favor de uma geração outra:

o *para-o-outro* (ou o sentido) que vai até ao *pelo-outro*, até ao sofrimento por uma farpa que queima a carne, mas para *nada*. Assim, somente o *para-o-outro* - passividade mais passiva que toda a passividade, ênfase do sentido - se resguarda do para-si (LÉVINAS, 2011, p. 71)

Segundo a matriz judaica, Lévinas extrai da religiosidade uma filosofia em que o sujeito não é mais o princípio nem a finalidade do mundo, mas encontra sentido para si mesmo na relação de *Substituição* em que o sentido está em assumir *Responsabilidade* por todo e qualquer dano que num tempo imemorial se tenha infligido ao *outro homem*. Nessa subjetividade outra, o reinado da identidade do “eu” na ontologia dá lugar ao “arrancamento do sujeito da presença e retorno a si [...] acontecimento que desconcerta a ordem do ser pelo desfalecimento da ordem [...]

do idêntico, desenraizamento do eu de seu habitar, de sua terra” (*idem*, p. 224). Mas, como já foi possível perceber acima, essa sociabilidade ética o implica num viver *para-o-outro e pelo-outro* no sentido de preservar-lhe a vida até o máximo da vulnerabilidade da carne, da própria ameaça à sua (do “eu”) integridade física. É neste ponto que o gesto de narrar ganha força pois seu anacronismo permite que o sobrevivente redescubra sua incondição de refém, de “sujeito enquanto *estar-sujeito-a-tudo*, suscetibilidade pré-originária, antes de toda a liberdade e fora de todo o presente, acusada no desconforto [...] do acusativo, no ‘eis-me’ que é obediência [...] que me ordena a outrem” (LÉVINAS, 2011, p. 161). Essa incondição extrapola a memória da *shoah* apesar de ter na catástrofe o trauma que despertou o sobrevivente para o relacionamento com o outro como exterioridade e lugar de sua subjetividade, noutras palavras implica dizer que o gesto de narrar o trauma não se limita à elaboração de si mas vai para além quando revela não ser possível essa volta para casa. O gesto narrativo do trauma sofrido mostra uma forma de voltar a si saindo de sua própria interioridade, ou uma forma de penetrar a própria interioridade saindo ao encontro do *outro homem*. Não se trata mais de alguém que narra na expectativa de reencontrar o mapa de volta para si, mas de quem o faz enquanto sangra a própria pele, sob as mesmas sensações desesperadoras do *lager* a fim de não deixar que a morte de milhões de homens, mulheres e crianças entre no sorvedouro do esquecimento, que se tornem registro de um presente para sempre perdido, ou seja, simples informação enciclopédica.

Portanto, para Lévinas o testemunho é resposta ao traumatismo causado pelo Outro, ruptura da soberania do Eu no mundo que construiu para si mesmo e no qual reina absoluto como senhor da verdade. “Na verdade, quanto mais a Mim regresso, mais me despojo - sob o efeito do traumatismo da perseguição [que o Outro exerce sobre Mim] - da minha liberdade de sujeito constituído, voluntário, imperialista - mais me descubro responsável” (LÉVINAS, 2011, p. 18). O que Lévinas chama de perseguição é tão somente a inevitabilidade do Outro, a impossibilidade da indiferença diante da revelação do Outro cujo sofrimento passa a estar sempre diante dos olhos do Eu traumatizado por tal encontro.

Na perspectiva levinasiana o encontro traumático produz no “eu” algo como um auto despojamento, ou despojamento de si, e ao mesmo tempo profunda culpa motivada por uma insuperável diacronia entre a interpelação traumática do *Rosto* de outrem – que se revela de modo que não seja possível mais se esconder de tal chamado ao compromisso – e a limitada capacidade de resposta do Eu. Se “quanto mais justo sou – mais culpado sou” (*ibidem*) nunca haverá sincronia

entre a interpelação e a resposta, ou seja, nunca haverá sincronia entre as possibilidades do Eu e as demandas do Outro.

A posição do sujeito despojado de sua essência é uma deposição. Convocado pelo *Rosto* do homem que sempre é um Outro à medida em que ninguém pode lançar mão de uma palavra capaz de representa-lo, o sujeito ético testemunha quando desfaz-se de seu protagonismo na vida e assume responsabilidade intransferível e inadiável com o que está fora de si mesmo, para além do que seja possível compreender.

O paradoxo desta responsabilidade consiste no facto de eu estar obrigado sem que esta obrigação tenha começado em mim - como se, na minha consciência, uma ordem se tivesse intrometido como um intruso, se tivesse insinuado de viés [...] Como se o primeiro movimento da responsabilidade não pudesse consistir, nem em esperar, nem mesmo \_em acolher a ordem (o que ainda seria uma quase-actividade), mas em obedecer a esta ordem antes que ela se formule (LÉVINAS, 2008, p. 34).

A narração é posterior ao testemunho e este é posterior à revelação do *rosto*. Quando Semprún cede à necessidade de narrar a si mesmo construindo uma ficção de si isso não implica uma atitude autocentrada, na verdade a grande variedade de vozes evocadas remetem a um relacionamento ético travado na exterioridade e anterioridade da narrativa, ou seja, no *face a face* com o outro homem. Pela poética de Semprún podemos perceber “o transbordamento do pensamento [...] pelo seu conteúdo” (LÉVINAS, 2008, p. 191) e o recurso à palavra do outro como única maneira de elaborar sua própria vida. A narrativa auto ficcional de Semprún nos mostra que compor a própria vida é ouvir o que diz o outro acerca de quem sou, sem que seja possível achar-se justo de outro modo senão assim, como um *ser-para-o-outro*.

Assim, estamos diante de um modelo de sociabilidade teorizado por Lévinas e realizado pelo testemunho, pois a racionalidade que orienta o testemunho não é centrada mais no Eu que replica a unidade total de todas as significações; pelo contrário, está centrada na alteridade absoluta que se materializa num outro homem que não se submete aos poderes intelectuais do Eu. É uma racionalidade ética pois converte o outro homem no sentido radical da existência do Eu, este outro homem que é contingência, corporeidade, que não se deixa divisar conceitualmente e tampouco ajustar-se a qualquer totalidade ou equivalência. Depois de interpelado pelo *rosto* que se revela na plasticidade das formas físicas do outro homem, o Eu sofre o trauma de uma realidade que é infinita e definitivamente distante de seus poderes de tematização ou conceituação, só então descobre o sentido ou orientação fora de si mesmo, sentido ético para a existência. O encontro com o rosto precede o testemunho e é condição do despertar ético.

Definitivamente a interpelação do *Rosto* questiona a indiferença do Eu pelo que excede seu exercício ontológico de reunir significações diversas numa equivalência pacífica. Isso porque o sobrevivente traumatizado assume uma impossibilidade de continuar funcionando na sociabilidade, na relação eu-tu, como “sentido de um mundo perfeita e simplesmente ordenado” (LÉVINAS, 2012b, p. 42). Esta é a condição do sobrevivente que pode viver sua liberdade com o firme propósito de apagar da memória tudo que sofreu, mas também é livre a ponto de desejar um sentido para a vida o qual seja capaz de transcender os limites da elaboração das vivências traumáticas; de aspirar por um sentido que reconhece mais urgente que sua volta a si mesmo. Precisamos considerar que testemunhar seja o gesto de quem deseja sair de sua solidão essencial para ampliar sua existência na forma de um cuidado por outrem, de quem seja capaz de desinteresse [des-inter-esse], ou seja, de subordinar sua essência e individualidade à alteridade. Não há sentido ético em expor-se à memória dos homens que sucumbiram diariamente entre gamelas de sopa e latrinas fétidas senão para cumprir com a responsabilidade de ser humano, algo que na instintividade da sobrevivência no *lager* nem sempre foi possível fazer.

Obviamente o trauma do sobrevivente ainda representa uma fratura da totalidade, uma separação do Eu em relação a si mesmo e uma necessidade de retornar a si. Contudo, elaborar o trauma a fim de reencontrar a própria essência para seguir vivendo implica uma necessidade não superior ao desejo ético nascido do despertar para uma existência outra e seguramente maior que a totalidade do Eu à medida que se apresenta como infinito, ou seja, maior que os limites de inteligibilidade. Essa existência outra se revela antes à sensibilidade do que à inteligibilidade, guarda em si uma significação que, portanto, transcende e rompe com a expectativa ontológica de uma razão que se faz ela mesma sentido e plenitude, partida e chegada. O Eu sai à procura do que jamais encontrará em si mesmo, na monotonia de sua própria casa, negando assim a lição de Ulisses, rei de Ítaca.

Então, se pensamos o testemunho amparados por Lévinas, podemos admiti-lo como uma ruptura com um modelo epistemológico centrado na liberdade ególatra, modelo de centralidade do Eu e de seu poder de palavra e nomeação do mundo sem que lhe escape qualquer alteridade. Esse modelo narcísico, a saber, modelo em que o Eu move o mundo em torno de si mesmo, sem considerar qualquer alteridade que não seja logo assediada pelo discurso do consenso em torno de uma identidade, conduz a uma prática política que simula uma igualdade falsa e que na verdade espelha hegemonia e em alguns casos autoritarismo. O que quero dizer é que embora o trauma imposto ao sobrevivente não nos permita falar numa egolatria, muito se pensa o testemunho

como tentativa de recuperar ainda que precariamente a capacidade de auto reconhecer a si mesmo. Semprún nos mostra que tal não é possível senão pela audiência ao outro homem, como a reconhecer que o sobrevivente não pode ser senão *para-o-outro*.

Pensado o testemunho a partir da ética proposta por Lévinas, o sobrevivente, ao narrar suas memórias pela voz do Outro, realiza uma sociabilidade capaz de prover o “eu” de si mesmo na medida em que ser si mesmo implique ouvir o apelo do outro homem ainda vivo na memória. O sobrevivente preconiza o homem cuja vida se orienta pelo sentido da alteridade, que é ciente de que a auto realização já existe no responder infinitamente ao outro homem cuja indigência e orfandade – figuras do abandono que Lévinas conhece de suas matrizes judaicas – se elevam muito além do que qualquer saber é capaz de definir.

Ressaltadas essas premissas podemos relembrar a tese de que o testemunho é tal habitação de outrem no Eu sem que isso parta de nenhuma decisão voluntarista do sobrevivente, mas sim da interpelação do outro homem que não cessa de revelar-se pela memória como uma voz cujo sentido não está ao alcance de um saber, deixa-se ouvir como uma palavra que não remete a si mesma mas à vida – e à morte – de onde é pronunciada incessantemente. Portanto é uma ideia relativamente simples: o sobrevivente testemunha porque não consegue ser indiferente à memória do assassinato, testemunha porque não hesita em estabelecer uma relação com o que não pode compreender e porque encontra fora de si um sentido ou significação ética que elege o outro homem como centro de sua razão ética.

Testemunho, portanto, é este gesto de abertura ao infinito, *exposição* do Eu ao que não se pode conciliar consigo, ou seja, *exposição* à tangibilidade de outrem, do outro homem que em sua singularidade materializa o não-eu. É neste encontro com a alteridade infinita do outro homem que “a presença a si é imediatamente desfeita pelo outro. O sujeito, o famoso sujeito repousando em si, é desarmado por outrem, por uma exigência ou por uma acusação sem palavras, mas de que não posso recusar a responsabilidade” (LÉVINAS, 2012, p. 211). O traumatismo do infinito materializado na vida concreta de outrem convoca ao despertar para uma subjetividade ética.

### **1.3. Responsabilidade e linguagem**

O arranjo do verbo na página é a própria evidência de uma impossibilidade de saber. É o lapso, a abertura, entre o saber e a vida sensível, como a dizer que para fora do arcabouço da

razão que tudo compreende algo foge à palavra e que para dizê-lo não são bastantes nem a heteronímia poética nem a bem engendrada duplicidade do Eu<sup>9</sup>. Todo o sentido que não se constrói nem se exhibe em palavras é o que Lévinas chama de transcendência, alteridade e infinito. Pensar o testemunho a partir da filosofia da alteridade levinasiana exige-nos uma disponibilidade de deslocar, deslocalizar, o “eu” de seu centro hegemônico, exige supor um “eu” cuja atividade se dê em favor da “não-indiferença inteligível” (LÉVINAS, 1984, p. 19), o que significa entender que a alteridade não admite o exercício de uma inteligibilidade redutora, ajustada ao universo semântico da língua, sobretudo de estamos pensando o testemunho como resposta à revelação do *Rosto*. Lévinas não aponta para uma perigosa e ingênua realidade estática *in absentia* para fora do mundo sensível e sociopolítico, tampouco o testemunho nos fala de uma realidade mítica que tenha se cristalizado, muito ao contrário, seus textos filosóficos da maturidade intelectual exigem sempre uma predisposição do pensamento ao serviço em prol da vida do homem na forma do *um-para-o-outro* movido pelo homem desperto para o chamado à obediência do mandamento ético.

Quando o sobrevivente não cessa de escrever, ou mesmo quando o faz sem regularidade, está manifestando uma intervenção, criando uma fenda na parede da identificação operada pelo saber – pensamento – para nos dizer a todos que não possui meios para expressar-se pois o que tem a dizer não é da esfera da comunicação ordinária. Testemunha-se a resistência mais que a barbárie dos campos nazistas, está-se erguendo uma denúncia contra o espectro de morte que envolve a linguagem impedindo-a de expressar qualquer pensamento que não redunde ontológico, idêntico a si e indiferente. Escrever testemunhos é impor-se uma *Responsabilidade* ética, um dever de resposta. Essa luta para exprimir o inexprimível é a luta contra qualquer paralisia que recubra a linguagem impedindo-a de manter-se em durante como um “borbotar em si da novidade incessante”, um “jorro ininterrupto [...] para além do saber” (*ibidem*). A tese maior deste trabalho é a de que o testemunho abre saída para a “possibilidade de retroagir a elementos nebulosos” (SOUZA, 2000, p. 74) que têm ainda “*vida própria*<sup>10</sup> e não se dissolvem simplesmente no rearranjo em que se constitui sua explicação” totalizante.

Trata-se de lutar a fim de que se cumpra uma reivindicação anacrônica, ou que desde sempre se faz ouvir no encontro entre o poder do “eu” e a fragilidade do Outro: expor na palavra o que não se costuma ouvir ou o *Dizer* que se revela no *Dito*. Nenhuma palavra pode ser mais expressiva que esta palavra que testemunha, palavra portadora do silêncio mais audível, mais

---

<sup>9</sup> cf. AGAMBEN, 2008, p. 121-127

<sup>10</sup> grifo do autor

intransitivo e inevitável, “silêncio guardado e cujo peso reconhece a evasão de Outrem” (LÉVINAS, 2008, p. 189), sua resistência a qualquer tentativa de conceituação. Este homem cuja palavra revela o *Dizer*, a dor intraduzível, testemunha o sentido ético da ficção quando, dando contorno ao Testemunho, “leva-nos a transcender o ser como correlativo do saber [e] constitui o modo de vir detrás de sua aparência ou forma, ‘sua manifestação é um excedente sobre a paralisia inevitável da manifestação’ (PELIZZOLI, 2008, p. 288) .

No máximo tais sentidos excedentes abarrotam o texto, como um *por Dizer* que questiona a própria referencialidade do *Dito* e compreendido. Internamente, na própria textualidade do testemunho, as palavras revelam que há um dizer cujos ditos não subjagam, ainda que queiramos tomar o texto metaforicamente. Há no testemunho uma profusão de ocorrências históricas – desde lugares a personagens ou acontecimentos cuja existência e registro são conhecidos – que tornam a referencialidade inegável, mas nele também há uma subjetividade traumatizada capaz de por em suspenso qualquer compreensão possível que se queira afirmar com base no *Dito*, ou na imediatez da língua.

Por sua condição de escrita pós trauma, ou seja, escrita que não pode ser objetivada pela ação de qualquer identidade que a aborde, entendo que o Testemunho se revela ao invés de se deixar descobrir – como ocorre com o traumatismo que o motiva – e que o faz por um Desejo que extrapola o “eu” do escrevente em direção a outrem. O Desejo de que tratamos aqui é o Desejo do Infinito, como nos ensina Lévinas, Desejo que não se interessa pela posse do desejado, pois ela não poderia apaziguá-lo, portanto, Desejo desinteressado<sup>11</sup> e próprio de um Eu que já não oferece resistência a outrem. Muito ao contrário, diante de outrem o Eu que deseja se oferece generosamente.

Notemos que aqui se estabelece uma relação em que ambos – eu e outrem – falam porque se oferecem mutuamente sem interesse pelo exercício da dominação. O texto escrito pelo sobrevivente revela um Desejo e ao mesmo tempo generosidade, bondade, pois trata-se de um mundo, ou melhor ainda, de um discurso que ultrapassa qualquer intuito de compreensão e subordinação a mim, não me sendo possível nada além de ouvi-lo como expressão de quem quer comigo uma relação e deseja minha oitiva, pois é de sua *Responsabilidade* transmitir o que se revelou traumáticamente na face do *outro homem* vitimado pela morte. Este discurso que me procura e se oferece a mim revela-se sempre muito maior do que a própria ideia que dele havia em mim, ainda que o ouça incessantemente. O Testemunho como realização narrativa apela à ficção

---

<sup>11</sup> Cf. LÉVINAS, 2008, pp. 38-40

para exprimir ainda que precariamente o que está “acima das coisas [...] suscetíveis de serem ditas (LÉVINAS, 2008, p. 38)”, é também uma *expressão*, uma verdade que está para além do conhecimento neutro, impessoal, e na qual forma e conteúdo já não se distinguem sendo exatamente a escrita do testemunho o seu próprio sentido, sentido ético de uma escrita “independente da minha iniciativa e do meu poder” (*ibidem*). Assim é que entre nós e o testemunho, apesar de este se apresentar e se dirigir a nós, nunca há contato, mais que isso, o que acontece é um *frente a frente* em que o Eu dilacerado pelo trauma já não exerce sobre outrem nenhuma posse e apenas se oferece como discurso cujo conteúdo é o próprio gesto de escrita que se dirige a todos nós.

Assim dizendo, pode ser que nos pareça o Testemunho a deliberada decisão de um sujeito sobre como construir um panorama do mundo em que lhe fujam sempre as certezas e seja a ambiguidade seu *modus operandi*. Segundo esse entendimento, a deliberada utilização da ambiguidade seria mais uma operação da consciência para dar ao Outro seu próprio contorno. O que estou dizendo é que a escrita que encontramos nos textos de sobreviventes não é um estilo que melhor se ajusta à precariedade de sentido em torno do horror nazista. Não se trata de um novo modo de dizer o mundo em tempos de relativismo abrangente ou de tomar a linguagem como expressão da consciência acerca do Outro, ao contrário, trata-se de torna-la a condição dessa consciência ética, a linguagem levada a assumir sua incondição, ou seja, feita refém da *Responsabilidade* que lhe cabe quando se manifestam vivências que a obrigam a uma auto violação.

A narrativa de quem viveu os acontecimentos da *shoah* é a “falência de modelos grandiosos de racionalidade [...] desabono de uma razão delirante [...] possibilidade permanente do conflito” (SOUZA, 2016, p. 292) entre o violento ideal de verdade total e absoluta de domínio da ontologia e a abertura do testemunho para a “heterogeneidade radical [onde] não existe plano privilegiado em que os *eus* possam apanhar-se no seu princípio” (LÉVINAS, 2008, p. 290), ou seja, em que os discursos possam eternizar a si mesmos fazendo convergir para si toda verdade. Os homens que escreveram seu testemunho sempre e de todos os modos estão falando de um encontro que os dissipou de si mesmos, encontro com uma presença nua e surpreendentemente inassimilável. Essa é a grande circunstância testemunhada, a possibilidade do exterior, do Fora e do encontro entre esse Outro irreduzível e o Mesmo, na pessoa do Eu, até então proprietário do mundo pelo artifício da linguagem. É próprio do testemunho, ainda que se apresente nas formas literárias, a demanda por uma ética que tenha por princípio a alteridade e a não-violência por condição. Essa

ética da alteridade tão cara ao pensamento de Emmanuel Lévinas se desdobra numa vontade de justiça, pois ultrapassa os limites estreitos e precários do Eu-Tu, sendo “tu” apenas uma derivação do Eu soberano, e se amplia em direção à diversidade de um “nós” onde se admitem todos os que aguardam a boa-nova da paz entre os homens pela tolerância. Contudo, essa atitude que extrapola o gozo do eros familiar, empático, e acolhe o indigente – aquele que do alto de sua fragilidade me constrange e me ordena – essa Outra racionalidade *para-além* da ontologia e que encontra lugar privilegiado na escrita do Testemunho, inaugura um possibilidade de recomeço, refundação do mundo sobre as bases da não-violência.

Vale dizer que o testemunho anuncia a urgência de uma racionalidade ética capaz de fazer frente a uma “visão unitária de mundo, baseada, por exemplo, em esquemas exclusivamente científicos [...] absolutamente incapaz de fazer justiça ao mundo real” (SOUZA, 2004b, p. 126) onde sobrevivem, esquecidos ou perseguidos, os seres humanos vitimados pela marca da pobreza e da etnia minoritária e desempoderada. Isso torna o testemunho, digo o gesto de narrar a experiência do horror, grito de urgência por uma racionalidade ética que eu entendo nos termos apresentados como:

racionalidade que tem sua origem no trauma em que se constitui o encontro com o outro, pode apenas ser concebida como real quando não é previsível em seu sentido propriamente dito a não ser na situação imprevisível e previamente irrepresentável do encontro mesmo. A racionalidade ética nasce, portanto, a cada momento em que um encontro verdadeiro tem lugar, e apenas aí; e é racional na medida em que se dirige não a alguma quimera, mas à *realidade* do encontro. Se quisermos finalmente focalizar a realidade desde uma perspectiva humana – sem cair na violência do antropocentrismo e do logocentrismo em todas as suas modalidades cambiantes –, então é a ética a racionalidade original, que suporta e possibilita o pensar ao se pôr – ao se protagonizar – como sentido do pensar (SOUZA, 2002b, p. 303)

O Testemunho requer que o Eu exponha sua *passividade* por uma palavra que não seja uma tautologia, uma repetição dele mesmo, mas aponte para uma exterioridade causando uma ruptura na relação signo/significante/referente já que a linguagem conhecida e o mundo que ela comporta sincronizam um ao outro num sistema de significados continuamente atualizados, nunca admitindo qualquer contaminação pela alteridade.

Não é a propriedade com que o sobrevivente narra, mas o contrário – sua impropriedade para ordenar verbalmente o que é maior que si – é que faz de sua narrativa um exercício político de *substituição* que na sua insuficiência revela rastros de sofrimento inexprimível, sofrimento que a conciliação do pensamento não assimila num conceito ou definição mas que ainda assim, e por isso mesmo, segue sendo sofrido no ponto em que o pensamento ou o saber não podem exercer

mediação, a saber, na carnalidade de quem entrega sua carne para que ninguém se sinta desobrigado de fazer o mesmo pois não é possível esquecer o *infinito* [*in-finitum*] quando o finito onde habita a alteridade absoluta é o homem pelo qual o “eu” tem *Responsabilidade*. Não estando este *outro homem* ao meu lado, a simples memória de suas dores me leva àquela anterioridade anárquica anterior ao verbo – ser – e ao nome – eu –, onde me exponho ao outro e lhe respondo aos apelos antes de mesmo de pensar quem sou.

Portanto há um descompasso ou diacronia entre o *Rosto* que convoca ao Testemunho e a limitada possibilidade de narrá-lo, diacronia que exige um trabalho de tradução, já que “tradução é ouvir, na língua e na própria língua, a ressonância de um dizer, linguagem em movimento que abre para uma temporalidade do tempo” (OUAKNIN *apud* MENEZES, 2003, p. 133), ou seja, para um acontecimento que não cessa de acontecer, um apelo que não cessa de convocar. Daí que a narrativa seja a manifestação fenomênica e insuficiente para recuperar ou dar a entender o que apareceu antes da criação, ou seja, se considerarmos o texto em sua (des)estrutura de organização sintático-semântica, como criação ou aparição que de fato é, esse *Dito* não pode, em razão de seu atraso, ser portador do que já se revelara antes dele. Nesse sentido, todo acontecimento anterior à reelaboração narrativa excede a criação que se pretendia inaugural, é acontecimento no tempo, ou seja, não cessa de recomeçar sem origem localizável e sem previsibilidade. Esse *Dito*, portanto, tem a marca do fracasso, da falibilidade, que não consegue nada além de apreender rastros do que o supera infinitamente. Esse *Dito* manifesto em texto simula o *Dizer* que lhe é anterioridade, tenta de todas as maneiras assumir sua infinitude a fim de lhe responder à convocação, como faz o Testemunho quando surge depois do evento traumático e já sobrecarregado de *Responsabilidade* que lhe fora conferida desde que a memória assegurou vestígios do encontro com a indigência do *outro homem*. Nas palavras do próprio Lévinas:

a substituição do refém descobre o rasto - escritura impronunciável - daquilo que, sempre já passado - sempre “ele” -, não entra em qualquer presente, e ao qual já não convêm os nomes que designam os seres, nem os verbos nos quais ressoa: a sua *essência*-, mas que, enquanto Pro-nome, estampilha com o seu selo tudo o que pode ter um nome (2011, p. 196)

Nesse sentido que toma o argumento do filósofo, o *Dito* é um “Pro-nome” em favor de um nome sempre Outro – “ele” – e que jamais “entra em qualquer presente” de modo a se deixar representar. Ainda assim, cabe ao texto do Testemunho a *Responsabilidade* de transmiti-lo com a

máximo empenho tendo em vista que se trata de *substituição*, de tomar o lugar do Outro sabendo-se responsável por ele como um refém que normalmente é também um emissário, aquele que empenha sua própria vida em anunciar as exigências de alguém que não permite ver seu *Rosto*.

O *Dito*, portanto, é acolhimento e responsabilidade pelo *Dizer* que afinal de contas resiste a toda a sincronização entre língua e mundo; entre signo e referente, revelando-se pelo que fica dito mas na forma de uma ausência, como uma fenda ou furo na capacidade de transmissão do Testemunho. Semprún, por exemplo, achou-se a tal ponto marcado pelo contato com o *Dizer* exigente que em sua narrativa autoficcional não deixa de compor a si mesmo imaginando os olhos de seus companheiros acompanhando sua própria escrita, ou mesmo segundo o que lhe parece moralmente valioso aos olhos do leitor, essa foi a forma encontrada pelo escritor para despossuir a palavra, depor-se do cargo de “dono da voz” para se fazer ouvinte dos outros homens que povoam sua memória.

Contudo, “há um infinito na exigência ética por ela ser insaciável. [...] Ninguém pode dizer em momento algum: cumpro todo o meu dever. Exceto o hipócrita” (LÉVINAS, 1982, p. 97) e isso implica no fato de a narrativa seja sempre insuficiente para revelar o *Dizer* ou o encontro com o *Rosto* que provoca o despertar ético. O *Dizer* é o relacionamento com o radicalmente Outro, a admissão do que me questiona, provoca, contesta ou constrange a ponto de questionar a correção ou a verdade acerca de ser “eu”, por isso o ato de narrar é testemunho pois nele o sobrevivente – Semprún, particularmente – abandona-se à tarefa tomar a si segundo o que lhe solicita outrem.

Faço aqui uma breve menção ao pensamento judaico ao qual a filosofia de Lévinas discretamente oferece resposta, não se trata de nenhuma investida pelo judaísmo, mas apenas de uma referência para que a relação de *Responsabilidade* entre o texto do Testemunho e o *Rosto* indefinido de onde provém o anúncio de um mandamento contra a violência. Para construir sua ética Lévinas está tomando o paradigma mosaico do servo que não pode ver o Senhor embora lhe conheça a Palavra, o Nome, e tenha sido encarregado de transmitir o que em essência ele mesmo não conhece, pois que não lhe é dado ao conhecimento, mas se lhe revela.<sup>12</sup> Nesse caso, o servo conhece rastros de Yawhé, seu rosto não pode ser visto e apenas suas costas servem como indícios da verdade. Quanto à Palavra, uma vez revelada ao homem imputa-lhe a responsabilidade de criar meios para ensiná-la segundo suas limitadas formas de compreensão. Desse encontro com o infinito e incompreensível, tudo que resta, todo rastro, é o que de fato corresponde à matéria que se precisa testemunhar. Porém, como narrar? Como contar essa história sem submeter o Outro à verdade do

---

<sup>12</sup> cf. Êxodo 33: 11-20

“eu”? É com tal cuidado que Semprun, por exemplo, constrói sua narrativa autoficcional como um *Dito* – estrutura de signos que significam entre si numa harmonia sincrônica – que procura apontar para o *Dizer* que o motiva, para o relacionamento com os homens cujas vozes e modos de ser ficaram inscritos no “eu”, embora não se possa nunca definir quem eles foram e o que viveram naqueles dias de dor. Eis porque Semprún narra suas memórias ficcionalmente: ouvir quantos possa recordar é sua forma de sobreviver sem incorrer na violência de nomear o que não se subordina às palavras.

Para sustentar esta leitura admitimos um interlocutor para o sobrevivente, alguém que “não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (LÉVINAS, 2008, p. 188) ou assimilado pelo sobrevivente, um *outro homem* a quem a insegurança e o assassinato silenciaram. A palavra de outrem “surge inevitavelmente atrás do *dito*” (*idem*, p. 189), ou, melhor ainda, paralela ao discurso do sobrevivente. Essa palavra “diz-se quando mais não seja pelo silêncio guardado e cujo peso reconhece a evasão de outrem” (*ibidem*) que não se deixa calar apesar de não se fazer compreensível. Semprún não hesita em mostrar quanto as palavras de suas personagens memoradas e ficcionais se contrapõem e alteram o que ele mesmo dizia de si, por vezes o silêncio alcança o mesmo efeito sobre o autor. Não são poucas as vezes em que personagens como o rapaz de Semur, mencionado em *A Grande Viagem*, interferem claramente nas convicções do autor/narrador. Essa característica da poética de Semprún mostra que a “relação ética que está na base do discurso não é, de fato, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro” (*ibidem*).

Antes de seguir com a explanação acerca da narrativa do sobrevivente entendida como um *dito*, vale dizer que em nenhuma hipótese esta tese descarta a narrativa como exercício de elaboração do trauma, tampouco o fato de que essa narrativa carrega em si a expressão do próprio “eu” que narra, tendo em vista que em última instância é o sobrevivente quem mobiliza afetos e conhecimentos para poder tatear o evento traumático. Porém, apesar de todo o empenho da crítica do testemunho para enxergar clinicamente a narrativa como sintomática do trauma, é preciso olhar para esta narrativa como *deposição*. Para mencionar rapidamente essa ideia, recorro às palavras *déposer* [v.tr.: fazer uma destituição “destituir o rei”] e *déposer* [v. intr.: fazer um depoimento *témoigner*: depor contra ou a favor]. A homonímia não permite tomarmos uma pela outra, mas para este trabalho de reflexão é indispensável admitir o depoimento – termo que nomeia o testemunho nos rituais jurídicos e tema contemplado por teóricos como Seligmann-Silva, Shoshana Felman e Giorgio Agamben — como deposição ou, mais especificamente, auto deposição do

sobrevivente que narra a *shoah*. Mas, se há um “eu” que narra – após ter acolhido essa tarefa que se fez condição de resistência ética – isso nos permite considerar que a *shoah* foi um “evento sem testemunha” porque, conforme Dori Laub, todas as testemunhas verdadeiras foram mortas, sendo impossível a qualquer sobrevivente testemunhar por elas. Mas também é verdade que Primo Levi nos adverte: “tentamos narrar [...] não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso ‘em nome de terceiros’, a narração de coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente” (LEVI, 2004, p. 73). Isso nos deixa concluir que o depoimento do sobrevivente provoca sua própria deposição ou cassação de suas credenciais para dizer o que realmente aconteceu, a menos que em seu depoimento ele possa citar palavras de um outro homem.

Comparadas as duas falas, a de Laub e a de Levi, é possível admitir que a narrativa do sobrevivente é sempre portadora de uma palavra Outra, de uma alteridade cuja revelação habita o texto que está dito, e o habita de modo submerso, mas não submisso pois “procede da diferença absoluta”, radical, entre o que está dito e o que se vai dizendo insistentemente no dito e ao mesmo tempo fora dele. Em Jorge Semprún se pode verificar isso quando nos prestamos a ouvir as falas de suas personagens e a perceber quanto é segundo elas que o personagem narrador orienta o balanço de sua identidade. Para percebermos esta alteridade radical basta atentarmos para as aspas simples usadas por Primo Levi e que confessam a impossibilidade de o sobrevivente falar ‘em nome de terceiros’. Nunca é demais lembrar que aqui tratamos os textos como pública confissão de acolhida do Outro em razão de um despertar ético do sobrevivente ocorrido fora do *lager* mediante condições mínimas de elaboração. A narrativa é o *dito* que expõe o testemunho como admissão de uma interlocução entre o “eu” e um outro homem – outrem – cuja alteridade não se deixa anular ou compreender. Isso de certa forma nos ajuda a entender o procedimento de Semprún – o de dar-se em ouvidos a todos que lhe falam à memória – como um depoimento de quem renuncia ou deseja renunciar ao poder de dizer a si mesmo e de dizer a *Shoah*. Essas são tarefas que cabem aos outros.

Voltemos agora ao testemunho como deposição. Se notarmos a fala de Dori Laub mencionada acima, podemos ponderar que o depoimento do sobrevivente aponta sempre para sua obrigatória deposição como testemunha, já que não viveu o último acontecimento, tema já discutido pacientemente por Agambem em seu *O que resta de Auschwitz*” (2008). Apesar disso, é necessário creditar ao sobrevivente ao menos alguma expectativa de que consiga tornar audíveis as vozes e os silêncios que atravessam a narrativa de sua própria vivência. Os depoimentos dizem

sobretudo que o narrador pede deposição a cada palavra, espera que atentem para o que não é *Dito*, para o *Dizer* que é a própria ética como disponibilidade de sua vida exposta ao fracasso da transmissão integral, exposição assumida por amor e *Responsabilidade* para com o silêncio que somente pela sua palavra poderia se fazer ouvir.

No máximo o sobrevivente se expõe à absurdidade dessa alteridade que não se submete a nenhum *Dito*, mesmo quando se expressa através dele. A narração é exposição do Eu ao Outro, para que diante da narrativa possamos aprender o paradigma ético da *deposição* no depoimento do Eu. Diante da urgência do *outro homem* cuja palavra está ameaçada, o sobrevivente assume gesto ético de narrar, mas sobretudo de tentar fazê-lo dando-nos aos ouvidos o que é infinitamente doloroso e incompreensível. Nesse sentido, todo Testemunho da *Shoah* é depoimento e também *deposição* de si diante da *Responsabilidade* irrecusável de assumir a tarefa de narrar. Num excerto, Agamben nos diz algo a esse respeito:

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

Portanto, na esteira do comentário do filósofo italiano, mas pensando em Lévinas, poderíamos pensar também num Eu que declina da capacidade de ser centro de sua própria narrativa mediante a urgência do chamado que não pode ser atendido por ninguém além dele mesmo. Na fala de Agamben evidentemente se ouve a vida traumatizada do sobrevivente cujo verdadeiro testemunho é sua impossibilidade, mas sobretudo importa o que não se pode ouvir. O Eu fraturado expõe sua ferida ao máximo, encontra sentido não em si mas no ruído que lhe atravessa a própria narrativa, foi feito vulnerável a esse ruído porque essa vulnerabilidade é agora o modo como o sobrevivente passa a ser *outramente*, ou seja, como responsável pelo que ouve, como *ser-para-o-outro*. O ouvir desse apelo é o trauma no trauma, ou a deposição de si realizada por esse *outro homem* cuja dor extrema impede radicalmente que a luminosidade da memória reúna o sobrevivente outra vez e o devolva a sua casa. Mais além das suas dores traumáticas, o Eu foi habitado pela dor que nenhuma palavra suportou definir. Habitado por essa alteridade infinita, o Eu está exposto [*ex-posto*], deposto [*de-posto*] no seu próprio depoimento ou testemunho, como quem foi mandado embora de sua terra para cumprir uma responsabilidade que lhe fora impossível não assumir. O depoimento, portanto, é a própria aceitação dessa deposição, desse “fora da

posição” que leva o “eu” para uma vida cujo sentido está em ocupar-se do outro homem. Essa deposição revela a sociabilidade outra de que temos falado ao longo deste capítulo, relacionamento ético sustentado pelo abandono de si como uma entrega cujo sentido e direção é exterior ao próprio “eu”. O depoimento, como narrativa, realiza a deposição que o testemunho – como acolhida da demanda do outro homem – já anunciava. Temos na forma desse depoimento o relacionamento ético por excelência que Lévinas trata como

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

Esse comentário de Lévinas como anteparo à narrativa do sobrevivente pode nos ajudar a entender que ter sobrevivido é condição do despertamento para o *um-para-o-outro*. Mesmo narrando sua biografia, o que implica sempre uma ficcionalidade, nada do que diz de si serve a si ou para o propósito de voltar à integralidade da sua existência agora traumatizada. A narrativa não refaz a inteireza anterior ao trauma, mas como depoimento da deposição revela um sentido novo para a sobrevivência. Sentido exterior ao “eu” e onde este agora está empenhado, no qual empenha um desejo de reparação capaz de renuncia à própria possibilidade livre de ser indiferente, pois “o acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da [...] injustiça – vergonha que a liberdade sente por si própria” (LÉVINAS, 2008, p. 76), “aquela que o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persista [...] no mundo das coisas que existem [por dizerem respeito a si mesmo], e que sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não lhe tenha servido de defesa” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 93).

A vergonha é ainda simular uma existência gratuita e isenta de responsabilidade pelos outros homens, mesmo quando são sabidos milhões de mortos silenciados para sempre antes mesmo da morte. Portanto, considerando as narrativas de sobreviventes – sobretudo aquelas que lançam mão do recurso à literatura, como são os textos de Semprun – a construção de si através da linguagem é um ato que intenta tardiamente o gesto ético de doar-se para o outro. A subjetivação através das memórias do *lager* não exclui uma coabitação do outro no lugar seguro do discurso que acolhe a sua (do outro) palavra, no lugar onde se dá uma partilha radical da sobrevivência à medida em que, para o sobrevivente, dizer-se é falar do que não conhece, é emprestar o discurso ao que lhe escapa à razão ao mesmo tempo em que lhe excede os sentidos.

Se o eu já não podia equacionar o trauma fundante de separar-se de suas próprias experiências sempre que se atrevia a representar-se em palavras, como se as sensações coubessem em nomes, como não se envergonhar da linguagem ontológica que se supõe luz sobre as ocorrências do mundo? Não há dúvida de que o sobrevivente que narra é também um leitor das memórias e que nelas encontra sua habitação, mas também a urgência do *rosto* de quem nada narrou. Para Lévinas, quando ocorre tal encontro no lugar até então reservado ao “eu” ocorre também a linguagem, linguagem ética que ao invés de nomear o que se lhe apresenta como *Rosto* se faz disponente, dispõe de seus próprios meios para que a palavra do outro faça sentido e não seja novamente assassinada,

para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representa-las para mim [...] é preciso que eu saiba dar o que possuo. Só assim poderia situar-me absolutamente acima do meu comprometimento [com minha própria subjetividade] no não-eu. Mas para isso é preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem [*sic*], que me põe em questão. Outrem – absolutamente outro – paralisa a posse [da memória]<sup>13</sup> que contesta pela sua epifania no rosto [...] o infinito intransponível da negação do assassinio anuncia-se [...] concretamente na impossibilidade ética de cometer esse assassinio. Acolho outro que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa (LÉVINAS, 2008, pp. 164-165)

Ao narrar a memória o sobrevivente admite sua própria deposição, sua saída de uma posição soberana dentro do texto dos acontecimentos que lhe dizem respeito. Ainda que elaborar o passado seja uma construção de si – subjetivação – esta não se dá agora senão como obediência a uma palavra infinitamente superior e inconteste, vinda de fora, irredutível em razão do lugar de onde provém, da górgona. Estamos tratando do que impele o sobrevivente a narrar suas memórias e da forma que lhe é precário fazê-lo, isso equivale ao desejo pela palavra de outrem que, por ter experimentado o limite da realidade, o real extremo, é quem de fato carrega consigo a sabedoria maior que o saber teórico. Essa sabedoria não convertida em saber faz com que a palavra do sábio seja *ensinamento* constante, audiência e verdade que nunca se poderá questionar. Portanto, Lévinas nos aponta um tipo de subjetivação que não incorre numa vergonha ainda maior que a de ter sobrevivido, trata-se de elaborar a si mesmo servindo ao propósito de revelar continuamente o *ensinamento*

que significa todo o infinito da exterioridade [...] Por esse comércio com o infinito da exterioridade ou da altura, a ingenuidade do impulso direto, a ingenuidade do

---

<sup>13</sup> Acréscimo nosso ao texto de Lévinas

ser que se exercita como uma força [...] tem vergonha da sua ingenuidade (*idem*, p. 165)

que supunha elaborar-se sem deposição, sem acolhida do Outro e apenas pelo recurso à linguagem dos ditos ontológicos. Destaco a elaboração de si como cumprimento de um mandamento ético que é justamente garantir vida à palavra do outro homem, de quantos não puderam e não podem narrar. Pela voz ou pela escrita em torno da necessidade de exteriorizar-se o “eu” jamais se refaz pois

a subjetivação, o ato de se produzir a consciência na instância do discurso, frequentemente é um trauma de que os seres humanos costumam a libertar-se; por isso o frágil texto da consciência se desfia e cancela sem parar, mostrando à luz plena a separação sobre a qual foi construído, a constitutiva dessubjetivação de toda subjetivação. (LÉVINAS, 2008, pp. 125-126)

Contudo, o sobrevivente assume a dessubjetivação como saída [*des-*] de seu poder de sujeito [*subjectum*] mesmo quando tal poder poderia se estabelecer no laconismo de quem se reserva o direito de não continuar narrando, como se toda a verdade já estivesse dita nele mesmo e nada precisasse ser revelado para além. Não é o caso dos que narraram obcecadamente, sempre insatisfeitos com o que acabavam de (ir)realizar. “Essa possibilidade de esquecer a transcendência de Outrem [*sic*] – de eliminar impunemente da sua casa toda a hospitalidade (isto é, toda a linguagem) [...] atesta o radicalismo da separação” (*idem*, p. 166-167) entre os que habitam a narrativa – seja o sobrevivente que no mais das vezes escreve, seja a palavra que aí vem, pela memória.

Mas, como a linguagem se converte num fazer *para o outro* mediante a deposição de si? A linguagem assume tal dimensão quando o *fazer* é uma doação de si aos sentidos do Outro, ou seja, quando no encontro com a palavra do *outro homem* faço-me oferta, desvelo e todo ouvidos, não suportando a clausura da minha própria palavra impotente para dizer a mim mesmo, nem a solidão de uma casa muito bem posta mas sem visitas. O sobrevivente precisa de quem lhe traga sentido à narrativa que empreende, portanto sentido é fora, é palavra Outra cuja visita desarranja e dessincroniza não só a decoração mas a própria casa sólida da compreensão que até então o “eu” construiu sobre si.

Assim, todo o gesto ético do *fazer para o outro* é guardar os sentidos que se encontram fora da minha própria palavra para sempre, sentidos que não se submetem jamais ao poder de uma interpretação definitiva. O *fazer para o outro* é portanto um apresentar-se constantemente à audiência do que não se deixa compreender ou tematizar, mas que ainda assim me exige abrigo nos

ditos que escrevo. Isso equivale justamente à constante reescritura da memória do *lager* ou a certa impossibilidade de dissociá-la da vida social e psíquica. Para Lévinas trata-se da “indiscrição servil da linguagem abusiva que divulga ou profana o indizível, mas que se deixa reduzir [num *dito*], sem apagar o indizível na ambiguidade ou no enigma do transcendente, onde o espírito sem fôlego retém um eco que se afasta” (2011, p. 65). Aqui temos a passividade livre – pois a palavra do Outro não suprime o discurso do Eu – do sobrevivente cuja narrativa será sempre um *Dito* do *Dizer* – abertura por onde o infinito se revela como um mandamento que se cumpre pelo fazer passivo de quem sobreviveu para falar.

Toda essa poética do infinito se justifica pelo desejo do Outro, desejo que desaloja o sobrevivente de sua própria casa ou de qualquer possibilidade de retornar a ela. Sem que desapareça de seu texto, pois a memória ainda é uma elaboração do trauma sofrido na própria carnalidade do corpo, o sobrevivente empreende um fazer para o outro como narrativa cujo sentido só se realiza no atender de um chamado vindo de fora da identidade de quem narra, cabendo a este a *Responsabilidade* ética por uma palavra ameaçada de esquecimento. Narrar, neste caso, é ser deposto ou ter sua posição tomada por Outro, responder com a disponibilidade que diz: “eis-me!” em atenção e audiência ao serviço a mim conferido desde que me chamou este que vem de fora e de além de mim para me ensinar o sentido ético pelo qual vale a vida, este que me visita a fim de ser acolhido e de que seu acolhimento seja testemunho, pois o testemunho é

essa forma do mandamento ressoar na boca de aquele mesmo que obedece, de se «revelar» antes de qualquer aparecer, antes de qualquer «apresentação diante do sujeito» - não é uma «maravilha psicológica», mas a modalidade pela qual o Infinito an-árquico escapa ao seu começo. Não é um recurso engenhoso ao homem, enquanto intermediário, para se revelar, e aos seus salmos, para se glorificar - mas a própria forma pela qual o Infinito, na sua glória, escapa ao finito, ou a forma pela qual ele *se* escapa, não entrando pela significação do um-para-o-outro no ser do tema; mas significando e, desse modo, excluindo-se do nada (LÉVINAS, 2011, p. 162)

Assim vemos como Lévinas olha para o sujeito deposto, sendo a deposição de si, como subjetivação ética, a condição do verdadeiro testemunho. Àquele que narra e tendo sobrevivido a um alto preço nada resta “da sua soberba e do seu imperialismo dominador de eu” (LÉVINAS, 2011, p. 126) e assim é o sobrevivente o homem do *desinteresse* [des-inter-esse], homem disposto à exposição de sua própria mazela quando cumpre atender a uma tarefa que lhe obseda a vida e torna-se sentido para sempre exterior e cuja exterioridade ensina que

A ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito [palavra para sempre aos ouvidos, testemunho do Outro em mim, dizer sem origem na consciencia] em relação com o finito [dito da linguagem, *epos* da consciência] que não se desmente nessa mesma relação [pois o infinito não pode prescindir do finito]. A ética é o rompimento da unidade originária [...]. Testemunhado - e não tematizado - no sinal feito a outrem, o Infinito significa a partir da responsabilidade por outrem, do um para o outro, de um sujeito que suporta tudo - sujeito a tudo -, ou seja, sofrendo por todos, mas encarregado de tudo; sem que tivesse decidido sobre este tomar em mãos (LÉVINAS, 2011, p. 163).

Já se pode perceber que as narrativas do *lager* se fundam nessa relação entre o infinito da palavra que ordena a narrativa e o finito da linguagem que comporta essa palavra, em tal relação consiste o testemunho como abertura do dito ao dizer. Nisso podemos ver um profetismo que se manifesta no gesto performático do *fazer para o outro*. O profetismo é o anúncio do testemunho, é o narrar a palavra que me habita e que não se pode abandonar ao silêncio do esquecimento, mas antes disso é a subordinação ao que se revela por seu poder de indigência. Quando diante da memória do outro homem e de sua fragilidade o imperativo da ética me exige obediência antes mesmo que a ordem seja manifesta, antes que de algum modo o *Rosto* intraduzível ordene que o narre – para bem da resistência contra qualquer assassinato – o sobrevivente responde: eis-me!

Eis porque o *Rosto* é um traumatismo, pois escapa sempre à representação realizada pelo sobrevivente nunca se deixando reunir à totalidade dos fatos narrados. Ora, sendo a narrativa do *lager* a expressão da memória traumática, pois organiza fatos deixando escapar sempre um “*surplus* sobre a paralisia inevitável da manifestação” (LÉVINAS, 2012b, p.51) ela “está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz” (*idem*, p. 50) como um dito que esclarece os fatos mas não desvela o mundo interior da própria narrativa deixando o rosto sempre por se mostrar, sempre epifânico, pois “comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo” (*ibidem*).

É certo que os Testemunhos são um *Dito*, ou seja, uma significação que remete a referências e significados socialmente compartilhados, tais como o contexto político que motivou a ascensão do nacional socialismo alemão; os castigos impostos aos prisioneiros judeus, entre outras compreensões básicas do que foi dito acerca da *Shoah*. Mas no *Dito* há uma taxativa afirmação da verdade que determinado narrador – seja historiador, filósofo ou psicanalista, por exemplo – constrói nos termos e limites da linguagem e do discurso que resolve ativar. Nisso o *Dizer* se distingue do *Dito*, por não se apresentar como uma significação entre signos, mas, ao contrário, manter-se entremeado a tal significação como um sentido latente para o qual o *Dito* é apenas um rastro. Aqui começamos a perceber que o Testemunho é um *Dito* no qual a possibilidade

de ultrapassarmos a informação e alcançarmos a comunicação de um sentido que aponta para a subjetividade do sobrevivente como para o excesso que o marcou está no recurso à ficção, pois pela literatura se pode abusar dos signos, tensioná-los até que se possa perceber um sentido além da letra.

Mas, se a alteridade radical expressa o Humano, ainda é preciso mencionar mais detidamente este outro homem que em sua tangibilidade revela o Outro que a racionalidade ontológica dos saberes não pode capturar. Em *Le Grand Voyage* (1963) Semprun se refere a este outrem quando narra o episódio em que os sobreviventes de Buchenwald viram oficiais americanos entrarem no campo acompanhados por mulheres da Missão França, no primeiro dia após a libertação:

Mal falo, digo a elas simplesmente: ‘vejam, olhem.’ É preciso que elas vejam, que tentem imaginar. Não dizem mais nada, talvez imaginem [...] Faço-as sair do crematório, para o pátio interior rodeado por uma cerca alta. Lá, não digo nada, deixo-as ver [...] Uma pilha de esqueletos amarelecidos, torcidos, de rostos aterrorizados (1973, pp. 56-57).

Esse homem assassinado cuja vida, e sobretudo a morte, não pode ser reduzida a qualquer esforço imaginativo, ficcional ou jurídico é propriamente o *outro homem* de que nos fala Lévinas e cuja fragilidade da vida continua revelada na face dos homens presentes. Trata-se daqueles que a matriz judaica da filosofia levinasiana aproxima do órfão, da viúva e do estrangeiro, o homem vítima do desamparo, da guerra, dos poderes livremente praticados contra toda alteridade e em favor da afirmação e preservação de valores ditos universais como a pátria, o Estado e a religião. É este homem vítima do assassinato que os saberes constituídos por seus próprios objetos e métodos não podem narrar e que se revela como *Rosto*, ou seja, como “o modo como o Outro se apresenta ultrapassando a ideia do Outro em mim” (LÉVINAS, 2008, pp. 37-38) posto que o “eu” nunca poderá ter a posse ou a compreensão do que se mostra inqualificável. Diante desse *Rosto* nada se pode saber quanto ao que ele anuncia, nem a fome ou o frio; nem as dores ou a aflição, o que torna o sobrevivente – e todos nós – intimados a uma não-indiferença diante da provocação [provocação] ou da vocação primeira e anterior à inteligibilidade ontológica.

Se notarmos quantas ações movem a ética do testemunho, concordaremos que tais narrativas que alguns se dispuseram a nos deixar implicam num narrar *para o outro* que tem sua origem já no gesto testemunhal de depor-se, sair do círculo de suas dores para nele acolher dores outras, maiores, num auto exílio que jamais tornará para casa. Seja qual for o verbo – *atender*, *abrigar*, *cuidar* – para a filosofia de Lévinas, o que os sobreviventes nos ensinam é antes de tudo

a *passividade* da renúncia dos próprios poderes de indiferença, para imediatamente *fazer algo para o outro*. Contudo,

a transição do sentir para o agir se dá de forma imediata, sem passar pela consciência, nem, por conseguinte, pelo núcleo decisório do sujeito, mas a ação resulta diretamente da estrita obediência à ordem emitida pelo outro [...] Enquanto o fazer representa a impossibilidade de me subtrair ao outro, obrigando-me a agir por ele, antes mesmo de identificar a ordem pela escuta, esta última simboliza um segundo plano, o da consciência que chega sempre atrasada em relação à ação. (LÉVINAS, 2011, pp. 16-17)

Assim, podemos dizer que o depoimento do sobrevivente é também *deposição* de um Eu cuja ação de narrar não o habilita a ser tomado como centro identitário de uma verdade que vem à tona, mas nos permite enxergá-lo como *subjetividade* que se expõe ao incompreensível da dor do outro, sendo capaz de senti-la apesar disso e de *responder* pelo que sente até o nível máximo da *substituição*,

mas substituição como subjetividade mesma do sujeito, interrupção da identidade irreversível da essência, no encarregar-se que me incumbe sem escapatória possível [...] A identidade do sujeito refere-se aqui, com efeito, à impossibilidade de se furtar à responsabilidade, ao encarregar-se do outro (*idem*, p. 35).

Portanto, toda a subjetividade do sobrevivente consiste nisso, em fazer-se signo cuja significação é dar-se *para-o-outro* como encarnação – como carne vulnerável ao outro homem, sensibilidade capaz de sentir sem apelo a consciência – que passivamente responde às súplicas do outro a ponto de substituí-lo. Não se trata de representar o outro nem de negar simplesmente a própria identidade de sobrevivente apesar da morte de muitos, mas de desinteressar-se dessa identidade e passar a ser *outramente*. Ora, “subjetividade como significação remonta à vulnerabilidade do eu, à incomunicabilidade, à sensibilidade não-conceitualizável” (*ibidem*) e que sustenta a sociabilidade ética.

Trata-se de *desinteresse* – ou renúncia a toda essência interior nos moldes de uma liberdade auto-suficiente – que culmina numa subjetividade centrada fora do *-esse* e capaz de dar-se como encarnação – oferta expiatória – até o máximo da substituição. Assim, subjetividade – ser Eu – é significação porque implica doação de si – encarnação – até o máximo da responsabilidade que é a substituição. Trata-se, na verdade, não de uma negação do ser, mas de um radical *outramente que ser* manifesto na narrativa por uma Na narrativa dos sobreviventes a sensibilidade ética se mostra, quando a identidade do sobrevivente “faz-se não por confirmação de si, mas

enquanto significação do um para o outro, por deposição de si, deposição que é a encarnação [sic] do sujeito ou a própria possibilidade de dar, de dar significância” (LÉVINAS, 2011, p. 97) à vida pela ultrapassagem de si que é o próprio *para além da essência*.

Assim é porque ao narrar o sobrevivente realiza um modelo ético no qual o outro homem, o não-Eu, é quem confere sentido à sobrevivência incarnada. Subjetividade não é apenas subjetivação, como nos assevera Benveniste, mas “como encarnação é um abandono sem regresso [...] corpo que sofre para o outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer” (LÉVINAS, 2011, p. 97). Essa subjetividade como sensibilidade e vulnerabilidade desafia a ontologia do ser livre e justificadamente indiferente, é um despertar para o fato de que o sentido para a vida escapa à inteligibilidade da consciência centrada em si mesma e integrada à racionalidade ontológica

como se a incompreensão, a guerra e a conquista não decorressem [...] das múltiplas expressões do ser – das ações de juntar num todo (*assemblage*) ou dos arranjos numerosos com que ele se orna [...] como se a coexistência pacífica não supusesse que no ser se delineia uma orientação que lhe confere um sentido único (LÉVINAS, 2012b, p. 40).

Eis porque a narrativa do sobrevivente acerca do que ele viveu no *lager* é um esforço intelectual de sentido ético voltado para o cuidado com o que “significa *por si* – com outrem” (*ibidem*). Nessa sociabilidade outra inaugurada pela deposição do Eu o sentido do mundo é orientado pelo outro homem, de quem não se percebe senão o *rosto* que se revela sem se deixar compreender.

## Capítulo II

### 2. Entre nós: Lévinas e a crítica do Testemunho

Neste capítulo construiremos um diálogo entre Emmanuel Lévinas e figuras incontornáveis da crítica do testemunho. Não se trata de investigar amplamente as matrizes teóricas que nos levariam direto à psicanálise, à história social e à fenomenologia, mas de uma aproximação que visa perceber quanto o pensamento levinasiano pode nos valer para as reflexões acerca do ato de narrar as memórias da *shoah*. No curso desse diálogo muitas vezes nos apoiaremos nos textos de autoficção de Semprún e nos seus depoimentos acerca da importância do recurso à literatura para a construção de uma narrativa do *lager*.

#### 2.1. Aproximações entre Lévinas e a crítica do Testemunho

Desde o capítulo anterior, a ideia de *Responsabilidade* está vinculada a um dever da subjetividade ética relativo ao homem, ao *outro homem* que ao encontrar o “eu” desestabiliza suas certezas acerca do seu domínio do mundo pela linguagem. A partir do choque provocado pela alteridade só cabe ao “homem das certezas” assumir passivamente a tarefa de ouvir o Outro desde um tempo imemorial a fim de tomar suas falhas e suas dores não admitindo pactuar com nenhum assassinato. É importante notar que o assassinato não se realiza na morte do Outro que ameaça a identidade, mas desde o primeiro gesto de negação da diferença até a consumação de sua anulação pela assimilação e silenciamento, nas palavras de Ricardo Timm: “só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder” (SOUZA, 2000, p. 33) como se

dissesse: “preservarás minha integridade diferente da tua, apesar de toda a provocação que a minha mera existência possa significar para a tua totalidade” (*idem*, p. 34). Portanto, é na relação entre o “eu” e o Outro que se funda a anterioridade sem origem, ou seja, o infinito como resistência a qualquer totalidade de pensamento, nenhuma palavra pode ser ética se procura fundar-se na unanimidade em torno de si, ou numa verdade intrínseca a si. Em se tratando da alteridade radical defendida por Lévinas, vale dizer que o *outro homem* em sua indigência não impõe sua palavra, apenas provoca no “eu” o despertar ético fazendo-se desde então desejável.

A mesma perspectiva de resistência ao domínio das certezas também é vislumbrada pela crítica do testemunho encaminhada por Seligmann-Silva quando de sua observação acerca da fronteira do Testemunho entre o presente simbólico da representação e o passado das vivências pessoais do sobrevivente. O Testemunho está posto a meio caminho entre o fato histórico e o simbólico, como a procurar uma forma de não cair nas generalidades ou banalidades de um tema dado ao pensamento, nem na gratuidade imaginativa. A esse respeito o crítico nos diz que:

Se o “real” pode ser pensado como um “desencontro” (algo que nos escapa como o sobrevivente o demonstra a partir de sua situação radical), não deixa de ser verdade que a linguagem e, sobretudo, a linguagem da poesia e da literatura, busca esse encontro impossível. Vendo o testemunho como o vértice entre a história e a memória, entre os fatos e as narrativas, entre, em suma, o simbólico e o indivíduo, essa necessidade de um pensamento aberto para a linguagem da poesia no contexto testemunhal fica mais clara (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 82).

Vemos que é da natureza do testemunho a resistência a qualquer forma de fixidez que tente localizá-lo num ponto específico do conhecimento totalizante das certezas, o que de certa forma nos permite dizer que mais do que os fatos testemunhados o que de fato causa disjunção nas certezas a respeito da “verdade” do Testemunho é o fato de ele ser enunciado por um “eu” cuja linguagem admite o simbólico sem ignorar o esforço representativo. Dessa forma, há que se admitir o depoimento desse “eu” traumatizado a despeito do desencontro entre memória, linguagem e fato histórico, pois o desencontro entre o fato e a linguagem abre um espaço de alteridade na parede da Totalização, eis porque não se pode negar a importância política da palavra que testemunha uma verdade outra em relação ao que se pactuou como certeza.

Portanto, o Testemunho cumpre a tarefa ética de não deixar sem expressão o que de algum modo se sabe representado na impotência da linguagem quando no que fica *Dito* se percebe a ultrapassagem de um *Dizer*. Seligmann-Silva aponta para o testemunho como um lugar fronteiro, posto entre o histórico e o fictício, o que nos permite pensar que também para o crítico

a ideia levinasiana de Totalização encontra no testemunho uma forma resistente de abertura do conhecimento. Ao mesmo tempo, nos chama atenção para uma ética da escritura que não pode prescindir do histórico em nome do arranjo ficcional:

O conceito de testemunho concentra em si uma série de questões que sempre polarizaram a reflexão sobre a literatura: antes de qualquer coisa, ele põe em questão as fronteiras entre o literário, o fictício e o descritivo. E mais: o testemunho aporta uma ética da escritura. Partindo-se do pressuposto, hoje em dia banal, que não existe “grau zero da escritura”, ou seja, a literatura está ali onde o sujeito se manifesta na narrativa, não podemos deixar de reconhecer que, por outro lado, o histórico que está na base do testemunho exige uma visão “referencial”, que não reduza o “real” à sua “ficção” literária. Ou seja, o testemunho impõe uma crítica da postura que reduz o mundo ao verbo, assim como solicita uma reflexão sobre os limites e modos de representação (*idem*, p. 85)

Vale notar que se o testemunho impõe uma crítica à redução do mundo à palavra, esta necessidade da referencialidade pode ser já encontrada em Lévinas quando de sua crítica ao fato de a linguagem se constituir como sistema fechado no qual as palavras fazem sentido mutuamente e de certa forma constroem um *Dito* bem articulado, porém incapaz de se abrir à significância dos relacionamentos humanos centrados na alteridade. Parece muito improvável que uma linguagem acrisolada ao máximo de suas impurezas, elevada ao nível dos conceitos que ela mesma quer dar a conhecer de forma transparente, possa representar a dubiedade, a hesitação reticente que se agarra às palavras quando é necessário narrar um evento que só é possível referir como um *Rosto* que só se revela no “sofrimento inalcançável de uma alteridade radical, uma coisa informe, e por assim dizer, visceralmente insuportável” (DIDI-HUBERMAN *apud* MARQUES & VIEIRA, 2018, p. 110).

Lévinas também demonstra preocupação com certa separação entre a linguagem e o histórico e ressalta a necessidade de que a anterioridade do relacionamento *face a face*, nesse caso o encontro entre o sobrevivente e a barbárie, seja percebida como um *Dizer* que permeia o *Dito* como um Outro que obceca o Testemunho, um “sempre por dizer”, como uma palavra suspensa entre palavras possíveis. Contudo, não se pode prescindir da linguagem. Espera-se apenas que tal linguagem se empenhe em romper seus próprios limites a fim de que o fato histórico se mostre mais urgente e mais grave pelos próprios arranjos ficcionais. Para Lévinas,

A correlação do Dizer e do Dito, isto é, a subordinação do Dizer ao Dito, ao sistema linguístico e à ontologia, é a contrapartida exigida pela manifestação [do referencial ou histórico]. Na linguagem enquanto Dito, tudo se traduz diante de nós – mesmo que à custa de uma traição. Uma linguagem servil e, assim, indispensável. Uma linguagem que serve neste momento para [...] destacar.o *de outro modo que*

*ser* ou o *outro do ser* - para fora dos temas onde eles se mostram [para fora da Totalização] (LÉVINAS, 2011, p. 28)

O que Lévinas chama de “traição” é a necessidade da representação ou “manifestação” verbal dos fatos históricos através da linguagem, mesmo quando nessa operação se corre o risco de que o real traumático seja escamoteado, o que implica sempre um silenciamento do vivido quanto mais acreditamos na neutralidade dos saberes teóricos e de seus discursos. Representar leva ao risco de se tomar o *Dito* pelo *Dizer*, silenciar o que realmente precisaria ser ouvido e optar pelo relato bem urdido, concatenado e movido pela lógica explicativa da causalidade. O outro lado do problema é o excesso de retraimento da linguagem sobre si mesma o que seria definitivamente separar-se de qualquer responsabilidade pelos eventos históricos, eis o limite da representação como podemos entendê-lo acima, nas palavras de Seligmann-Silva. Como possibilidade de resistência ao silenciamento da memória em favor de uma narrativa histórica facilmente assimilada às certezas totalizantes é possível recorrer a uma manifestação da “verdade” não organizada nos termos de uma concordância com uma “racionalidade universal e sistêmica, única e totalizante [...] fazendo do outro sempre um efeito colateral do eu racional” (RUIZ, 2008, p. 135-136).

Se tomarmos a crise da representação como uma crise ética que mostra o risco de perdermos os fatos quanto mais os historicizamos, poderíamos tomar o pensamento levinasiano para dizer que corremos o risco de super valorização do Mesmo, ou seja, de um círculo inteligível do mundo que se reformula sempre dentro de seus próprios limites – e deixando escapar o “a alteridade do rosto [...] aquilo que não se pode descrever, nem apreender, nem conhecer [...] que escapa a toda tematização” (FARIAS, 2018, p. 79). Nessa trama, o saber ético é a própria memória das vivências e a consciência de que o vivido excede a linguagem. Contudo, sem poder negligenciar o trauma – mas ao mesmo tempo obrigado a recorrer à linguagem – ao verbo – que ameaça escamotear a “verdade” da memória, o sobrevivente assume um compromisso de ensinar que a linguagem fragmentada, reticente e lacunar própria das narrativas do trauma pode se tornar uma forma de acolher na própria palavra a voz que interpela e responsabiliza o sobrevivente: “um recurso repetitivo e exaustivo, mas pelo qual a essência representa a própria ressonância ou a própria temporalização, como se o texto desejasse produzir um estado permanente de hesitação, como se duvidasse permanentemente de si mesmo (*idem*, p. 78)

A inserção de Lévinas, mas também de seus estudiosos, nas questões mais cruciais da crítica do Testemunho nos ajuda a entender que “a vivência traumática é justamente a vivência de

algo que não se deixou apanhar pela nossa teia simbólica que trabalha na redução do visto/vivido ou já conhecido” (SELIGMANN-SILVA, 1998, p. 10), pois também o filósofo demonstra clara consciência de que as vivências sociais travadas no par eu/outrem são traumáticas pois escapam a quem as viveu. Sempre nos restam apenas os rastros do vivido, os quais tornamos a ler de diversas maneiras a cada leitura, pela memória. Como representação, a narrativa do *lager* não reúne a si a alteridade do que é vivido na memória, no máximo o sobrevivente conseguirá forçar sua própria narrativa a assinalar o irrecuperável, o acontecimento do encontro do “eu” com o que lhe desafia infinitamente as certezas e que se manifesta na dor intraduzível do outro homem que com ele também sofre o excesso de realidade.

Para Lévinas, testemunhar é admitir a dor do outro como minha; defende-lo apesar da distância inconciliável entre a singularidade dele e a minha; substituí-lo por supor sua demanda sempre mais urgente. Em se tratando das narrativas feitas por sobreviventes, estas seriam materializações da *substituição*, gesto que não vale porque possa explicar o Outro, mas porque ensina a incansável e desinteressada responsabilidade de quem se oferece a outrem sem avaliar, pensar ou refletir, dando sinais claro de uma forma outra de relacionamento com o mundo na qual os saberes teóricos serviriam menos às ideias que os sustentam e mais ao homem contingente.

Agora que tocamos no debate acerca da ética da representação, é válido dizer que tal questão aponta para a literatura como (im)possibilidade, ou seja, como linguagem que discute e mostra sua própria precariedade de meios para representar. Pelos muitos recursos da literatura – os quais podem ser tanto um corte demorado no entrecho como uma muito ampla multiplicidade de personagens que entram e saem da cena – podemos “não-saber”, ou não nos dar jamais por convencidos de que a linguagem seja capaz de remediar o trauma de não poder representar o *Rosto* que apela por cuidado, por quem possa testemunhá-lo – acolhe-lo – do modo como entende Lévinas. A literatura é essa linguagem não ontológica que não se deixa totalizar, é um saber ético na proporção de sua incompletude que insiste em abrir-se quase ao ponto de desaparecer “sem que nunca se resolva o equívoco” ou a sua própria defasagem em relação ao Outro, ao inapreensível pelo pensamento.

A literatura é a tal forma de narrar que menciono acima, forma da precariedade e resistente à fixidez do passado traumático numa compreensão totalizante, o que lhe é possível pelo constante exercício de autocrítica, exercício meta narrativo pelo qual a autoficção de Jorge Semprún, por exemplo, lida com o absurdo no limite da ficção e do histórico; do biográfico e do político, sem assumir qualquer fronteira que a impeça de ampliar o simbólico – a linguagem – ao

nível poético da metáfora, como podemos perceber no trecho em que o autor/narrador menciona sua intenção de escrever seu primeiro relato sobre Buchenwald, ou mais propriamente sobre o que fora feito dos homens com quem viveu...ou com os quais morreu durante o período no *lager*:

Essa música, esses solos consternados ou coloridos de piston e de sax, essas baterias surdas ou tônicas como as batidas de um coração vigoroso estavam paradoxalmente no centro do universo que queria descrever: do livro que queria escrever.

A música seria sua matéria nutriz: sua matriz, sua estrutura formal imaginária. Eu construiria o texto tal qual uma melodia, por que não? Ele se banharia no ambiente de todas as músicas dessa experiência, não só a do jazz. A música das canções de Zarah Leander que os SS transmitiam pelo circuito dos alto-falantes do campo, em qualquer ocasião. A música eloquente e marcial que a orquestra de Buchenwald tocava de manhã e de noite, na praça de chamada, na partida e na volta dos kommandos de trabalho (SEMPRÚN, 1995, p.157).

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

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

seguir dizendo continuamente que a testemunha constrói a cada minuto um espaço precário para si, espaço entre o historiador e o ficcionista. Quem não chancela certezas e ao mesmo tempo não abre mão da verdade vivida dá testemunho de uma época de extremos na qual existir depende de saber dizer, saber narrar. Essa atitude equivale a sustentar a ordem para transgredi-la sempre, a uma ambiguidade que assinala a crise das identidades fixas agravada ainda mais pela truculência dos acontecimentos do século XX.

Para nos mostrar como somos ameaçados pela objetividade que tenta anular a experiência particular do Testemunho, sua validade como momentânea e única narrativa da verdade, Lévinas esclarece que a ontologia procura construir a verdade através de uma inteligibilidade que organiza estruturalmente toda sorte de diferenças, criando um grande sistema no qual “a subjetividade do sujeito consistiria sempre em se apagar diante do ser<sup>14</sup>, em deixa-lo ser [...] em proposição global, num Dito, num grande presente da sinópsia<sup>15</sup>” (LÉVINAS, 2011, p. 150) fechado sob a moldura dos conceitos verificáveis.

O Testemunho é a resistência aos Ditos que, para Lévinas são certezas rigidamente delimitadas embora possam assumir formas diversas. Assim sendo, o Testemunho é uma frágil verdade que não se pode separar da subjetividade, ou seja, da vida da própria testemunha. É muito evidente que o Testemunho se insere no século XX como uma nova forma de registro do tempo, porém livre das atestações perseguidas pela História. Cada registro importa mais em si mesmo do que a verdade provisória que expõe, o que significa a impossibilidade de qualquer sinopse a respeito do que diz um Testemunho. Dessa forma a narração testemunhal nunca incorpora a verdade filosófica e essencial pois está inevitavelmente ligada à subjetividade afetada de quem narra, o que significa que

sob a perspectivação de um modo totalitário de racionalidade próprio da modernidade, a figura específica da testemunha não existe em filosofia [...] isto porque o testemunho não pode ser apenas articulado com a possibilidade de um discurso logocêntrico onde a verdade surge como a normatividade de um critério a seguir. (VILELA, 2012, p. 145).

Mas, é nesse interregno que o Testemunho inaugura uma forma de conhecimento que não se afirma mais como oposição ao equívoco, simplesmente. Sem isentar-se de suspeitas, o Testemunho inaugura uma perspectiva ética para o conhecimento pois destaca muito mais a relação

---

<sup>14</sup> Lévinas refere-se a qualquer preexistência ao pensamento, qualquer verdade objetiva, seja manifesta pela concreitude da forma ou pela universalidade do valor

<sup>15</sup> Parece-nos que aqui há um problema de grafia, possivelmente um erro editorial. Contudo, o contexto permite inferir a palavra “sinopse”.

entre discursos e gêneros – textuais e literários – do que propriamente uma negação mútua em estes, além disso provoca uma crítica da verdade filosófica ao vincular-se de modo inegável à experiência subjetiva – por vezes traumática – da testemunha. De certa forma, a fragilidade do Testemunho torna-se sua força, pois ninguém pode deixar de ver quanto a complexidade do vivido excede a possibilidade do conhecimento racional.

A esse respeito, o pensamento de Lévinas nos permite contribuir com as teorias do testemunho. Se os saberes histórico e filosófico questionam o Testemunho alegando sua precariedade narrativa, sua inclinação aos afetos mais que às provas e sua instantaneidade performática, Lévinas reconhece nessa série de acusadas fragilidades uma revolução ética. Vejamos uma breve explanação do filósofo acerca disso:

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

Se aprofundarmos a reflexão sobre o que nos diz Lévinas, notaremos que há um cuidado em resistir a qualquer verdade totalizante que despreze as relações entre perspectivas e experiências. Ora, Lévinas está preocupado com o risco de apagarmos aquele que dota o conhecimento, a verdade, de humanidade: a testemunha.

É justamente porque alguém fala e se oferece a nós para dizer o que sabe que o testemunho provoca diálogo, exige resposta, desaloja as verdades postas em si mesmas. Queiramos ou não, alguém fala apesar e para além das certezas. A significação do testemunho está no fato de não podermos toma-lo como uma ausência, sob pena de assassinar a significação daquele passado que permanece presente, nem como representação pois não se pode tornar presente o que não passou.

Uma vida se oferece a nós pelo Testemunho e assim estabelece conosco uma relação, uma proximidade inter-humana, nos pergunta como a enxergamos, ou se realmente a enxergávamos pela lente dos conceitos que selamos como verdade sem lhe darmos ouvido. De fato, Lévinas está levantando um problema epistemológico muito grave, a saber, a desumanização do saber que gera significação antes na comprovação do fato que naquele que o vivenciou. Eis porque o testemunho tem sua significação no *um-para-o-outro*: este *um* antes empoderado de certezas está implicado agora numa relação, tem uma resposta a dar ao outro, àquele que viveu, sobre a

impossibilidade de negarmos crédito a sua verdade, verdade de quem experimentou. Significar é, para Lévinas, dar-se ao outro, ouvi-lo para sabe-lo, tomar o seu lugar, substituí-lo em perspectiva. Assim nenhum conhecimento estará sozinho e nenhuma verdade será única.

Na sequência deste raciocínio, é muito oportuno um esclarecimento sobre a significação que o Testemunho provoca quando eclode para a relação com os demais saberes:

Quando a testemunha considera que as suas recordações merecem entrar no espaço público, podendo servir como um modo de formação de um grupo alargado, essa abertura do espaço íntimo a um espaço não privado produz um *testemunho*, isto é, um tipo de discurso sobre a presença dos traços do passado no presente que concorre com o discurso histórico (VILELA, 2012, p. 153).

A considerar a possível formação de um grupo, Eugénia Vilela evidencia o problema do modo de dizer: a recordação. O que há de novo é o fato de termos publicizada uma verdade que dantes era privada, circunstância que de algum modo convida a uma comparação, a uma relação. Sem dúvida, é a presença da testemunha na textualidade do testemunho o traço mais aterrador, pois o fato de termos ali as marcas de uma experiência pessoal, traumática e solitária, agora compartilhada sem pretensões científicas e ao mesmo tempo cheia de memórias que escaparam aos documentos, põe em questão a natureza impessoal do conhecimento. Não há dúvidas acerca da dimensão traumática que envolve o ato de testemunhar, então precisamos enfatizar a repercussão desse ato na ordem dos saberes. Alguém cuja escrita é tão íntima a ponto de ser sintomática do trauma vivido não pode ser desprezado, pois é o mais evidente traço do passado no presente. O estatuto da verdade não é mais exclusivo do saber científico, pois o testemunho deu-se a público para dizer sua débil condição de imprecisão vacilante, condição da experiência traumática. A exposição de sua fragilidade é precisamente a força do testemunho, pois a essa fragilidade se vincula a certeza da exposição à contingência dos acontecimentos.

Vale lembrar que estamos ocupados em perceber a significação do Testemunho na economia dos saberes. Ora, se o testemunho traz a público um passado íntimo e até então encoberto – passado sempre presente pela maneira vacilante, traumática e reticente como tangencia os fatos da memória – é esse seu modo de dizer que o vincula à afetividade de quem testemunha. Portanto, o dizer do testemunho está pleno de humanidade, ou seja, de uma fragilidade que vem diante do muito já sabido e dito antes através dos saberes acadêmicos tradicionais, para mostrar-se como um saber Outro, jamais amalgamado pelo discurso científico ou filosófico. Muito ao contrário, segundo vimos nos comentários de Eugénia Vilela a recordação pode ser um modo de *formação*, a saber,

um modo de conferir forma mais *alargada* a um grupo [de saberes] através da exposição dessa fragilidade.

Eis, portanto, a significação do Testemunho: exposição afetiva, pois movida por afetos, e efetiva, dotada de efeitos, cuja forma precária da recordação traumática convoca outros saberes a assumirem uma responsabilidade, um compromisso de responder a essa recordação através de um questionamento acerca de sua desumanidade movida pela centralidade em si mesmos. É sua frágil e precária condição de memória do trauma o que confere ao Testemunho a possibilidade de convocar saberes, movê-los ao questionamento de si.

Desse modo, e sob a perspectiva de Emmanuel Lévinas, podemos dizer que o testemunho reivindica uma atitude mais ética e menos ontológica para os saberes, algo como um retorno ao *um-para-o-outro*. Sendo assim, o testemunho é um dizer ético, posto que sua entrada no campo dos saberes é capaz de convocá-los a reconhecer na fragilidade da memória traumática, portanto fora de si mesmos e em seu Outro, a presença da humanidade prestes a perder-se. Pela proximidade com o testemunho é que tais saberes podem sair de si mesmos, de sua bem fundadas convicções e métodos, para buscarem na relação entre si sua significação.

Encontrar no *para-o-outro* o sentido ético do serviço ao Humano é uma abertura promovida pelo Testemunho no corpo fechado das ciências, daí que reconhecer tal significação do Testemunho exija que o ponhamos em relação com os demais saberes. Assim, é possível afirmar que pelo Testemunho, que tem por trás de si a voz daquele que não tem meios para provar apesar de trazer consigo a verdade experimentada, temos uma possibilidade de resistir ao “humanismo ocidental [centrado] na ambiguidade notável das *belas palavras*, das ‘belas almas’<sup>16</sup>, sem atingir o real de violências e de exploração” (LÉVINAS, 2012, p. 92). De forma muito explícita, Lévinas questiona os caminhos da filosofia ocidental na qual

o sujeito é eliminado da ordem das razões [...] Não é mais o homem, por vocação própria, que procura ou possui a verdade; é a verdade que suscita e possui o homem (sem se importar com ele!) [...] Mas as contradições que dividem o mundo racional [...] não arruinam a identidade do subjetivo? Que uma ação possa ser estorvada pela técnica, destinada a torna-la eficaz e mais fácil; que uma ciência, nascida para abraçar o mundo, o entregue à desintegração; que uma política e uma administração, guiadas pelo ideal humanista, mantenham a exploração do homem pelo homem e a guerra – estas são singulares inversões dos projetos racionais, que

---

<sup>16</sup> Alusão à fala de Alcebiades acerca do caráter de Sócrates. É a fala de quem experimenta o sofrimento para além das belas palavras porque está aquém das belas almas que experimentavam o Amor e eram dignas disso. A alguns como Alcebiades, a ideia perfeita sobre o Amor expressa em belas palavras não era compreensível, antes amavam e por isso não eram amados, por sua incapacidade sentiam mais que compreendiam o Amor.

desqualificam a causalidade humana [...] Tudo se passa como se o Eu (Moi), identidade por excelência, à qual remontaria toda identidade identificável, fizesse a si mesmo, não chegasse a coincidir consigo mesmo (*idem*, p. 92- 93)

A extensão da citação se justifica pelo valor de seus esclarecimentos, creio. Lévinas reflete acerca da estratégia usada pelos saberes científicos, pelos discursos da Ciência, para minar a experiência humana do *um-para-o-outro*. É dessa forma que ser americano ou alemão; branco ou negro, por exemplo, se tornam condições de auto reconhecimento que importariam mais que a questão em torno do sentido de ser Humano. Dentro desses modelos é que caberia ao homem, segundo o que Lévinas nos adverte acerca do discurso da Ciência, fazer-se a si mesmo sem jamais questionar o que se tornou. Uma vez que se reconheça como alguém que cumpre tal modelo, pouco resta que se possa ocupar em tornar ao outro, em *ser-para-o-outro*.

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

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

Notemos que esse Sujeito absorvido pela essência está privado de si, sobretudo privado de uma liberdade que julga desfrutar, privado de reconhecer-se fora das formas ontológicas de representação. Essa privação ocorre sempre que não é concedida ao Testemunho a atenção devida. É o Testemunho uma das formas mais cabais de manifestação da Memória entre aquelas que não se deixam ser memorialistas. É o Testemunho que provoca uma fissura, uma cisão, no sistema inteligível ao requerer ao sujeito a espessura perdida, a forma e o contorno antes diluídos em narrativas bem afinadas com o propósito político de manter a crença num homem essencial. Isso ocorre à medida em que as narrativas de exemplaridade – heroicas e religiosas – dividem a cena dos acontecimentos históricos com narrativas nascidas da experiência da catástrofe, de modo particular as que marcaram o século XX, quando “ no lugar da autoridade canônica das figuras do santo, do gênio e do herói veio o avanço sem véus da testemunha ‘forçosamente’ verídica” (PIERRON, 2010, p. 13). Essa relação entre testemunhar e contestar a inteligibilidade ontológica – ou a racionalidade dos saberes científicos – nos permite concluir que o Testemunho reivindica o desvelamento do ente por trás do relato, ou seja, da testemunha em sua materialidade histórica. Em termos mais gerais isso implica dizer:

Nosso tempo é resistente a portadores fanáticos de estandartes que pretendem nos impor a verdade [...] Nesse contexto, a referência a algum absoluto capaz de esclarecer nossas vidas só pode ser modesto. Estranhos oximoros do tempo presente que aguarda uma “verdade frágil”, um “absoluto tênue”, uma “ética sem moral”. Sem renunciar a portar absolutos, reconhecendo mesmo que a busca de um absoluto é uma meta sensata [...] recusam-se todas as formas de absolutismos, sejam eles religiosos, morais ou políticos.

[...] Essa postura do *homem exaltado* foi adotada pelo nazismo, pelo comunismo, pelos totalitarismos que quiseram se apossar do indivíduo em sua totalidade para muda-lo radical e coletivamente. Essa exaltação do homem novo não pode mais ser pensada, de tal modo foi aterradora e terrivelmente violenta (*idem*, p. 16)

Portanto, o Testemunho é uma narrativa que não reproduz um ideal convicto de si mesmo. O século XX inaugurou uma época em que os oximoros não são um efeito retórico, mas uma postura de resistência aos totalitarismos que tem o Testemunho como sua expressão mais engajada à medida em que por ele podemos ver menos a presença da Verdade cristalina e documental e mais a presença do homem testemunha de sua fragilidade. Em sua introdução, Pierron (2010) faz uma alusão inconfessa a Lévinas<sup>17</sup> ao denominar a testemunha como *homem fragilizado*,

<sup>17</sup> Para Lévinas, a fragilidade é – paradoxalmente – a força da alteridade. Quando um existente, ou ente, não pode fazer frente aos padrões, sejam culturais; étnicos; religiosos; linguísticos e econômicos que predominam numa

o que equivale a um homem entre *exaltado* e *humilhado*<sup>18</sup>. A fragilidade de que nos fala Pierron ele aprendeu com Lévinas e, segundo nos esclarece SUSIN (1984), diz respeito aos seres humanos que

não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais [...]. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade.

Todas estas situações se cruzam e se juntam: são solitários, sem obras, sem história, sem recursos [...]. E, no entanto, não são abstração: existem de fato no mundo, mas estranhos ao mundo, sem servir para algo no mundo, marginalizados e inconvenientes (p. 132)

Pela literatura e suas formas metanarrativas é possível reconhecer a alteridade que deixa rastros sutis nas falências da linguagem, isso porque a alteridade

é uma dimensão insondável para a razão humana, ela se revela sempre como algo potencialmente diferente [...] O infinito humano invade as contingências do pensamento e dos sistemas, invalida-os como formas absolutas de conhecimento e faz do conhecimento humano uma forma parcial e fragmentária de aproximação ao real (RUIZ, 2008, pp. 138-139)

Por isso é que nos ocupamos do *Dizer* como ato da linguagem e anterior à linguagem, ou seja, realizável e por vir, ato nunca *Dito* por completo ou a contento na realização verbal, essa inteireza do que fica por *Dizer* e que não deixa senão restos que podem ser *Ditos* pela articulação dos componentes verbais é que podemos entender, do ponto de vista de Lévinas, como anterioridade que sugere sempre que os diferentes se encontram numa relação ética. Na ausência do *outro homem* que não sobreviveu o sobrevivente expressa sua luta para glória para verbalizar essa inteireza que se encontrava no apelo indigente das vítimas, como *Rosto* inexplicável ao qual não podemos resposta.

---

dada totalidade, deixando assim perceptível sua diferença em relação àquele Mundo, faz-se notar e revela-se sem que o Mundo possa assimilá-lo. Contudo, em sua fragilidade o Outro pede e pretende a paz (cf. LÉVINAS, 2008, p. 65-66)

<sup>18</sup> PIERRON cita a ideologia da superioridade ariana como exemplo do ideal de homem exaltado. Trata-se de um ideal de matiz autoritário e afinado com o que Lévinas chama de inteligibilidade no sentido de um sistema fechado que faz convergir tudo para si mesmo, desprezando qualquer exterioridade. Quanto ao homem humilhado, este se traduz na atitude impotente e cética do homem oprimido pelo utilitarismo da técnica e pela corrida consumista (cf. PIERRON, 2010, p. 16-17)

## 2.2. Se me fala a Memória, só a Literatura pode Dizer

No âmbito da crítica psicanalítica se fala numa escrita do trauma, termo conhecido e que aponta para a precariedade da expressão motivada pela experiência do excesso. Embora não estejamos sugerindo qualquer equivalência entre o *dizer* levinasiano e a escrita fragmentária e caótica do trauma, vale observar que Lévinas sugere mais uma forma de manusear a palavra e menos uma impossibilidade ou limitação frente a ela. Não porque desconsidere os efeitos da *Shoah*, mas porque o trauma teria passado a ser o grande paradigma para qualquer esforço de comentar a realidade.

O dizer é o ato de me expor – corpórea e sensivelmente – ao outro homem, minha incapacidade de resistir à proximidade do outro. É a posição do meu Eu que afirma, que propõe ou se expressa diante do outro. É um desempenho ético verbal e, ocasionalmente, não-verbal, cuja essência não se pode captar em proposições comprobatórias. É, se quisermos, um fazer performativo que não se deixa reduzir a uma descrição precisa. Por contraste, o *dito* é uma declaração, uma afirmação ou uma proposição cuja verdade ou falsidade pode ser demonstrada. Para dizê-lo de outro modo, pode-se pensar que o *dito* é o conteúdo das minhas palavras, sua significação identificável; enquanto que o *dizer* consiste na circunstância de estas palavras estão dirigidas a um interlocutor, a cada um de vocês, neste exato momento. O *dizer* é um resíduo ético e não-tematizável da linguagem que escapa à compreensão, interrompe a ontologia e é a própria forma que orienta o movimento do Mesmo ao Outro (CRITCHLEY, 2004, pp. 27-28)

Podemos entrever na citação acima um zelo pelo caráter pragmático da linguagem na medida em que as palavras podem assumir uma dimensão prática que relativiza a correlação de sentido ou sintática, ou seja, estamos falando de uma palavra que age no mundo e que é um fazer despreocupado de se ajustar previamente à compreensão. Se o *Dizer* provoca um efeito de *rastro* é porque em si tal maneira de manusear a palavra realiza uma locução subliminar onde a ausência do que resta a dizer é afirmada. Mesmo nos textos de autoficção, como os de Semprún se recorre a efeitos de linguagem que procuram muito mais evidenciar o desaparecimento do que a aparição. A crítica do Testemunho também verifica que afora os significados estabelecidos pelas narrativas da *Shoah* poderem lançar alguma claridade sobre as especulações históricas, o Testemunho carrega valor em si mesmo exatamente por gerar uma ambiguidade a respeito do que diz, gerando um território livre onde a o ato de narrar importa mais que a narrativa. No abandono da luta com as palavras ou na falência dos meios expressivos diante da singularidade do evento, o Humano deixa seus rastros. Quanto ao que Lévinas chama de *Dito*, dele se aproxima “o modelo dito objetivo do

historicismo [...] o paradigma positivista e um certo discurso nivelador, pretensamente universal, que se vangloria de ser a história verdadeira e, portanto, a única certa e, em certos casos, a única possível” (GAGNEBIN, 1998, p. 215)

Talvez seja cabível agora dizer como opera a alteridade no círculo fechado da Totalidade. De modo mais simples do que aquele eleito por Lévinas em suas obras mais tardias<sup>19</sup>, podemos dizer que o Outro, como exterioridade, não significa o fim do Mesmo, ao contrário, procura contestar-lhe a verdade, desmascarar seus limites, pôr às claras as dissimulações e o jogo de aparências que tentam fazer crer nalguma possibilidade de saída do círculo de sentidos redutíveis ao conhecimento, quando de fato o que há é uma invencível reafirmação do Ser como limite da existência. A toda alteridade cabe a tarefa de resistir à totalidade como política de reafirmação do Ser e anulação das diferenças. Negando qualquer síntese apaziguadora, o Outro resiste ao Mesmo cumprindo uma busca constante de um novo sentido para o humano que liberte os indivíduos do esgotamento, do excesso de si e de racionalidade asfixiante. Assumir uma linguagem que em si mesma submete o poético ao político quando passa a valer em si mesma mais que por seus efeitos poéticos é uma atitude manifesta por uma subjetividade ética, uma consciência desperta para a urgência de se devolver à linguagem sua temporalidade evidenciando o lapso entre a palavra e seu sentido. Essa atitude é *Responsabilidade* ao mesmo apelo anacrônico contra a violência e a morte que vitimizam toda diferença, violência que também se realiza na forma dos discursos excludentes e homogeneizantes. É por essa urgência que Ricoeur admite que a História – enquanto narração do passado – não pode se separar da “ficção remodelando a experiência do leitor pelos únicos meios de sua irrealdade [e] a história o fazendo em favor de uma reconstrução do passado sobre as bases dos rastros deixados por ele” (*apud* GAGNEBIN, 1998, p. 218).

O recurso à ficção está diretamente ligado à singularidade do evento traumático e à insuficiência da literalidade como recurso de linguagem, portanto é na chave do trauma que a própria história deve funcionar, ou seja, como leitura dos rastros de uma vivência traumática cujas ruínas não podem ser lidas senão pela reconstrução de elos, complementações de sentido e livres associações que constituem não o trabalho de um arqueólogo, mas de um ficcionista. Sabendo disso, podemos supor que ao ser visitado continuamente pela memória do trauma, o sobrevivente se dá conta de sua *eleição* e de sua *convocação* pois a *Shoah* ativa um desejo de transcender a si mesmo em favor do *outro homem*. Na ocorrência desse despertar o “eu” sofre a dessubjetivação ou a subjetivação ética que o faz desejar o Outro como sentido e significância de ser *um-para-o-outro*.

---

<sup>19</sup> Particularmente na obra citada em nota anterior

Mas como assumir sua *Responsabilidade* dirigida ao “não matará!” que se pode ouvir vindo de um *Rosto*?

A ficção, inclusive por se constituir num arranjo construtivo, é o que pode se dar em resposta ao que os olhos não divisam nem o pensamento explica. Convocado para transmitir o apelo ao mundo, cabe ao sobrevivente tratar do que ouve de uma forma pela qual seja percebido o ininteligível, por isso o sobrevivente recorre à ficção, à literatura como subversão da linguagem ordinária do *Dito* destinado à racionalidade ontológica e acolhida do *Dizer* ético que extrapola os limites do sintaticamente ordenado e do semanticamente conhecido. Assim, a literatura enquanto ficção passa a ser a forma da *Responsabilidade*. O Testemunho recorre à ficção para realizar a tarefa que lhe foi imputado desde um tempo sem origem, ou seja, desde seu encontro com o *Rosto* que lhe ordena.

A respeito da memória, pode-se dizer que sua estrutura é similar à da ficção, sobretudo se pode ver tal semelhança quando as vivências do passado motivam o relato, a verbalização da vida como se dá no Testemunho implica necessariamente um *constructo* ficcional que não se limita a ordenar o que estava disperso, mas chega até ao trabalho de sobreposição de temporalidades, interrupções de fluxo de ideias e conseqüente digressão, e outros esforços que tornam a ficção muito próxima de uma ruptura de si, de uma desconstrução do próprio *constructo* pela qual se define. Num texto sucinto, podemos ver claramente as relações entre memória e ficção:

Diferentemente do paradigma da memória como “ars” – arte, processo ou técnica de armazenamento – de acordo com o qual deve haver uma correspondência entre aquilo que foi depositado e o que será retirado, o paradigma “vis” refere-se a conteúdos da memória, a lembranças relacionadas às experiências pessoais. Neste último caso, a rememoração aconteceria de forma reconstrutiva, partindo sempre do presente. Dessa forma, [...] ocorrem “necessariamente modificações, deformações, deturpações, revalorizações e reiterações daquilo que é lembrado na hora da rememoração”, pois “no intervalo de sua latência, as lembranças ficam expostas a um processo de transformação”, sendo “inerente ao processo do rememorar que lembrança e esquecimento sempre ficam inseparavelmente engrenados” [...]. Já por esse motivo, é impossível estabelecer a correspondência entre as experiências vivenciadas e a sua narração: os conteúdos da memória são ajustados e transformados (UMBACH, 2011, pp. 53-54)

Ora, tomadas as ponderações acima podemos tomar a ficção como manifestação da memória, como forma pela qual se dá Testemunho ou são narradas as vivências latentes na memória. “Em termos de teoria da literatura e no âmbito do gênero memorialístico, considera-se a memória também como ficção, podendo ser simulada, encenada, representada, sem que ocorra uma autêntica rememoração por parte do sujeito que narra” (*idem*, p. 53). Do mesmo modo, ainda podemos entender a ficção

como arranjo cuja finalidade não é nada mais do que mostrar sua precariedade, atestação de um esforço ético por parte do sobrevivente, pois se trata de esforço para dar Voz ao que a rigor se perdeu, “pronúncia impronunciável, mas ao mesmo tempo a exigência de uma resposta” (MENEZES, 2003, p. 143) no sentido mesmo da *Responsabilidade* que cabe ao sobrevivente. O que se perdeu pela violência do trauma se manifesta precariamente como “uma intermitência temporal na forma de passado-futuro ou aquém-além [que] não se restitui dialeticamente, o seu acontecimento permanece fora do ser como uma gravidade que condiciona a órbita da representação” (FARIAS, 2018, p.78). Estamos falando de uma precariedade da linguagem que a ficção muito mais revela do que supre, na verdade estamos tratando do que Lévinas chama de *Dizer* e que podemos entender como uma significância<sup>20</sup> que se deixa ouvir permeando as palavras claramente ditas, sem que seja possível registrar a presença de tal voz ou sequer se possa articular uma explicação para o que se faz ouvir, antes se trata do que toca a sensibilidade pela própria impossibilidade de se acomodar à palavra. A considerar as palavras de Christa Wolf, para quem “não existe a técnica que permitiria transpor para a linguagem linear um entrelaçamento incrivelmente reticulado, cujos fios estão enredados de acordo com as leis mais rígidas, sem lesá-lo seriamente” (*apud* UMBACH, 2011, p. 54) tal impossibilidade se torna mais evidente quando se trata das memórias da *Shoah*.

Ainda sobre a ficcionalidade da memória que chega ao extremo do *Dizer* e na ficção como forma do Testemunho, podemos concordar que

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

E dessa forma vislumbramos por dentro da crítica do Testemunho uma reverberação do que Lévinas chama considera a necessidade de questionarmos a linguagem até o limite do *Dito*, não para negá-lo, mas antes para propor uma necessária sensibilidade reativa, uma resistência em relação a qualquer tentativa de silenciar o que nem sequer chega a ser explícito e onde talvez resida o mais Humano já que “na insistência dessa impossibilidade, numa forma arriscada de racionalidade – que confia [no Testemunho] antes de entender, que se lança [na linguagem] antes

---

<sup>20</sup> Lévinas usa o termo *significância* para se referir ao valor das ações que ultrapassam o próprio interesse do “eu” a bem do *outro homem*.

de ter condições de se garantir; [...] nesse avançar não temeroso [...] a língua descobre seu fluxo” (FARIAS, 2018, p. 79). O *Dizer*, portanto, é a ficção levada ao extremo de uma tensão no interior da linguagem a fim de tornar minimamente comunicável o *Rosto* que o impele à *Responsabilidade*, o que se confirma pela afirmação de que

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

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

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

Portanto, no entender do filósofo italiano o Testemunho é marcado por uma dupla impossibilidade porque sua verdade supõe uma não-língua sem sentido e também porque quando transmitido ou “interpretado” por qualquer um que não seja a testemunha integral, assume uma língua compreensível, porém incapaz de dizer a verdade por inteiro. Não há dúvida de que Hurbinek convoca outro para dizer o que ele viveu, sua palavra incompreensível só pode ser recebida como *convocação* para os ouvidos e, obviamente, toda tentativa de “traduzir” essa “não-

língua” vale como desejo pelo Outro, ou seja, como desprendimento ou *desinteresse* [des-interesse] próprios de uma subjetividade agora marcada por uma *passividade* ou “desempoderamento” do “eu” ao extremo da *vulnerabilidade* que é a *passividade mais passiva que toda passividade* pois não é indiferente à impossibilidade de Hurbinek. Ao contrário, trata-se de uma subjetividade tão vulnerável ao apelo da vítima – “*mass-klo* ou *matisklo*” (*ibidem*) – que toma para si a impossibilidade de se exprimir e a expõe na forma de uma expressão que se esforça para responder ao que lhe chega aos ouvidos também como uma ordem, um mandamento ao qual já nos referimos antes. Portanto, não apenas o som do apelo de Hurbinek se pode ouvir quando estamos diante de um Testemunho, sobretudo quando diante de um esforço de reelaboração ficcional no qual se narra de “maneira radical e exasperada”, ouvem-se também os gemidos daquele que assumiu essa palavra “de quem, por definição, não pode testemunhar”, gemidos de *Responsabilidade* e não-indiferença. Tomado como *Rosto*, “o som incerto e sem sentido” (*ibidem*) “é aquilo que não se pode descrever, nem apreender, nem conhecer; o rosto é aquilo que escapa a toda tematização, e que, no mesmo movimento de escapar, recorre de novo a ela; portanto é aquilo que pelo *Dito*<sup>21</sup> é levado a se trair e a se retomar constantemente” (FARIAS, 2018, p. 79).

Como testemunhar o sem sentido do som emitido por Hurbinek e pelas vítimas todas da *Shoah* senão nesse limite entre a língua e a não-língua? A memória dessa Voz só pode ser testemunhada pelo expediente ficcional, mas que não é somente tentativa de conectar fatos e criar nexos de tempo e espaço. Tratamos aqui a ficção como língua *mais-além* da língua, palavra inteligível que mostra em si mesma a impossibilidade de inteligibilidade pela via de uma equivalência entre o *Dito* e o sentido, de modo a apontar sempre para uma origem para sempre perdida, algo como o perfume irrecuperável que a palavra “flor” atesta em sua impotência. Ao mesmo tempo, podemos compreender melhor agora o que Jorge Semprún intentava quando pensava em escrever sobre Buchenwald: “Eu construiria o texto tal qual uma melodia, por que não? Ele se banharia no ambiente de todas as músicas dessa experiência, não só a do jazz” (1995, p. 157). Todas as músicas do *lager* são audíveis na memória, dar-lhes forma narrativa capaz de testemunhar é reportar o que excede à própria forma da letra e do som, reportar a própria falência da linguagem ontológica e de sua empresa representativa.

---

<sup>21</sup> grifo nosso

### **2.3. Testemunho, ficção e *Responsabilidade***

A esta altura se pode perguntar algo sobre a real importância de Lévinas para as teses acerca do Testemunho em torno da *Shoah*. Ora, na medida em que se tornam possíveis as interlocuções entre as teses levinasianas e as categorias da crítica do Testemunho percebo que começa a ser rompida uma estranha e demorada cortina de indecidibilidade em torno da pertinência da filosofia da alteridade como um campo valioso de estudos.

Para dar densidade a essa aproximação entre Lévinas e a crítica do Testemunho, gostaria de mencionar um comentário a respeito de Jorge Semprún:

redigiu o seu testemunho sob a forma de romances, nos quais a sua experiência é narrada em meio a um enredo que mistura ficção e realidade [...] O seu testemunho autobiográfico “testamental” (cf. *testis*), ou seja, redigido programaticamente “fora” do gênero romance de testemunho, ele publicou apenas em 1994 com o título *L’écriture ou la vie*. Aí ele insiste várias vezes na *necessidade do registro ficcional* para a apresentação dos eventos no campo de concentração. Apenas a passagem pela imaginação poderia dar conta daquilo que escapa ao conceito. Semprún e outros sobreviventes da Shoah sabem que aquilo que transcende a verossimilhança exige uma reformulação artística para a sua transmissão [...] o que conta é a capacidade de *criar* imagens, comparações, e sobretudo de *evocar* o que não pode ser diretamente apresentado (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 380).

A rigor não creio que haja entre os dois romances citados grande diferença além do fato de o segundo ser realmente mais “testamental” por ser mais programático, afora isso são igualmente romanescos dado o tratamento que dispensam a elementos da narrativa como a extensão das dissertações que revelam o fundo histórico da ficção e a valorização da densidade dramática dos espaços, como cartografias da memória traumática, pois em ambos os romances o narrador personagem é drasticamente tocado pelas associações entre a vida pacata de Weimar nos idos de 1945 e o ódio que os SS dispensavam aos prisioneiros. Quanto ao caráter autobiográfico inegável não podemos negar que toda autobiografia implica uma ficção de si, motivo pelo qual optei por utilizar o termo “autoficção”, considerando que nas escritas traumáticas, sobretudo, fatos e impressões dão forma a outras vidas protagonizadas pelo “eu”. Mas o que mais nos interessa nas palavras do crítico é sua disposição em admitir de um lado a imaginação e de outro o conceito com ênfase na necessidade da primeira como *criação e evocação* de uma realidade que escapou ao

segundo. Essa atividade do sobrevivente que busca reelaborar não exclui a *Responsabilidade*, pois narrar a si mesmo é também dizer: envia-me a mim! Pois estou aqui no meio dos homens.

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

Portanto, a *Responsabilidade* como está proposta por Lévinas – responder passivamente pelas falhas e até pelas responsabilidades do outro, sobretudo quando se trata de garantir-lhe a vida – se mostra categoria valiosa para a investigação do Testemunho. Não é assim para Giorgio Agamben, para quem a responsabilidade é uma ferramenta conceitual jurídica tomada inadvertidamente por filósofos da ética como Hans Jonas e Lévinas. Ainda para Agamben “Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito” (2008, p. 33). Porém, como foi dito acima, a *Responsabilidade* assumida pelo sobrevivente que narra sua própria sobrevivência para manter seu vínculo com a palavra do *outro homem* e assim transmiti-la, não resulta de um dano cometido por outro porque, neste caso, o sobrevivente não pactuou nenhum acordo que o subordinasse aos atos desse outro, não há o instrumento jurídico de um contrato e ao invés disso o que há são marcas de uma subjetividade ética: *passividade e substituição*. Assim, em se tratando do Testemunho,

O apelo do outro vem, inclusive, do próprio silêncio (ausência de palavras) que se pronunciam, o sem-fundo da condição humana. A atenção que se exige é irrecusável e interminável porque o apelo é infinito. E é a atenção a esse apelo a condição de minha entrada na sociedade. Mas uma condição que não estou em condições de escolher, pois ela é anterior a minha liberdade autônoma. Melhor seria dizer que a minha condição heteronômica e social é incondicional (FARIAS, 2012, p. 190).

Obviamente que não estou requerendo exclusividade para o pensamento de Lévinas como única possibilidade de abordar o Testemunho acerca da *Shoah*, apenas insisto que, pela gravidade do acontecimento que o motiva e pelo irrepresentável da dor experimentada por quem

escreve, é valiosa qualquer possibilidade de ampliar ainda mais o horizonte das pesquisas a respeito. Este é o gesto ético que este trabalho reivindica e propõe à crítica do testemunho na forma de uma responsabilidade, inclusive. Uma atividade intelectual bastante fértil tem se concentrado ao redor dos textos de sobreviventes da *Shoah* para apontar para a ideologia totalitária e para as práticas da violência genocida a fim de apontar para os riscos de tal ideologia para o pensamento crítico.

Numa concisa e bem articulada reflexão sobre a ameaça de um pensamento filosófico assentado em posturas autoritárias disfarçadas de livre questionamento, a professora Rossana Rolando (2001) destaca o risco de uma pretensão intelectual que implica numa negação da alteridade desde *A República* platônica, passando pela tese de Kant acerca de uma razão universal que assegura ao sujeito a liberdade para admitir uma vontade diferente da sua unicamente porque ao seus olhos lhe parece uma evidência ética, o que na verdade mostra que o sujeito só obedece sua própria vontade e por isso se considera livre, livre a ponto de escolher a morte a ter que se subordinar a uma vontade exterior. Contudo, o direito à liberdade não é confrontado apenas de forma ostensiva e por muitos meios sutis o sujeito é induzido a se submeter a vontades tiranas acreditando estar agindo segundo si mesmo. Penso que a respeito disso o Testemunho nos oferece um paradigma ético bastante valioso pois ao narrar sua sobrevivência aquele que testemunha assume uma *passividade* de quem não sabe de fato o que aconteceu no *lager* e admite antecipadamente a perspectiva da exterioridade – do Outro – que o ordena que fale e assim “responda por” uma palavra que não principia em si mesmo. Numa *passividade mais que passiva* o sujeito é sujeitado à vontade exterior porque o único poder que reivindica é o poder de não-poder. Assim, “o que permanece [...] livre é o poder de prever a própria renúncia” (LÉVINAS, *apud* ROLANDO, 2001, p. 78). Essa *passividade* está no centro da ética levinasiana e a atitude que podemos perscrutar no Testemunho, atitude que não abdica da autoconsciência como reguladora dos deveres e obrigações, já que de modo consciente o sobrevivente cria e evoca (cf. SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 88) uma ficção na qual importa reelaborar ao máximo a própria palavra a fim de aproximá-la da palavra silenciada. Não há uma questão de Direito que obrigue o sobrevivente a testemunhar por outro, nem uma retórica convincente como na *República* de Platão e que comumente se verifica nos acordos jurídicos. Ao testemunhar o sobrevivente não está sob o poder de uma lei que o obriga à *Responsabilidade* pelo que ficou por dizer sobre o *lager*, o que o move são rastros da presença do *outro homem* a quem nem a imagem mais nítida da memória ou o

mais sofisticado conceito poderão definir, esses rastros compõem o *Rosto* em toda a sua indigência que move o a subjetividade ética a testemunhar

Não porque o outro se apresente como força ou hostilidade: pode ser inerte, indefeso, nu, mas na sua nudez é resistência, enquanto oposição que não se deixa absorver, reconduzir à unidade. Trata-se de uma resistência ética e não física. Por isso, o tirano foge do face-a-face, da dimensão mais original que é a ética. É o olhar do outro a impedir qualquer conquista: nele está inscrito o comando, o imperativo, a proibição do “não matar”, ou melhor, de acordo com a importante especificação de Transcendência e inteligibilidade, o “fazer de tudo para que o outro viva”. A implicação positiva do comando abre horizontes bem mais comprometedores do que a simples proibição do assassinato; ela nos adverte quão grande possa ser a gama dos modos em que se pode matar: e, então, matar é também mortificar a criatividade, a fantasia, a capacidade de amar e de sonhar, é isto e muito mais ainda (ROLANDO, 2001, pp. 80-81)

Por essa *passividade* que caracteriza a subjetividade ética é que a *Responsabilidade* em Lévinas se configura como uma disponibilidade em responder por outro, um desejo por Outro, que difere substancialmente do que pensa Giorgio Agamben quando se propõe a denunciar o discurso da “ética” como um atenuante de culpabilidade jurídica. Segundo Agamben (2008, p. 32), Eichmann cria resolver um problema ético ao assumir publicamente uma falha moral pelo que fez aos que assassinou, sem que seus crimes merecessem punição jurídica. Se assim fosse, a lógica do arrependimento transformaria a ética na “esfera que não conhece culpa nem responsabilidade” (*idem*, p. 33). Contudo, o que distingue a responsabilidade jurídica da responsabilidade ética é o fato de haver na primeira um acordo que subjulga – pela lei – um indivíduo a outro(s), um disposto jurídico que delimita a vontade do “eu”; enquanto na segunda, a *passividade* dispensa a lei na medida em que o *um-para-o-outro* não se relaciona com o outro através de um regulamento fora do relacionamento intersubjetivo, mas é a própria alteridade que desperta no “eu” o desejo de dizer “sim, eu respondo!”. Nas palavras de Lévinas, podemos perceber que o próprio encontro entre diferentes impele à *Responsabilidade*:

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas poses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim, produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber (LÉVINAS, 2008, p. 30).

Embora Agamben concorde com a ideia de Spinoza de que a ética é “a doutrina da vida feliz” (2008, p. 33) mas a descoberta do Outro e da consequente responsabilidade que cada homem tem pelo outro não promete ser exatamente marcada pelas isenções e impunidades de um modo geral, se Eichmann tentou se livrar da culpa acreditando que lhe bastava confessar uma falha moral o mesmo não tenta o sobrevivente. Ao reelaborar sua vivências a fim de se manter vivo e responsável pelas vozes que através de sua ficção ele tenta comunicar, sabemos que o sobrevivente se submete novamente a tudo que sofreu, isso mostra que “quanto mais se aperfeiçoa a consciência moral, mais parecem multiplicar-se os motivos de inquietude e de insônia pela miséria dos outros, e ainda fazem-se prováveis as possibilidades de sofrimento por causa dos outros” (ROLANDO, 2001, p. 82)

É nessa chave filosófica da *Responsabilidade* que nos interessa entender o que Jorge Semprún realiza em seus textos. Seus romances, que optamos por classificar como autoficção pois o caráter autobiográfico de seus textos não exclui a ficcionalidade, revelam uma poética da *Responsabilidade* que lança mão da criação ficcional como um esforço para se aproximar ao máximo das vivências que só o *outro homem* experimentou integralmente. Mesmo sendo o próprio Semprun a narrar sua vida o autor criou meios para revelar as marcas dos Outros que o constituem, desse modo fez de sua própria vida, pois toda vida é sempre uma narrativa, acolhida para possamos ouvir todas as vozes que constituem e convocam a subjetividade ética:

son múltiples los supervivientes del Holocausto, entre los que se encuentra el escritor Jorge Semprún, que aluden a la necesidad que sentían de contar su historia con el fin de entender pero, también, de hacer que otros entiendan. Por esta causa, es frecuente la utilización del género testimonial como medio de expresión pues abre la posibilidad de utilizar todos los medios artísticos necesarios para hacer comprender y para intentar evitar su repetición. De hecho, es en la expresión artística de este último objetivo donde radica [...] la universalidad de estas obras y se justifica la necesidad, todavía vigente, de seguir estudiándolas (RODRIGUEZ VARELA, 2018, p. 86)

No fragmento de Rodriguez Varela destaco as palavras “hacer que otros entiendan”, “medio de expresión” e “medios artísticos” para que possamos perceber no Testemunho de Jorge Semprún, mas também no de “múltiples supervivientes”, a opção pela ficção como uma forma do Testemunho, ou seja, como uma maneira de dizer que procura novas formas de (ir)realização, já que nunca será possível a forma definitiva. Essa impossibilidade não compromete o Testemunho se o abordarmos na perspectiva levinasiana, pois se para a psicanálise a ferida aberta do trauma nunca cicatriza e por isso mesmo o sobrevivente testemunha e reelabora, para a filosofia da

alteridade o Outro nunca se deixa apreender pelo *logos*. O testemunho se revela um saber ético na proporção de sua obstinação em seguir respondendo sem o objetivo de encontrar assunção, no que se revela o sentido ético do *um-para-o-outro*. Dar testemunho, então, é ter sempre a responder.

## Capítulo III

### 3. Testemunho e autoficção em Semprun

Neste capítulo discutiremos a imbricada relação entre autoficção e testemunho a fim de introduzirmos tarefa de análise dos romances de Jorge Semprún. O ponto central da discussão feita nos capítulos anteriores será retomado: o testemunho é o acolhimento da vida do outro como condição de significância ética, na subjetividade do sobrevivente, significância sem a qual o “eu” incorre numa racionalidade ególatra. Considerando tal premissa levinasiana intentamos mostrar como Semprun maneja os fatos históricos, e sua própria biografia, ficcionalmente a fim de abrigar nessa escrita de si a alteridade radical do outro homem. Antes de seguir adiante é necessário localizar as obras selecionadas para análise na zona onde se cruzam as órbitas da “escritas de si”, posteriormente falaremos do caráter testemunhal das mesmas obras em perspectiva levinasiana.

É muito frequente encontrarmos narrativas autobiográficas marcadas por elementos claramente nascidos da criatividade do autor e que não correspondem às vivências pessoais passadas; com a mesma frequência é possível encontrar obras confessadamente imaginativas repletas de elementos autobiográficos e que, portanto, remetem claramente à pessoa do autor. Aos interessados nesse fenômeno convém

discutir e articular conceitos como “autobiografia”, “romance autobiográfico”, “autobiografia ficcional” e “autoficção”, cada vez mais recorrentes na teoria literária que se preocupa em pensar a produção contemporânea e cujos limites se mostram permanentemente em disputa, sobretudo porque no panorama atual, em meio a formas canônicas ou clássicas de escritas de si, há uma série de obras híbridas ou entre-gêneros (VELASCO, 2015, p. 01).

Para Philippe Lejeune a “autobiografia (narrativa que conta a vida do autor) pressupõe que haja *identidade de nome* entre o autor (cujo nome está estampado na capa), o narrador e a pessoa de quem se fala” (2014, pp. 27-28). Tal *identidade de nome* é condição para que tenhamos o pacto autobiográfico estabelecido entre o leitor e o autor, neste acordo o leitor se permite admitir

que o personagem equivale ao autor, supondo também que todos os fatos narrados correspondem a uma verdade biográfica. A rigor, para Lejeune, todas as outras escritas de si que não revelem clara *identidade de nome* entre autor e personagem ficam fora do pacto autobiográfico. Mas, sendo o romance um dos principais gêneros no campo das “escritas de si” não poderia ele também ser autobiográfico?

O herói de um romance declarado como tal poderia ter o mesmo nome que o autor? Nada impediria que a coisa existisse e seria talvez uma contradição interna [...] voluntariamente escolhida pelo autor, ela jamais resultaria num texto que se leria como uma autobiografia, nem tampouco como um romance, mas num jogo pirandelliano de ambiguidade (LEJEUNE, 2014, pp. 35;38)

Se tomarmos as palavras de Lejeune para pensar o que Jorge Semprun escreveu sobre sua viagem e permanência em Buchenwald nos deparamos com um problema que é o de admitir que seus textos são inegavelmente autobiográficos, pois seus personagens narradores carregam seu nome ou de seus pseudônimos, e ao mesmo tempo não poder esquecer o que nos disse o próprio autor:

Há obstáculos de todo tipo à escrita. Puramente literários, alguns. Pois não pretendo fazer um simples depoimento [...] por outro lado, sou incapaz, hoje, de imaginar uma estrutura romanesca na terceira pessoa. Não desejo sequer enveredar por esse caminho. Portanto, preciso de um “eu” da narração, nutrido com a minha experiência, mas ultrapassando-a, capaz de nela inserir o imaginário, a ficção... Uma ficção que seria tão esclarecedora quanto a verdade, sem dúvida. Que ajudaria a realidade a parecer real, a verdade a ser verossímil (SEMPRÚN, 1995, p. 163).

Nas reflexões do autor, claramente inseridas no problema da representação da catástrofe, fica evidente que ele não abre mão da ficção, entendida como acréscimo imaginativo, e ao mesmo tempo reivindica para sua escrita o compromisso com a verdade histórica pessoal ou biográfica a ser garantida por um “eu da narração”. Vale acrescentar que é frequente encontrarmos nos textos de Semprún a menção ao nome dos personagens narradores, alguns se chamam de fato Jorge Semprun, outros são nomeados pelos pseudônimos que o próprio autor utilizou durante os anos de militância na Resistência Francesa contra o nazismo. Portanto, ao contrário do que Lejeune tenta fixar, a contradição entre pacto autobiográfico e escrita ficcional torna-se uma condição para Semprún.

### 3.1. O eu que me faço outro

A dificuldade para compor um Testemunho que vá além do “simples depoimento” nos mostra que a ficção não é um aparato estilístico apenas, ou uma gratuidade estética. Trata-se de um imperativo autobiográfico e testemunhal, de certa forma a ficção ressignifica a biografia sem perder com esta o vínculo originário. Portanto, seja quando o personagem narrador se chama Jorge Semprún ou Gérard (pseudônimo usado por Semprún em sua vida militante), marcando claramente a identidade com o autor, seja através da repetição da assinatura que vai na capa ou folha de rosto ou através de informações extratextuais, o pacto autobiográfico não exclui a ficcionalidade do relato, tampouco esta exclui aquele.

A utilização de um pseudônimo que o identifica entre seus companheiros da Resistência Francesa com a mesma inerência de um nome “es importante porque esto demuestra la voluntad ficcional del escritor, por lo que no es una autobiografía en el sentido estricto” (GARRIDO, 2017, p. 64) pela tentativa deliberada de simular não só uma outra identidade, mas talvez uma identidade Outra, no sentido de deixar-se tomar pelos modos de ser de seus amigos de resistência ou poetas preferidos. Por outro lado, se em *A escrita ou a vida* o personagem narrador se identifica pelo mesmo nome do autor – “a voz não dizia meu número de matrícula, dizia meu nome verdadeiro. Não chamava o preso 44904 [...] chamava o camarada Semprún” (1995, p. 65) – é porque nisso há também o desejo do registro autobiográfico, ainda que em *A escrita ou a vida* a “ocorrência do nome próprio [...] se produz muito tempo depois do início do livro, a respeito de um episódio menor que poderia desaparecer do texto sem que o aspecto global do livro mudasse” (LEJEUNE, 2014, p. 36). Assim, o que me parece é que o romance pode ser incluído no chamado *pacto autobiográfico*, pois “não se trata mais de saber qual deles, a autobiografia ou o romance, seria o mais verdadeiro. Nem um nem outro: à autobiografia faltariam a complexidade, a ambiguidade, etc.; ao romance a exatidão. Seria então um e outro? Melhor: um em relação ao outro” (*idem*, p. 51).

Ocorre que em seus estudos Lejeune não considerou um perfil de autores que reivindicariam sua entrada no pacto autobiográfico pela porta da ficção. São justamente autores que, principalmente durante o século XX, foram marcados por traumas impostos pela violência de regimes totalitários. Essas memórias traumáticas se ligam exasperadamente à excepcionalidade dos acontecimentos brutais, vinculam-se a uma necessidade de reelaboração da própria vida ao mesmo tempo em que se fundam num desejo ético de dizer a natureza intraduzível sobre os fatos. Porém,

ao mesmo tempo em que o trauma vincula a vítima ao passado gerando a necessidade de narrar o vivido mesmo que ninguém queira ouvir da catástrofe, como nos relata Primo Levi (cf. 1997, p. 66), é preciso considerar que muitos sobrevivente recorreram à ficção “para inverter, ainda que precariamente, a posição passiva [...] diante da catástrofe (KEHL, 2000, p. 139), inversão que para Lévinas nada mais é do que o fazer-se responsável, a margem mínima de atividade passiva, pois não fora nascida na vontade do sobrevivente, mas na fragilidade que atinge o *outro homem*, “suprema passividade da exposição a outrem” (LÉVINAS, 2011, p. 68), exposição ou disponibilidade que nunca se realiza por completo mesmo pela ficção já que “toda representação contém seu traço de saudade e seu resto de silêncio” (KEHL, *idem*, p. 140).

Ditas essas particularidades que Lejeune desconsiderou quando decidiu banir o romance do *pacto autobiográfico*, é importante observar que a ficção muito mais amplia do que compromete a produção das “escritas de si”, pois não podemos negar que Semprún tenha utilizado da criação romanesca para ampliar a ideia de pacto

para um *espaço autobiográfico* onde, um tanto mais livremente, o leitor poderá integrar [...] o ‘verídico’ e o ficcional num sistema compatível de crenças. Nesse espaço [...] esse leitor estará igualmente em condições de jogar o jogo do equívoco, armadilhas, das máscaras, de decifrar os desdobramentos, essas perturbações da identidade que constituem *topoi* já clássicos da literatura (ARFUCH, 2010, p. 56).

Assim, num espaço onde se possa verificar proveito teórico no encontro entre o biográfico e o ficcional, podemos vislumbrar melhor o modo como Jorge Semprún constrói seus romances como autoficção. É comum que o personagem narrador assuma a identidade de um pseudônimo no qual Semprun travestiu sua própria vida tornando-se ele mesmo um outro; noutros momentos Semprun captura ideias, afetos e sonhos inomináveis para reuni-los todos num único personagem que nunca existiu. Ocorre também que Semprún crie seus personagens a partir de pessoas com as quais travou contato dando-lhe apenas um outro nome, mas procurando capturar as impressões que guardou do caráter e das ideias desse outro que lhe marcou a memória a ponto de inspirar cuidados éticos mais que estéticos quanto à sua composição como personagem. Sobre este último procedimento ele o explica por um exemplo:

Em *L'évanouissement*, falei de Hans, coloquei esse personagem de ficção no lugar de um personagem real. Julien era um personagem real: um jovem da Borgonha que sempre dizia “os patriotas” para se referir aos resistentes [...] Julien era meu companheiro de andanças pelos maquis da região [...] dirigia os trações dianteiras e as motocicletas com o pé na tábua [...] e era uma alegria partilhar com ele a emoção dos passeios noturnos [...] Mas Julien foi pego numa emboscada, e resistiu

como o diabo. Sua última bala de Smith and Wesson foi para si: disparou sua última bala na cabeça (SEMPRÚN, 1995, pp. 43-44).

A substituição ficcional de Julien por Hans não apaga as marcas da amizade que ocupa um lugar valioso na afetividade do personagem narrador, por isso, mesmo que o narrador não seja mais o mesmo “eu” de quando as experiências narradas foram vividas, esse *outro* de si implica muito mais uma mudança na maneira de compor as memórias do que propriamente uma perda de sentido dessa afetividade. Ter criado Hans também é esforço para não morrer, como se a certeza da vida estivesse agora nesse esforço para que o outro não seja esquecido e, sobretudo, para que o próprio Semprun encontre no ato de narrar sua sobrevivência o sentido étido do *um-para-o-outro*. Esses outros da memória vão tomando a centralidade da vida narrada, de toda a vida que o narrador vive ao escrevê-la. Mas, ficcionalizar a memória é um gesto que ganha contornos mais éticos ainda quando a *Responsabilidade* pela verdade biográfica se amplia na direção de uma *Responsabilidade* pela verdade histórica tocante aos judeus como principais vítimas do genocídio:

Em compensação, Hans Freiberg é um personagem de ficção. Inventei Hans Freiberg – a quem chamávamos Hans von Freiberg zu Freiberg, em *A grande viagem*, Michel e eu, em memória de *Ondine* – para ter um companheiro judeu. Tive um na minha vida daquela época, também queria ter um nesse romance. ‘Inventaríamos Hans’, aí está escrito, ‘como a imagem de nós mesmos, a mais pura, a mais próxima de nossos sonhos. Ele seria alemão porque éramos internacionalistas: em cada soldado alemão morto em emboscada não visávamos o estrangeiro, mas a essência mais assassina e mais fulgurante de nossas próprias burguesias, ou seja, relações sociais que queríamos mudar entre nós mesmos. Ele seria judeu porque queríamos liquidar com toda e qualquer opressão, e o judeu, mesmo passivo, resignado até, era a imagem intolerável do oprimido...  
[...]

Eis a verdade restabelecida: a verdade total desse relato que já era verídico (SEMPRÚN, 1995, p. 44).

Lidas as razões de Semprun para criar Hans, entendemos que o espaço autobiográfico não exclui a ficção nem a possibilidade de o leitor “jogar o jogo do equívoco” como nos disse Leonor Arfuch, mas sem tirar os pés do solo histórico. Espera-se que o leitor saiba passar do “verídico” ao ficcional sem considera-lo uma inverdade, mas uma exposição de certa faceta da verdade que o registro documental não poderia expor. Certa figura humana que carregasse o espírito internacionalista e o gesto convicto de resistência “como a imagem de nós mesmos”, mas ao mesmo tempo manifestasse em seu nome e em sua biografia a face da opressão que também havia “entre nós mesmos”. De forma magistral, Semprún constrói Hans Freiberg como um oxímoro no qual ficam expostas as faces da liberdade para oprimir e aniquilar sob pretextos étnicos e ao

mesmo tempo a “imagem intolerável do oprimido” que a mesma liberdade aniquila. Definitivamente, Semprun nos prova que a ficção é um recurso para nos mostrar que “Qualquer fala deve ser, a partir dessa história, a prevalência da fala do Outro, mesmo que esse Outro não esteja mais aí, assim falamos a partir dos ecos, vestígios daqueles que passaram” (MENEZES, 2008, p. 228) assumindo a *Responsabilidade* por essa fala que nos chega aos ouvidos pelo inexprimível da dor do *outro homem* levado ao extremo da morte.

A esse respeito, vale esclarecer que a “passagem pela imaginação” e a existência de uma verdade que “transcende a verossimilhança” (cf. SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 380) permitem admitir que “la ficción trabaja com la verdade para construir un discurso que no es ni verdadero ni falso. Que no pretende ser ni verdadero ni falso. Y em ese matiz indecible entre la verdade y la falsidad se juega todo el efecto de la ficción” (PIGLIA, 1986, p. 13), efeito de ambiguidade que nos faz pensar novamente no que Lévinas afirma sobre o a necessidade de extrapolar o *Dito* já que para o filósofo

o *Dito* simboliza exatamente a promoção do dinamismo da representação em que se coagula a labilidade do tempo, posicionando e se fixando, na forma de signo, as coisas num eterno presente acessível do conhecimento. Isso implica dizer que tudo, de um modo ou outro, de uma forma ou outra, está ao alcance do juízo e do jogo das luzes da consciência e da razão, disponível à sincronia e à tematização das ideias e, com isso, subordinado, no fundo, à imanência, o que vem a ser correlativo ao contexto do *esse* como interesse, o que, pelo que temos visto, desde o evento da responsabilidade infinita, se mostrou por demais insuficiente. O *Dito* representa, na verdade, o movimento em que só há significação quando se está apoiado no sistema linguístico ou no jogo ontológico que o expressa (SAYÃO, 2011, p. 117).

Portanto, se a literatura concorda no uso dos meios necessários e possíveis para burlar a lógica, seja a da história como saber ou da língua como sistema, criando associações incomuns e gerando uma ambiguidade que permite virar o “jogo ontológico” num “indecible”, então é a literatura um caminho possível de uma virada ética como a pensou Lévinas, pois ao dizer “eu” o personagem do romance autoficcional sabe que está nas mãos do leitor e que só a ele – leitor – caberá decidir quanto sua vida merece ser crida como verdade, ou quão verossímil julga ser seu relato. Cabe ao leitor admitir a narração como um jogo ético na mesma proporção em que aceita o cruzamento entre testemunho e ficção.

Dessa forma, tanto ao personagem narrador quanto ao leitor importará muito menos a clareza da verdade e muito mais a exposição mútua de suas fragilidades e impossibilidades representativas. O espaço autobiográfico onde se cruzam diversas escritas de si requer que o autor,

pelas mãos do seus personagens narradores, assuma sua incapacidade de acercar o “real” traumático num *Dito* para que se possa perceber sua existência fora do texto, portanto o recurso à ficção é sobretudo uma maneira de confessar a si mesmo como alguém marcado e constituído pelas biografia de outros. Assim entendida a ficção, como confissão de si e ao mesmo tempo testemunho de encontro entre dois outros entre os quais não há reciprocidade, pois nenhum pode equivaler-se ao outro, vale pensar na confissão de si como autoficção, assim ampliando ainda mais o chamado *espaço autobiográfico*.

Como vimos acima nas palavras de Márcio Seligmann-Silva (2003, p. 380) Jorge Semprun escreveu romances, isso porque cria na literatura como único caminho possível para quem quisesse deixar a fronteira do *Dito* levinasiano e assim realizar um esforço mais livre e imaginativo para se aproximar do “‘real’ [...] compreendido na chave freudiana do trauma, de um evento que justamente resiste à representação” (SELIGMANN-SILVA, 2008, s.p.). Cumpre salientar que a perspectiva desta tese acresce à ideia da elaboração do real traumático a ideia da escrita ficcional das memórias do trauma como exposição ao Outro e à sua radicalidade que é outrem – o outro homem. Tendo perdido os homens com os quais viveu, tal como Semprun perdeu Julien, o sobrevivente cria personagens, contudo o personagem não lê tais romances onde ele mesmo figura. Assim, o empenho para recriar toda a sua vida, incluindo a si mesmo, tem como destinatário o leitor, não para que este entenda ou racionalize o que lê, mas para que estabeleça empatia com o esforço de elaboração, com a precariedade da sobrevivência.

### **3.2. O *Dizer* autoficcional**

Nos romances que analisaremos adiante, além da expectativa do compromisso ético do leitor, não se pode deixar de reconhecer no recurso à ficção o mesmo compromisso do autor com a memória dos que foram assassinados. O personagem Jorge Semprun por várias vezes assume a perspectiva de seus companheiros, recita versos que guarda na memória, recorda conversas passadas e situações de violência e morte, como se a cada um e a todos devesse o fato de ser quem é, sua vida e sua sobrevivência. A esse respeito, nos diz o próprio autor: “É dessa maneira que eu me esquivava, que eu me distraía. O tempo que a morte perdia – tão brava e estúpida quanto um touro de combate – em adivinhar que mais uma vez só tinha conquistado um simulacro, era para

mim uma vitória, eu ganhava tempo (*apud* FORBES, 1999, s.p.). De certo modo está dizendo que simula a vida de modo a que não se perca a memória, simula a si mesmo para que continue vivendo, sobretudo porque é ao ouvir as vozes de tantos outros que encontra ainda a si mesmo. Portanto, pela ficção se cumpre uma tarefa que a rigor seria da filosofia, a de “distinguir el alba en la noche oscura, la proximidad de la luz antes de que resplandezca” (SEMPRÚN, 1989, s.p.), pois é pela autoficção que Semprún adia a morte, resiste ao esquecimento e aponta para um amanhecer de um relacionamento ético entre os seres humanos que se anuncia pelo acolhimento de uma palavra do outro homem delegada a nós e que nos cabe pronunciar ao mundo, seja o outro aquele que se foi, seja o próprio autor que ainda resiste.

Considerando essa razão ética que se verifica na possibilidade de um relacionamento entre personagem narrador e seus outros, não se trata de empatia movida pelos sofrimentos relatados, mas de um desejo de acolher a vida narrada precariamente e sem grande êxito em meio aos limites da linguagem. Contudo, é fato que Jorge Semprun constrói autoficção e que só o apelo à ficção poderia leva-lo a uma exposição mais próxima do “real” diante do leitor, e a um acolhimento das biografias inscritas nele próprio. Pode parecer redundante falar em autoficção quando já dissemos que Semprún escreve romances autobiográficos, já que esta definição se inclui naquela, já que escrever uma autobiografia em forma romanceada implica uma ficcionalizar a própria vida. Porém, o termo *autoficção* é bastante adequado ao que Semprun realiza, tendo em vista que os diversos instantes de sua vida guardados na memória são narrados em torno do eixo gravitacional de Buchenwald e que suas personagens são todas Jorge Semprún, mesmo quando é um antigo pseudônimo do autor que as nomeia, vejamos:

Aunque la autoficción es un relato que se presenta como novela, es decir, como ficción, o sin determinación genérica (nunca como autobiografía o memorias), se caracteriza por tener una apariencia autobiográfica, ratificada por la identidad nominal de autor, narrador y personaje. Es precisamente este cruce de géneros lo que configura un espacio narrativo de perfiles contradictorios, pues transgrede o al menos contraviene por igual el principio de distanciamiento de autor y personaje que rige el pacto novelesco y el principio de veracidad del pacto autobiográfico (ALBERCA, 2005, pp. 115-116).

Assim entendida a autoficção como Manuel Alberca a define, se pode ver que a escolha do termo *romance autobiográfico* para nos referirmos aos textos de Semprún merece ser revista. Se ainda parece redundante a substituição, vejamos os argumentos do crítico:

Podemos considerar las autoficciones hijas o hermanas menores de las novelas autobiográficas, pero en ningún caso debemos confundirlas, pues en las segundas el autor se encarna total o parcialmente en un personaje novelesco, se oculta tras un disfraz ficticio o aprovecha para la trama novelesca su experiencia vital debidamente distanciada mediante una identidad nominal distinta a la suya. Por tanto, a pesar del autobiografismo más o menos reconocible [...] donde reconocemos datos y episodios de la biografía personal del autor o de su familia, [...] novelas no podrían considerarse autoficciones, a no ser que se emplee esta denominación con una amplitud tal que quedaría inservible, ya que un nombre propio, diferente al del autor, impide en principio la representación autoficcional del autor (*idem*, p. 116)

Se para muitos é infrutífera tal zelo de categorização, é preciso levar em conta que a autoficção se localiza entre a autobiografia (pacto autobiográfico) e o romance (pacto romanescos), o que a distingue do *romance autobiográfico*, este visivelmente mais afinado com o pacto romanescos. Esse entre-lugar da autoficção promove a ambiguidade como chave de leitura e como esforço de superação do que *Dito* categorizado por Lévinas. Segundo Manuel Alberca (*op. cit.* pp. 116-117) ao reunir elementos aparentemente inconciliáveis e próprios da autobiografia e do Romance, a autoficção promove um hibridismo que marcar a literatura do século XX e produz uma revisão teórica valiosa, pois mesmo que nos permita investigar obras a partir da autobiografia não podemos negligenciar nas mesmas obras a presença do romanescos. Contudo, o que mais interessa ao nosso argumento é o fato de a autoficção poder gerar uma responsabilidade para o leitor, já que a ele cabe decidir por qual aspecto guiará sua interpretação. “Semprún explica que si bien a veces utiliza los nombres y apellidos reales porque le interesa la verdad histórica, también inventa personajes, cambia nombres, reúne los rasgos de más de un individuo en un personaje siempre que resulte verosímil” (RIGONI, 2012, p. 531). Ao ser indagado acerca da possibilidade de reconstituir sua vida numa autobiografia totalmente pura e sem nenhuma ficção, Semprún responde:

Je me dis : « C'est formidable, tu peux commencer par le premier souvenir, c'est à dire par le début, mais comment continues-tu à articuler tout ça ? » Je ne vous dirai pas à quelle conclusion je suis arrivé, mais je suis arrivé à dire que de temps en temps j'aurai besoin de fiction. Dans quel sens de fiction ? Ca peut être parce que tout à coup je veux éclaircir quelque chose dans ma vie en faisant une digression sur Kafka où, à travers une lecture, expliquer des choses qui ne sont pas de vraies mémoires au sens strict du term [...] je ne crois pas que je pourrais me passer de

fiction au sens strict du terme, c'est à dire d'une restructio littéraire et esthétique d'une partie de la vie. (ALLIÈS, 1994, p. 25)<sup>22</sup>

Essa concepção de ficção como “reconstrução estética e literária” capaz de articular fatos que a rigor não se seguem um ao outro mostra quanto Jorge Semprún é convicto de uma necessária convergência entre ficção e autobiografia. É clara para o autor a certeza de que toda narrativa de vida carece de uma argamassa ficcional para que se possa reconstruir e supor algum sentido para a própria vida. Contudo, não se pode desconsiderar a referência a Kafka como uma metáfora do absurdo em que a vida parece submergir muitas vezes, vale dizer ainda que as vivências em Buchenwald narradas nos textos de Semprún excedem o universo kafkiano. Vale observar a sutil distinção feita entre o que o autor chama de “algo na minha vida” e o que seriam “memórias reais”, tal distinção sugere que o que se chama vida extrapola os limites do pessoal e do factível. Ou seja, fatos e circunstâncias da existência geral do homem dizem respeito ao que, de maneira restrita, se costuma chamar de “minha vida”, na verdade todos os outros e a vida de todos os outros com todas as suas experiências são também “algo na minha vida” para além das “memórias reais”, pessoais. Ocorre que tantas vezes, para supor alguma vaga possibilidade de pensar o absurdo da existência no *lager*, talvez seja fundamental recorrer a Kafka, não a ele exatamente feito de uma biografia detalhada, mas a Gregor Samsa.

De volta à ambiguidade da autoficção, posta entre a autobiografia e o romance, é bastante evidente que a ficção possibilita o verossímil, a precária tentativa de reconstrução da vida como reconstrução de si sob a forma de um signo literário, metafórico, imaginativo pelo qual o próprio “eu” exponha seu empenho de sobrevivência que demanda a sensibilidade ética do leitor.

Tal esforço ficcional implica dizer que mesmo a autobiografia não pode prescindir da ficção ou se opor substancialmente a ela, pois ao narrar sua vida o autor olha para o passado à procura de compor alguém que de fato ele já não é, mais isso, ainda que disponha de talento notável, jamais comporá um outro de si idêntico a quem ele foi e espera eternizar. Assim, A ficção é elemento constituinte das chamadas “escritas de si” sobretudo quando o “si” nasce da experiência traumática, mas nesse ponto surge uma questão: em meio ao excesso do evento traumático é

---

<sup>22</sup> Eu digo a mim mesmo: “ótimo, posso começar com a primeira memória, ou seja, desde o começo, mas como eu poderia continuar articulando tudo isso? Não posso dizer que cheguei a uma conclusão, mas acabei percebendo que de tempos em tempos precisarei da ficção. Ficção em que sentido? Pode ser que, de repente, eu queira compreender algo na minha vida divagando sobre Kafka, onde através da leitura consigo entender coisas que não são memórias reais no sentido estrito do termo [...] Não acredito que eu pudesse fazer isso sem ficção no sentido estrito da palavra, isto é, como reconstrução literária e estética de uma parte da vida [tradução livre]

possível recriar a si mesmo a despeito da dimensão coletiva do acontecimento? Seria possível ao sobrevivente fechar-se na condição de escritor e negar que viveu ao lado de outros que viu morrer? Dizer toda a verdade vivida, incluindo as particularidades de sua vida, não seria extensiva a uma necessidade de testemunhar a verdade sobre o que viram e ouviram? Enfim, poderiam enfim compor uma vida ficcional que os libertasse do peso do “real”? Irving Howe nos diz que

Diante desta realidade, a imaginação parece estar intimidada, desamparada e oprimida. Ela pode relatar detalhadamente, mas nunca aumentar ou escapar; pode descrever acontecimentos, mas não dotá-los de autonomia e liberdade de uma ficção complexa; ela permanece cativa de seu material bruto, e talvez isso deva mesmo parecer uma obrigação moral (*apud* WALDMAN, 2003, p. 172)

A considerar que Howe tenha mencionado o termo “imaginação” para se referir ao que se acrescenta ao “real” a fim de torna-lo passível de alguma razoabilidade, vemos que definitivamente o trabalho de ficção não tem propósito ético senão aquele de dar expressão ao “material bruto” e sem forma inscrito na afetividade do sobrevivente. É justamente esse material bruto que justifica o trabalho de autoficção de Semprún, pois que é o trauma o fator desencadeador da necessidade de narrar a própria vida – e aqui temos o pacto autobiográfico que leva o autor a não abrir mão de ter seu nome próprio ou seu pseudônimo sobre o personagem narrador – na mesma proporção em que resiste à representação. Cabe à literatura encenar “a criação do ‘real’ [...] sua encriptação, sua resistência ao simbólico, o desejo de introjeção” (SELIGMANN-SILVA, 2005b, p. 74) absoluta do trauma nos limites da ficção. Ao reinventar seus recursos expressivos, a literatura reinventa suas estratégias ficcionais e “nos ensina a jogar com o simbólico, com as suas fraquezas e artimanhas. Ela é *marcada* pelo ‘real’ – e busca caminhos que levem a ele, procura estabelecer vasos comunicantes com ele” (*ibidem*). Portanto, mesmo nos textos dotados do artifício da ficção, a tendência autobiográfica não justifica a si mesma, nem se pode entendê-la como espetacularização gratuita do “eu”. É o “real” ao redor da vida pessoal que condiciona o traço autobiográfico a uma necessidade expansiva de dizer além das vivências pessoais:

nos asalta de repente la imperiosa necesidad de dar testimonio. Entonces se produce esa súbita, intimísima necesidad de hablar, de comparecer otra vez como testigos, de indagar hasta en los rincones más recónditos de nuestra memoria, de vaciarla, de acrisolar, de contar en voz alta todo lo que sabemos de esa experiencia en los campos de concentración nazis, lo que sabemos de esa vivencia de la muerte (SEMPRUN, 2006, p. 158)

Portanto, pelas palavras de Jorge Semprún – autor cujos textos são inegavelmente autobiográficos, embora não se acomodem à autobiografia como gênero – a urgência de narrar, de dar testemunho dessa “vivencia de la muerte” acumula em si a urgência de narrar a si mesmo como alguém que “não escreve para comunicar, mas para não deixar morrer, para si mesmo, seu próprio testemunho, garantia de continuidade, de vida” (CYTRYNOWICZ, 2003, p. 137), como também o fez Wiesel. Assim, a autobiografia, quando escrita para compor a vida no *lager*, também possui teor testemunhal, é ela mesma presente nos testemunhos – entendidos aqui com relatos de testemunhas da *shoah*. Vale lembrar que o duplo esforço de ficcionalizar a própria vida paralela aos fatos históricos, vale por si como exposição do autor que espera de outrem – o leitor – a chancela do verossímil pretendida pelo artifício da ficção. Ao mesmo tempo, dar vida a uma ampla galeria de personagens muitas vezes construídos segundo a memória dos que foram mortos, implica também tê-los abrigado em sua própria vida autobiográfica.

De certa forma, a autoficção se presta à autobiografia e ao testemunho, mas ao mesmo tempo expõe as mazelas de um “eu” que não pode mais restituir a si sua própria vida e que não tem meios para reproduzir fielmente as palavras que ficaram por dizer. Para Lévinas, o testemunho acontece antes mesmo da narração das memórias e já na disposição de empenhar esforços seus – embora os saiba insuficientes – para assumir tal responsabilidade pela palavra alheia como se assim pudesse de alguma forma reparar a esse outro homem a injustiça que lhe fora imposta. Vejamos o que diz Semprún a esse respeito:

Asumo por tanto la responsabilidad de hablar en nombre de tanto silencio acumulado, de tantas muertes silenciosas y anónimas. Pero este silencio mortal exige del que habla - en este caso de mí- un rigor extremo, una veracidad que resista cualquier examen. Exige de nosotros que no nos demos por satisfechos con la retórica de la memoria compasiva o de la autocomplacencia (2006, p. 159).

De acordo com a perspectiva de Lévinas, que considero importante para os estudos da literatura de testemunho como para os da autoficção e da autobiografia, sendo inglória a luta do sobrevivente para testemunhar uma verdade maior que o verbo, tanto quanto é insuficiente o esforço do autor e autobiógrafo para restituir-se a si mesmo dado o excesso de realidade que os assolou causando um dano irreparável em sua capacidade de sincronizar Mundo e linguagem, o autor, que também é testemunha, exprime no seu relato não a exatidão dos acontecimentos históricos e coletivos dos campos nazi, nem a os acontecimentos biográficos que constituem

particularmente a sua trajetória desde um passado distante até o ato da escrita, mas antes expõe pelos recursos estéticos da ficção o próprio exílio em que vive, separado de um destino a que possa chegar: “A certeza de que não houvera realmente uma volta, de que eu não retornara realmente, de que uma parte de mim, essencial, nunca regressaria, essa certeza por vezes me habitou, demolindo minha relação com o mundo, com a minha própria vida” (SEMPRÚN, 1995, p. 117). Assim posta a condição daquele que elabora precariamente sua vida, sua expressão é sobretudo uma exposição a outrem. Exposição de sua fragilidade que supera qualquer possibilidade a ser exercida sobre a linguagem e que, apesar disso, também se dispõe a falar de forma incondicional. Mesmo que saiba de suas limitações, lhe ocorre um dever ético de responsabilidade que não permite o silêncio quando tantos outros não tiveram opção de contar o que viveram até o fim.

Jorge Semprún – militante comunista e libertário - não é culpado do que ocorreu aos judeus e a tantos outros, pois como ele mesmo declara: “as duas coisas que pensei que me ligariam à vida – a escrita, o prazer – ao contrário, dela me afastaram, remeteram-me permanentemente, dia após dia, à memória da morte, sufocaram-me na asfixia dessa memória (1995, p. 111), Ao recordar os dias seguintes à morte indigente de Maurice Halbwachs, Semprún declara: “uma espécie de tristeza física invadiu-me. Mergulhei nessa tristeza de meu corpo. Esse desespero carnal, que me tornava inabitável para mim mesmo. O tempo passou, Halbwachs estava morto. Eu vivera a morte de Halbwachs” (*idem*, p. 50). Contudo, mesmo não sendo culpado de nenhum dos acontecimentos, Semprún desperta para uma consciência ética quando a lógica do extermínio se revela apenas o superlativo de estruturas que já existiam fora, fato que ele mesmo comprovou dias depois da libertação, quando se depara com a serenidade com que as pessoas assistiam à noite as chamas do crematório subirem acima das chaminés:

Nesse dia, justamente, eu tinha tentado pensar em tudo isso, voltando daquela aldeia alemã onde tínhamos ido beber a água clara da fonte. Tinha descoberto, bruscamente, que aquela aldeia não era o fora, que era simplesmente uma outra face, mas uma face interior igualmente da sociedade que tinha propiciado o nascimento dos campos alemães (SEMPRÚN, 1973, p. 121)

Despertar implica a responsabilidade de “hablar en nombre de tanto silencio acumulado”. Quanto ao sentido ético desse despertar vivido também por quem não tem culpa imediata dos acontecimentos, “Lévinas escreve [...] sobre um acordar – *éveil à partir de l'autre* – que está ligado a um momento fundamental, também associado ao trauma” (CARUTH, 2000, p. 127). Ter sobrevivido implica o despertar, embora não necessariamente implique o gesto de narrar

sua própria vida e os fatos históricos coletivos a fim de se expor ao limite de sua fragilidade, apesar da qual não deixa de assumir a responsabilidade pelo silêncio imposto pelo assassinato,

Deste modo, é por esta responsabilidade para a qual não arranjo álibi que me permita escapar, que a pessoa humana é tornada refém do outro homem e é chamada ao compromisso por eleição – e assim anterior a qualquer iniciativa ou liberdade – tornado obrigação infinita, obrigação incondicional [...] Esta fidelidade original do Eu ao Outro é uma inversão no interior do Eu, pela qual o Outro, em mim, conta antes de mim (PINHEIRO, 2001, p. 127).

De modo algum tal responsabilidade, anterior à liberdade pretendida pelos que não tomam o compromisso ético, pode ser ignorada sem o risco do pacto com a violência. Narrar o próprio sofrimento é tornar a sofrer em razão da vida do outro homem, seja da vida que deveria ser preservada e não foi, seja da vida que ainda pode ser ética ou assim tornada pela leitura de quem se expõe em sua fragilidade através de narrativas autoficcionais que testemunham os fatos pessoais e coletivos. Gostaria agora de passar a uma reflexão um pouco mais detida sobre a autoficção por acreditar que meu interesse nos mecanismos de exposição do “eu” deposto de poder para dizer o Outro alcança a impossibilidade para dizer a si mesmo, o que só se torna perceptível quando a autoficção é praticada no território do que conhecemos como literatura de testemunho, o que na maioria das obras de Semprun se relaciona à *Shoah*.

A urgência de narrar o “real” como a vemos em Semprun exige que o gesto de escrita de si seja pensado em termos maiores que o romance – já que o autor se apresenta como personagem narrador, poucas vezes utilizando um pseudônimo sem prejuízo para essa identidade de nome – e maiores que a autobiografia, já que não pode prescindir do ficcional. É certo que o “eu” autobiográfico seja sempre ficcional em grande medida, porém não se trata de um artifício deliberado ao qual se recorre para articular fragmentos da memória traumática. Ficamos assim com a ambiguidade da autoficção – ou com seu hibridismo, como sugerem alguns teóricos – para destacarmos uma oscilação entre o romanesco e o autobiográfico.

Neste trabalho consideramos a possibilidade de ler em Jorge Semprún uma clara decisão de narrar seu testemunho através de sua biografia e esta de forma autoficcional, ou seja, propositalmente repleta de elementos ficcionais que pudessem expor sua fragilidade de recursos para recompor-se e recompor os fatos da memória. Essa deliberação entre o autobiográfico e o romanesco com vistas a deixar perceber as limitações que o trauma impõe sobre a vida, sugere que por esse recurso à hibridez e à ambiguidade entre os estilos favoreça a percepção do próprio homem que escreve – e que aqui sem maiores rigores estamos chamando de autor – como alguém que apela

para a responsabilidade de “aprendermos a ler esse teor testemunhal: assim como aprendemos que os sobreviventes necessitam de um interlocutor para seus testemunhos” (SELIGMANN-SILVA, 2005b. p. 77) teor que é de denúncia dos acontecimentos históricos, mas também apelo de outrem dirigido como convocação ao leitor a fim de que ele como “o *um* convocado se abra até se separar da sua interioridade que se cola ao *esse* - qué ele se des-interesse” (LÉVINAS, 2011, p. 70) de suas próprias convicções e da confiança absoluta na transparência da linguagem com vistas a uma aceitação dos outros homens como alteridade radical, que não se deixa compreender. Nesse jogo, o leitor recebe um chamado para que acolha a vida que ali se expõe precariamente, a tome em sua fragilidade como demanda superior a si mesmo, como

exposição ao outro sem assunção desta mesma exposição, exposição sem reserva, exposição da exposição, expressão, Dizer. Franqueza, sinceridade, veracidade do Dizer. Não Dizer que se dissimula e se protege no Dito, aproveitando-se das palavras em face do outro -, mas dizer que se descobre - isto é, que se desnuda da sua pele - sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até ao sofrimento - assim, inteiramente signo, significando-se (*idem*, p. 36)

o que significa, descontadas as figurações e o tom superlativo de Lévinas, a possibilidade de uma linguagem que se aproxime do *Dizer*, ou seja, do relacionamento social humano do qual a literatura seria a forma verbal mais limítrofe. Ao compor textos entre o romance e a autobiografia, Semprun está experimentando o limite da palavra, apontando para uma validade da literatura como palavra que reinventa seus limites sem deixar de aponta-los. De certa forma está dizendo ao leitor que de a força da literatura é exatamente sua fragilidade, sua forma de revelar que qualquer dor só pode ser expressão se for também exposição, esforço para transpor os limites mais rigorosos, lógico-formais, da linguagem. Por isso a autoficção como hibridez entre o a biografia e o romance é o caminho que mais nos permite proximidade com o próprio homem que narra.

Na perspectiva assumida neste trabalho concordamos que por “las teorías de Emmanuel Lévinas y cómo a partir de ellas se podría enfocar el problema de la identidad autobiográfica en un nuevo cuadro epistemológico que [...] permite salir de las contraposiciones ‘verdad/ficción’, ‘testimonio/tropo’, hechas en término de referencias” (POZUELO YVANCOS, 2006, p. 56) embora, nos pareça mais adequado falar em autoficção quando nos referimos a Semprún, em particularmente aos dois romances aqui investigados. Contudo, não se pode negar que o uso deliberado da ficção seja a maior distinção entre os dois conceitos, de vez que a autobiografia não

se pode fazer senão ficcionalmente. Logo acima, Pozuelo Yvanco se refere às pesquisas de Ángel Loureiro, para quem

Está claro que ningún discurso determinado debe prevalecer en el desvelamiento de esa multiplicidad que constituye el sujeto. Por otra parte, no hay un yo alienado en el sentido idealista que supone la posibilidad de una liberación o descubrimiento de un presunto yo verdadero, pues el yo está perpetuamente alienado (LOUREIRO, 2000b, p. 139).

A multiplicidade de “outros” na intimidade constituinte do sujeito leva Loureiro a uma virada na abordagem da autobiografia resultante da proposição de Lévinas como suporte para seus estudos. De um modo amplo, o que o crítico e professor espanhol defende é que a autobiografia reúne em si um senso de resposta ética do autobiógrafo a esses tantos que o constituem. Essa é uma posição valiosa no campo dos estudos das escritas de si, posição que a rigor mantém alguma coerência com o pensamento levinasiano, embora mereça alguma reserva de minúcia que podemos verificar se retornarmos ao filósofo. De modo amplo, apesar de muito bem construída, a argumentação de Loureiro parece passar ao largo da *Responsabilidade* do “eu” diante dos outros naquilo que essa tarefa tem de mais ético, ou seja, o “responder por” outro e não somente “ao outro”.

Se queremos realmente uma contribuição para o campos dos estudos da literatura de testemunho e das escritas de si a partir do pensamento levinasiano precisamos pensar não apenas na multiplicidade de outros que formam o “eu” e na dívida que este acarreta sobre si em razão das marcas ideológicas, morais, políticas e intelectuais que todos deixaram impressão de algum modo em sua “identidade”. Quando lemos a cena em que o personagem Jorge Semprún toma nos braços o corpo desvalido e torturado de Maurice Halbwach para assisti-lo à hora de sua morte, não nos pode escapar a relativização do *status quo* da linguagem quando diante da morte. O personagem narrador que toma o amigo e ex-professor nos braços, percebendo um estremecimento de humilhação e vergonha que a ignomínia acarretava àquela circunstancia, não aceita a tese de Wittgenstein de que a morte é o último acontecimento da vida, essa rejeição manifesta uma consciência de que o relacionamento ético, digo o *face a face* com os homens não se deixa mediar pelo que é da ordem do conceito, do pensamento ou representação.

Situações extremas como a morte de Halbwach, por exemplo, são narradas com referência frequente à poesia. Semprun afirmou várias vezes quanto a poesia foi fundamental para sua sobrevivência no *lager*, e isso já nos deixa uma pista do quanto a arte de um modo geral e a literatura especificamente podem proporcionar o relacionamento ético com a condição humana,

com a face mais obscura dessa condição. Portanto, trazer Lévinas para a discussão de uma ética das escritas de si é uma escolha que não pode obliterar a crítica de Semprun a qualquer forma de conhecimento que não tenha reverberação sobre as relações travadas no cotidiano e fora das páginas da literatura. A literatura requer e promove uma sensibilidade para além da racionalidade dos discursos que fazem de Semprun um intelectual, ter consciência disso o ajudou a sobreviver. Não foram os tratados filosóficos que o ajudaram a pensar a realidade do lager, mas a opacidade metafórica do signo poético apelava para sentidos que só pela insuficiência da matéria verbal se insinuam.

Portanto sua obra nos convida a ir um pouco adiante das questões que envolvem o endividamento do “eu” em relação aos discursos que o formam como identidade, na verdade Semprun cita abundantemente poetas como Baudelaire e Cesar Vallejo e filósofos como Wittgenstein e Heidegger, não porque o diálogo com tais vozes seja ético na medida em que tais outros fossem identificados e pudessem amparar o “eu” na dura tarefa de compreender a si mesmo ou a morte. Wittgenstein, afinal, não podia dizer acerca da morte qualquer coisa que não ficasse imediatamente paralisada no estreito limite da representação, que se tornasse absolutamente supérfluo diante da morte Halbwachs. Na verdade, Semprun muito mais responde por todos esses outros cujas vozes o interpelam pedindo para que sua sobrevivência confira sentido às suas palavras.

Podemos compreender agora porque os textos de Semprun aqui investigados devem ser tratados como autoficção, a razão é bem simples: Semprun aposta na literatura como uma forma de saber que aproxima o “eu” dos outros que cotidianamente o ladeiam, somente Kafka – como disse acima o próprio Semprun – tem recursos poéticos capazes de resistir à morte mesmo quando de certa forma já se está morto. Em sua escrita, cada artista se dá ao limite do verbo, tenta ao máximo fugir ao assalto da ideia que vem logo se alojar no seio da ficção e da poesia, tentando manter a literatura um acontecimento, um “seguir sendo” ao infinito, como o é infinito e inapreensível o outro homem que se nos apresenta a face.

Não se trata de sugerir a ideia de que Semprun despreza o saber racional, mas sim que aponta para a necessidade de um saber estético capaz de conduzir à ética:

- Lembra de Wittgenstein? – pergunta Claude-Edmonde Magny.  
Poderia da mesma maneira ter me perguntado se eu me lembrava de Heidegger. Pois a conversa de três anos antes que desejava evocar versava tanto sobre um capítulo verboso, emaranhado nos seus tiques de linguagem, repleto de evidências vazias e de obscuridades gritantes, do livro de Heidegger, em que ele tratava do *Sein-zum-Tode*, como sobre uma frase percuciente, límpida, embora duvidosa

quanto a seu significado último, do *Tractatus*, de Wittgenstein. (SEMPRÚN, 1995, p. 168)

A questão aqui não passa pelos conceitos filosóficos que estão no centro das obras citadas, o que nos importa é o lugar que elas ocupam na representação dolorosa das memórias do *lager* e de si mesmo. Ao reconstruir sua própria vida pela escrita Semprun destaca o gesto que fez muito depois da libertação de Buchenwald, quando contava quarenta anos de idade:

Depois, a partir dos meus quarenta anos, quando comecei a publicar livros – uma das razões deste é explicar, explicar-me também a mim mesmo, por que tão tarde na vida –, sistematicamente destruí os diários de bordo, cadernos de notas de todo tipo que acompanham um trabalho de escrever (*ibidem*).

Vale dizer que em tais cadernos Semprún guardava as anotações de suas memórias de militante na clandestinidade, de quando atuou intensamente no PCE (Partido Comunista Espanhol). A questão que ecoa por trás dessa memória que o autor faz questão de registrar a fim de construir-se para si mesmo e para o leitor é esta: que motivo o teria levado a destruir os registros de sua vida, ainda que houvesse desistido de escrever?

Desagradar-me-ia deixar atrás de mim os vestígios disformes de uma pesquisa, de um tatear, seria quase indecente. Só conta o trabalho concluído, qualquer que seja o seu valor real, do qual o autor é provavelmente o mais íntimo conhecedor, sem ser seu melhor juiz [...] os testamentos não são traídos pelos legatários, mas pelos próprios testadores. É Franz Kafka que é responsável pela publicação de suas obras inacabadas, e não Max Brod. Bastava que ele mesmo as destruísse, se de fato estivesse insatisfeito (*ibidem*).

É possível concluir que o motivo de Semprún é a insatisfação com seus próprios esboços. Não se trata de um pudor do que viveu, mas de uma hesitação quanto à qualidade do que ali se anunciava, já que a referência a Kafka nos deixa entender pretensões literárias. Antes de seguirmos, retomemos a relação que construímos até aqui entre Lévinas e Semprún. O ponto de partida é a distinção que Semprún sugere entre saberes lógicos – Lévinas os chama de racionalidade ontológica – e os saberes estéticos, estes capazes de aproximar o homem de uma passagem para o ético na medida em que revelam sua própria insuficiência como meios representativos do que não é fenomênico, ou seja, do que transcende à compreensão. Tal perspectiva sinaliza uma aproximação possível entre Semprún e o filósofo lituano que se torna ainda mais clara quando abordamos os textos do sobrevivente sob a perspectiva dos estudos do Testemunho nos quais o problema da

representação é ponto chave de discussão. Ora, começamos a ver que a proximidade de Semprun com a linguagem poética advém de uma necessidade de exposição de si para si – o que se chama elaboração – mas também para o outro que é leitor dessa exposição. Os propósitos dessa exposição vão além da elaboração do trauma pessoal, o autor pretende um sentido ético que aponta para seu esforço de expressão ficcional como uma tentativa de expor os limites da mediação, algo como dizer que o propósito do *médium* verbal é revelar a urgência de uma *imediação*, de um saber pelo contato imediato [não mediado pelo verbo].

Obviamente não se trata de repudiar a linguagem das relações humanas entre indivíduos, mas de reconsiderar a importância do que Lévinas chama de *face a face*. Só a literatura, no âmbito das palavras, teria essa capacidade de mostrar seus próprios limites e apontar para o que a transcende – o outro homem. Cito Lévinas para que se note o questionamento do saber lógico – chamado por ele “racionalidade ontológica” – em seu pensamento, e ao mesmo tempo para que se perceba como o filósofo expõe o modo de atuação dessa mesma racionalidade no que tange à construção de uma ideia de “Homem” que satisfaz a si mesma, a despeito daquilo que nomeia.

O sujeito humano - Eu - chamado às responsabilidades, à beira das lágrimas e do riso, não é um avatar da natureza, nem um momento do conceito, nem uma articulação da “presença do ser junto a nós”, da parúsia. Não se trata de assegurar a dignidade mitológica do homem, como se a essência fosse suficiente à dignidade, mas trata-se, pelo contrário, de colocar em causa o privilégio filosófico do ser, de se interrogar sobre o para lá e o aquém. Reduzir o homem à consciência de si e a consciência de si ao conceito, ou seja, à História, deduzir do Conceito e da História a subjectividade e o “eu”, para assim encontrar um sentido para a própria singularidade “de um tal” em função do conceito, negligenciando, como contingente, aquilo que esta redução pode deixar de irredutível (LÉVINAS, 2011, p. 39)

O filósofo denuncia a perspectiva que o Homem constrói a seu respeito, ou melhor, a própria construção do “eu” em conformidade com uma tradição racional, com o primado do pensamento sobre o ético. Conceituar o Homem para depois historicizar esse conceito é afastar cada vez mais o homem de si mesmo, fazê-lo crer numa essência que justifica negligenciar o que sempre ficará irredutível ao, e fora do, pensamento e da representação. Márcia Romero Marçal interpreta detalhadamente o que poderíamos chamar de uma figuração da mesma crítica feita por Lévinas, observo que a autora utilizou uma tradução para o Espanhol de *A escritura ou a vida*:

A lembrança de Wittgenstein remonta à história da perda do caderno de anotações do personagem-narrador. Antes de Buchenwald, ele ensaiava reflexões sobre suas leituras filosóficas e literárias. Os comentários sobre o *Tractatus* de Wittgenstein constavam desse diário que se perdera com um de seus colegas, Jean Gosset ou Jean Cavailès, graças ao empréstimo que Claude fizera do caderno a um deles. Segundo o narrador, podia ser um ou outro, pois, além de ambos terem pertencido ao círculo de Claude, o primeiro morrera em um campo de concentração nazista e o segundo havia sido fuzilado. As críticas à sentença de Wittgenstein sobre a experiência da morte são intercaladas à narração do desaparecimento do diário. As histórias intercaladas revelam como o desaparecimento de vítimas dos Estados europeus em nossa época torna insignificante o desaparecimento de seus registros filosóficos. A narrativa joga uma sombra a Wittgenstein, sobrepondo-lhe as histórias de desaparecimentos. É como se o filósofo desaparecesse sob os desaparecimentos, como se ele devesse ser esquecido por perdas que devessem ser lembradas em seu lugar. As histórias assim corroboram a crítica à sentença de Wittgenstein que para o narrador representava “una evidencia de una pobreza espiritual extrema.” A fórmula de Wittgenstein “No se puede vivir la muerte” opõe-se à de “a vivência da morte como essência da experiência”. O modo de narrar contesta a sentença lógico-formal do filósofo alemão ao apresentar as histórias desses genocídios como perdas humanas que a perda da escrita (do caderno) registra (MARÇAL, 2008, p. 114)

Segundo a autora, se podem confrontar duas histórias entrelaçadas, o desaparecimento de um caderno de notas sobre filosofia e literatura tomadas aos dezoito anos, antes da prisão em Buchenwald, e a narrativa das críticas que Semprun faz à máxima de Wittgenstein. A crítica feita anos depois da libertação mostra que as desconfianças sobre a tese de que “A morte não é um acontecimento da vida. A morte não pode ser vivida” se confirmaram. Desde antes da prisão Semprún já havia feito a primeira correção à tese: “não se pode viver a morte”, mas agora, depois do *lager*, diz o personagem narrador: “Wittgenstein deveria ter escrito assim: [...] *minha* morte não é um acontecimento da *minha* vida. Não viverei *minha* morte” (SEMPRÚN, 1995, p. 169). O que é fundamental para Semprún é não perder “a capacidade de discernimento entre o real e o irreal” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 92), a capacidade de resistir à onipresença da morte que gerava uma indistinção em relação à vida como diariamente ocorria em Buchenwald. A morte de tantos outros fora sim vivida por Semprún: vivíamos juntos essa experiência da morte [...] Nosso ser era definido por isso: estar com o outro na morte que se aproximava” (SEMPRÚN, 1995, p. 32). Contudo, era preciso não viver a própria morte e para isso a saída era “estar com o outro na morte” e assumir a responsabilidade intransferível. Wittgenstein não ajudava muito, dando provas de que o conhecimento lógico não poderia fazer muito por quem vivera o excesso de realidade, a realidade mais real que a própria definição de realidade que se podia representar, mais real que o conhecimento podia explicar.

No tocante a essa crítica à supremacia dos saberes lógicos sobre os saberes éticos a literatura poderia ser uma subversão da sincronia, na ordem lógica que integra a vida aos conceitos sem que nada extrapole a compreensão e dominação das ideias. Ao abordar um trabalho de Blanchot, Derrida chegou a falar do Testemunho como uma verdade que solicita ao leitor a disposição para crer no que se diz, sem que possa comprovar nada a respeito. De tal abordagem se conclui que a ficção concorre para a verdade histórica e é também artifício valioso de autoficção quando o que se quer expor pelo relato o faz pela “resistência [...] às pretensões totalizantes da filosofia, [...] deslocando a questão da obra para a da “experiência da obra”, ou seja, para a experiência de um confronto com a impossibilidade de fundação no plano ontológico (MARQUES, 2013, p. 118) para que, dessa forma, o leitor possa dar-se conta do questionamento dos saberes fundados na razão ontológica. Dessa forma, o que se comunica não é um “eu” como origem da verdade nem de um *ethos* coletivo, mas a inadiável responsabilidade de quem assume a tarefa de dizer o inapreensível da palavra que fora fadada ao silêncio. Assim, continuamente reconstruindo-se bem como aos fatos históricos, o sobrevivente recorre a uma palavra que infinitamente provisória e na qual ele mesmo não se faz mitológico, mas frágil, deposto, um “eu” cuja escrita é resposta ao eloquente silêncio dos assassinados, mas também apelo à responsabilidade de quem lê.

Se a autoficção não exclui o Testemunho porque por ela se revela o Outro no Mesmo infinitamente, nela também se pode ver o testemunho de que nos fala Lévinas, ou seja, como acolhida daquilo que noutrem é

a própria não-reciprocidade, que não alivia nenhuma possibilidade de sofrer em comum - afecção em sentido único, irreversível, [...] ata-se em mim dizendo-se na primeira pessoa, escapando-se do conceito do Eu, [...] Nó cuja subjectividade consiste em dirigir-se ao outro sem se preocupar com o seu movimento na minha direcção, ou, mais exactamente, em aproximar-se de tal maneira que, para lá de todas as relações recíprocas, que não deixam de se estabelecer entre mim e o próximo, eu realizei sempre um passo a mais em direcção a ele (coisa que só é possível se este passo for responsabilidade) [...]significância, o um-para-o-outro, exposição de si a um outro (LÉVINAS, 2011, p. 102)

Assim é que a autoficção se revela um poderoso recurso que apesar de sua aparente distância da realidade abriga o Testemunho, de modo que se vá deixando de si mesma e deixando-se tomar pelo outro que a habita. Ao mesmo tempo, a autoficção não basta ao Testemunho, assume sua precariedade e continua ofertando a si mesm, dando-se, respondendo pelo que a excede.

## Capítulo IV

### 4. O Testemunho autoficcional do Outro

Desde essa abertura de capítulo se faz necessária a exposição do caminho a ser percorrido. Seguiremos pensando acerca de Lévinas e suas teses acerca da ética da alteridade para balizar nossas reflexões sobre os textos de Jorge Semprún que elegemos a partir da matéria histórica que abordam, matéria que gira em torno dos meses vividos pelo autor no campo de Buchenwald. Por esse encontro entre o filósofo e o escritor procuraremos compreender como a *Responsabilidade* se manifesta nos textos autofictionais aqui tratados - *A grande viagem* e *A escrita ou a vida* – tendo sido o primeiro publicado em 1963 e o segundo em 1994.

Ao ler Semprun estamos lidando com um importante e fértil encontro entre autoficção e testemunho. Podemos dizer que suas obras revelam uma escrita autobiográfica cujo valor está em sustentar a necessária abertura à ficcionalidade, sem essa tomada da autobiografia como registro de fatos vividos mas ao mesmo tempo como criação de si mesmo não se pode realizar a abertura ética do testemunho. Obviamente não se pode negar que os textos aqui tratados giram em torno de narradores que também se apresentam como Jorge Semprun ou se nomeiam por pseudônimos que ele de fato utilizou em sua militância política e que esses narradores muito seguramente narraram o que viveram com recurso à memória. Chegado o momento da apreciação das obras passaremos a perceber como, de modo prático, a ficção coopera para que se perceba o Testemunho de Jorge Semprún como um gesto ético. Mais ainda, se por um lado memória e autoficção agenciam o Testemunho, por outro, é nessa zona fronteira que se pode entrever o *Dizer* levinasiano. É o conjunto desses registros que libera Semprun do seu próprio *Dito* na proporção que seus textos se demoram nesse interregno teórico. Considerar esses textos sob qualquer perspectiva implica imediatamente a revelação de um Outro que a habita e nela se demora. Disso resulta que o *Dito* tem o propósito ético de abrigar o *Dizer* dando-se livremente ao serviço de uma alteridade, pois o Testemunho de Semprún lhe permite reconhecer a si mesmo como disponibilidade, como o *um-para-o-outro* da *Responsabilidade*. Se a filosofia de Lévinas prevê um sujeito político, no sentido de seu desejante relacionamento com o Outro, na crítica do testemunho a mesma filosofia se mostra

valiosa para entendermos como os sobreviventes promovem um dismantelamento das unidades de gênero narrativo como ato político de resistência a qualquer totalizante.

No trabalho de Semprun esse dismantelamento implica a possibilidade de pensarmos em seus textos como autoficção narrada por muitas vozes e nele mesmo como um Eu cuja assinatura é justamente a hospitalidade de tais vozes. Ora, isto posto, não se pode deixar de pensar num descompasso entre escritor/narrador e escrita, pois nos termos aqui propostos o *dito* pretensamente autobiográfico abre-se como uma impossibilidade de narrar o “eu” senão pelas vozes outras que o dizem. O outro homem é quem me diz pois nada posso dizer de mim que não tenha o propósito ético de atendê-lo. O texto em que o “eu” promete fazer uma organizada apresentação de toda a sua história é na verdade um ajuntamento de vozes que de muitas formas dizem dele, direta ou indiretamente, algo que lhe cabe ouvir a fim de aprender o sentido ético da alteridade. De certa forma, portanto, o personagem narrador afirma sua decisão ética de fazer silêncio quanto a si e deixar que o narrem outros como a protagonizarem a centralidade de um “eu” eleito para os ouvir pronunciar o mandamento de não-violência. Dar forma ficcional a si mesmo e uma maneira de se fazer ouvinte e testemunha ao mesmo tempo, de abrigar esses outros em si para se deixar depor por tais, assumindo passivamente a responsabilidade por todos até o limite da substituição que, neste caso, é escrever a si fazendo-se dessubjetivando-se, heterografar-se.

Tal recurso à autoficção sugere um esforço de Jorge Semprun para narrar os rastros do acontecimento traumáticos deixados na memória, acontecimento que é um excesso a ser reelaborado, mas que nunca se deixa reunir numa inteireza conceitual, o mesmo padecendo o sobrevivente que vivenciou tal excesso:

Entre todas as impressões que me alcançaram, creio que a mais forte foi esta: que jamais a evidência da realidade havia sido tão premente quanto em seu deslizar para a desapareição; nesse movimento liberava-se algo que era uma alusão a um evento, à sua intimidade, como se, para essa figura, desaparecer fosse sua verdade mais humana e, também, a mais próxima de mim (BLANCHOT *apud* SERRA, 2016, p. 136).

A reflexão de Blanchot é valiosa para entendermos como a autoficção em Semprun é na verdade um consórcio de vozes outras que o próprio personagem narrador compõe em seu *dito* ficcional criando entre essas vozes e aquela do narrador – que também se identifica como Jorge Semprun – uma ambivalência própria do *Dizer* literário, criando um questionamento quanto à possibilidade de algum limite entre o “eu” e o Outro ou mesmo quanto à necessidade de tal limite numa poética da hospitalidade que testemunha não apenas os fatos vividos, mas a impossibilidade

de narrá-los. A força política do evento, sua intimidade, se perde na unilateralidade. É preciso que de todos os lados acorram as vozes para que a memória seja tecida e nela ganhe forma – momentaneamente – o próprio “eu”. O personagem narra sempre o que disseram, dizem ou diriam dele mesmo, sua palavra é a memória do coletivo das vozes que se anunciam quando o convocam. De forma que a razão da tais textos é a resposta a um vocativo, a uma convocação, ou seja, a um chamado que vem de fora e que convoca à *substituição*. Vale lembrar que a *substituição* é sensibilidade de sofrer todas as consequências da exposição ao *outro homem*, toma-lo como próximo e assumir *Responsabilidade* por ele, sensibilidade que é ética por ser involuntária. Sob essa perspectiva levinasiana a autoficção é também um gesto político em favor da memória, gesto ético que nos ensina um caminho para a ultrapassagem do sujeito autossuficiente e princípio da indiferença, na medida em que o sobrevivente se expõe à tarefa de ficcionalizar sua memória, e a si mesmo, segundo o que lhe disseram ou teriam dito outros.

Daí que a *grafia* de si seja um *Dito* que deixa ouvir o ruído de um *Dizer* superior da alteridade a quem o Eu serve livremente. Ao escrever, Semprun constrói uma escrita pela qual muitos falam de Jorge Semprun e de como ele viveu, vive ou deveria ter vivido. São tais outros que convocam a escrita e fazem do escrever uma resposta a essa con-vocação, a esse chamado coletivo de quantos não escreveram. Quando escreve, Semprun materializa o instante do encontro entre o Eu e o Outro, encontro cuja forma é a oferta de sua própria vida – *bio* – grafada por si – *auto* – mas *para* [que possa falar] *o outro*.

Portanto a vida do Eu só permanece desaparecendo, sua eventualidade [evento atual] só ocorre na exterioridade da alteridade que o constitui, ou seja, na medida em que *auto* não é um fazer-se ou um grafar-se, mas um ser grafado ou um ser feito *dito para outro*, *dito* para o *dizer* do outro. A esse respeito Lévinas afirma que a “intriga do Dizer que é absorvida no Dito não se esgota nesta absorção” (LÉVINAS, 2011, p. 67). Para entendermos como essa alteridade autoficcional se realiza em Jorge Semprun, vejamos uma cena descrita pelo narrador de *A Grande Viagem*:

olhamos subindo a plataforma esse russo de vinte anos, e os SS imaginam que vamos sofrer essa morte [...] como uma ameaça ou uma advertência. Mas esta morte **estamos aceitando-a para nós mesmos, e se fosse o caso, estamos escolhendo-a para nós mesmos. Estamos morrendo a morte desse companheiro [...] fazemos da morte desse companheiro o sentido de nossa vida** (SEMPRUN, 1973, p. 41).

Estamos agora diante de uma estratégia narrativa que consiste em escrever para deixar falar a voz dos outros e a fim de que por essa voz seja criada a vida do Eu que escreve. O narrador

“fala” em nome de todos os demais, mas não livremente. Suas afirmações deixam-se conduzir pela expectativa dos outros homens, não apenas a dos demais ao seu lado por ocasião daquele assassinato, mas também a expectativa do leitor. Ao dizer *estamos* Semprun se submete ao que se pode esperar dele, atende à forma de um chamado para a resistência que cabe a quantos tenham sobrevivido ao assassinato: trata-se de morrer a morte do companheiro, fazer dela o sentido da própria vida. Nada pode ser mais afinado com o que Lévinas entende como *substituição* até a carnalidade, já que no episódio narrado a resistência não se dá doutro modo senão pela opção de sofrer radicalmente o assassinato do outro homem. Um modo Outro de ler, ou um ler outramente, nos ajuda a entender como *nós mesmos* é um jeito de o narrador dizer *eis-me* à escuta das vozes caladas até agora, até o instante em que teve início a escrita. Trata-se, portanto, de um narrador que é vivo quando os outros homens ordenam que se deve escolher a morte para que fazer dela sentido. Semprun também está dizendo: *eis-me* convocado, desperto, para que a sobrevivência não se torne um prêmio, mas uma responsabilidade.

Sobre essa biografia da alteridade Semprun já nos adverte quase no início do mesmo livro, quando sua memória recria a quarta noite da viagem para Buchenwald:

o que conta mais na vida são os seres que você conheceu [...] deixei partir as coisas leves, as lembranças agradáveis, mas que só me diziam respeito [...] cheias de uma felicidade fugaz, mas absoluta [...] Mas o que conta mais na vida são certos seres que você conheceu. Os livros, a música, é diferente. Por mais enriquecedores que sejam não passam de meios para aceder aos seres. Isto, quando são verdadeiros, claro (SEMPRUN, 1973, p. 24).

Trata-se de um momento em que a maturidade intelectual de Semprun o faz perceber que o valor dos livros – não poucos tendo em vista que ao longo do texto o autor dialoga com Kant, Hegel, Marx, entre outros – está em permitirem o encontro com as pessoas em sua riqueza e complexidade. Não se trata de uma crítica ao livro, mas de um elogio do pensamento capaz de transcender até o intransponível da alteridade, da vida concreta do ente humano. Embora os livros de Semprun reúnam também o conjunto vasto dos autores e obras que o formaram como intelectual e ativista, nenhum exercício de inteligência tem valor em si, mas no que pode favorecer o encontro com o outro homem. Lembranças agradáveis dentre as que dizem respeito só ao narrador são refutadas e contadas entre as que carecem de densidade política, não comparáveis ao encontro como os seres reais junto aos quais se constrói o exercício maior do pensamento ético, ou seja, a sensibilidade que impele em direção ao Outro e à sociabilidade com ele como um modo de encontrar sentido fora de si.

Ora, até aqui percebemos marcas do fazer autoficcional de Semprun que podemos retomar brevemente: a) seus textos ocupam-se de uma construção de si a muitas vozes, como memória coletiva; b) ao construir-se a partir das vozes outras que ecoam em sua narrativa realiza o que Lévinas entende como testemunho, ou seja, manifestação da alteridade que o habita; c) ao renunciar ao poder de dizer a si mesmo deixando-se dizer por outros, Semprun realiza textualmente o que no campo político seria o *desinteresse* e a *substituição* movidos pela sensibilidade diante do assassinato; d) ao escrever Semprun procura atender a um apelo ético que paira sobre todos os sobreviventes, a saber, o de dotar a sobrevivência de sentido na proporção em que seja convertida num esforço de realização *para o outro* não apenas num auto conhecimento ou retorno a si.

A estreita fronteira entre o autoficcional, a memória e o Testemunho nos permite concordar que “desde sua aparição até suas formulações mais recentes [a autobiografia] nunca deixou de jogar com seu próprio estatuto dual, no limite entre a construção de uma identidade, que tem muito de invenção, e a relação de alguns feitos apresentados e testemunhados como reais”<sup>23</sup> (POZUELO YVANCOS, 2005, p. 17) mesmo que sejam sempre texto, textualidade e, portanto, ficção e arranjo da memória. Entre esses feitos que a memória arranja de modo convincente talvez nenhum seja mais ficcionalmente elaborado do que o Eu, isto em razão de a autoficção ser uma narrativa de si que ocorre no presente e que não pode tratar do Eu senão deste que narra no instante da narração,

O passado não é mais esse elo e esse encadeamento que paralisam o instante presente, não é mais esse nó inextricável de determinações que nos condenam a sofrer nossa sorte. A perspectiva parte agora do instante presente: a “fonte” está aqui mesmo, e não na vida transcorrida. O presente governa o espaço retrospectivo em vez de ser esmagado por ele (STAROBINSKI, 1991, pp. 201-202).

Contudo, a memória é irmã da ficção e em razão disso é que cada narrador não pode enxergar a si mesmo fora das relações que mantém dentro do enredo dos fatos que ele testemunha como verdade, fatos que são mesmo verdadeiros na medida em que compõem a economia narrativa, o capital da memória acumulado a partir das diversas contribuições de todos os que falam ao redor do narrador. Mas uma questão ainda precisa ser posta: podem os assassinados falar? Ora, a autoficção reunida nos livros que nos propomos a analisar permite que mesmo os que morreram ao redor de Semprun também contribuam com a construção do Eu ainda que não falem?

---

<sup>23</sup> Tradução minha

#### 4.1. *A Grande Viagem*

Obviamente essas vítimas falam não porque lhes foi dada uma figura – composta de falas, de um discurso – mas porque tal figura é o súbito aparecer de uma ausência. De fato, é tal ausência que fala acerca do assassinato do outro homem, semelhante ao silêncio quando se espera que de súbito alguém retorne para dizer que não morreu, apenas se atrasou pelo caminho, mas agora pode, enfim, se pronunciar. Porém, sabendo que não se trata disso, mas sim de uma ausência definitiva, quem ousará falar de si quando era esperado outro? E se precariamente puder falar de si, o orador presente não seria tomado pelas palavras que tal ausente costumava dizer acerca de si? Quando a memória registra vidas anônimas que não puderam falar desde que foram manipuladas e aniquiladas, o próprio silêncio imposto de forma brutal expõe o “eu” autoficcional ao imperativo da alteridade, e ao dever ético de registrar tal ausência pela precariedade de sua presença – que é a própria autoficção – não podendo dizer nada além do que seria dito de si pelo outro homem. Quando Semprun fala está dizendo a si sem dúvida, porém diz a si mesmo segundo se reconhece nas palavras, olhares, gemidos, chegadas e partidas do outro homem.

Sobre os dias seguintes à libertação de Buchenwald, Semprun nos diz de como recordou um dos companheiros de luta armada contra a Alemanha nazista. Passou a recompo-lo na memória quando soube, através de um sobrevivente da luta antifranquista, que o *maqui* onde ele combatia havia sido duramente atacado pelos alemães. O sobrevivente conhecera aquele amigo desaparecido e Semprun espera ouvir daquele jovem filho de fazendeiros vizinhos ao antigo campo *maqui* o que teria acontecido com Hans:

Ela contava com uma voz lenta mas precisa, a longa história daqueles longos anos. Ouvíamos mal, pois conhecíamos aquela história. Não era aquela história que nos interessava, agora, era a de Hans, os traços de Hans, a lembrança de Hans [...] A desordem e a noite, a desordem e a morte, e Hans tinha ficado no grupo de cobertura [...], quer dizer, ele não tinha ficado nele, ele tinha decidido ficar nele, tinha escolhido [...] “Não quero ter uma morte de judeu” [...] “Não quero morrer somente porque sou judeu”, ele se recusava, na realidade, a ter seu destino inscrito em seu corpo (SEMPRUN, 1973, pp. 132-133).

Notemos que o narrador considera menos grave recordar a luta nos *maquis*, embora seja parte da sua própria história e fator constituinte de quem ele é, diante da urgência de notícias de seu amigo Hans. O trecho invade a densidade do pensamento ético de Semprun, sua apreensão quanto ao destino do companheiro aparece na invenção de uma “desordem” onde se associam “noite” e “morte” e da qual Hans não teria se protegido, não teria fugido mesmo que pudesse ou tampouco

confessado qualquer falsa culpa no intuito de preservar a vida ao preço da humilhação, não queria “ter uma morte de judeu”, certamente a falta de notícias podia significar que Hans “tinha decidido” ficar no *maqui*, “tinha escolhido” morrer. Não se trata apenas da tristeza e ansiedade quanto à possível morte do amigo, mas de um sofrer na própria carne – em doloroso exercício de tomar para si a humilhação e a dor do outro – a hipótese de Hans ter sido capturado e destituído de sua própria convicção política, ou talvez torturado até que não restasse nada além do corpo alheado de si, incapaz de resistir. Semprun conhece a intimidade do companheiro, sabe que seus protestos políticos – “não quero morrer somente porque sou judeu” – revelavam “o hábito de esconder sob excessos verbais seus sentimentos mais profundos” (*idem*, p. 133). Mas os protestos de Hans, ditos a um outro sobrevivente que os confessa a Semprun, escondem não apenas seus sentimentos, mas também como ele veria o narrador personagem, são palavras como as dele que cercam e dizem Jorge Semprun: aquele que sobreviveu, que sequer era judeu e talvez por isso tenha sobrevivido, aquele que não estava no *maqui* quando do ataque alemão, aquele que saiu pelos portões e não pelas chaminés...e por tudo isso, aquele que não sabe do evento senão sua desapareição e, assim, escreve sem ter o que dizer entregando suas palavras para que outros digam quem ele é, foi e deve ser. Quando ouve de um rapaz de Laignes<sup>24</sup> a história de como conseguiu escapar do cerco dos alemães, Semprun desabafa:

Enquanto esse rapaz despeja seu relato, tropeça nas frases, como naquela noite nas raízes, galhos e pedras, uma outra marcha na noite me vem à memória, quer dizer, a ideia que eu deveria lembrar-me de uma outra marcha noturna, que esta aqui evoca, sem ainda desvendá-la, sem que eu saiba ainda que outra marcha noturna, e por quem feita, apresenta-se nos confins de minha memória, borbulha suavemente sob este relato e as evocações deste relato (*idem*, p. 135)

Neste trecho como nos demais acerca do amigo combatente desaparecido fica muito evidente que o relato autoficcional de Semprun é a narrativa das palavras dos outros e do quanto tais palavras ecoam em seu modo de dizer-se. São palavras que evocam palavras, rastros que evocam rastros da desapareição do próprio personagem narrador cuja vida tornou-se tal abertura e tal testemunho que dele mesmo não se pode saber senão que sempre lhe falta caminhar a marcha da memória. É a memória que se agita sob as palavras que outros narram, como a evocar a noite dos relatos no qual se encontra o próprio Eu, alguém que não cessa de fazer das vozes outras seu próprio caminho. Como intelectual e exímio escritor Semprun nos cria três noites distintas e imbricadas. Ao mesmo tempo que menciona a noite narrada pelo rapaz de Laignes, cheia de frases

---

<sup>24</sup> Pequena vila ou comuna francesa localizada na região central do país.

truncadas como um caminho feito de galhos, raízes e pedras, também nos mostra uma noite que se constrói na memória como um dever, dever de lembrar “uma outra marcha noturna” – a marcha de Hans que nunca será possível conhecer, mas também uma terceira marcha, a marcha do próprio Semprun, mutuamente indissociáveis. “Mas o fato é que Hans, nesta história, chega um momento em que ele desaparece. E eu percebo subitamente que nunca reencontraremos os traços de Hans” (*ibidem*) donde decorre o “dever de lembrar” sua desapareição pois nela também desaparece o Eu, as palavras de Hans não podem ser esquecidas sob pena de o Eu esquecer também do que ele dissera a seu respeito, sob pena de esquecer de si. Isso é o que Lévinas chama de *substituição* em jeito de

uma não-igualdade consigo, uma não-recuperação de si por si, uma despossessão de si, uma saída de si da clandestinidade da sua identificação, e já sinal feito ao outro, sinal desta doação de signo, ou seja, desta não-indiferença (LÉVINAS, 2011, p. 160)

o que podemos entender como um cuidado pelo outro que se realiza na forma de sua irrealização definitiva, ou seja, na impossibilidade de assegurar a esse outro todo o cuidado que sua vida requer. Mas, ainda assim a autoficção – como a constrói Jorge Semprun – se revela como “doação de signo” na medida em que o signo doado não é apenas a escritura, mas a própria identidade do personagem narrador. É o próprio Eu quem acena ao outro, doando-se para a tarefa de refém que se coloca em risco de desapareição na voz do outro homem, mas ainda assim não descuida de que ele possa ter voz, ter palavra. Risco ainda maior seria a indiferença de cuidar em si, pensar-se, sem pesar nisso a ausência do Outro. Ser sinal é doação de si, *ser-para* em que a palavra do outro não pode ser ameaçada sem que tal ameaça seja feita também ao personagem narrador.

Mais adiante ainda nas memórias que recriam seu amigo desaparecido para sempre, Semprun pergunta a um companheiro da viagem de volta para casa: “foi você que me contou uma história da marcha na floresta, de noite, de uma longa marcha na floresta, durante noites e noites?” e prossegue: “Desde que esse sujeito nos contou sua fuga, através da floresta, na noite do *Tabou*, tenho a impressão de que vou me lembrar de uma outra marcha de noite na floresta. De uma outra história, em outro lugar, mas não consigo me lembrar” (SEMPRUN, 1973, p. 141). Em expressões como “uma história da marcha” fica evidente que o acontecimento só existe dentro de uma narrativa, porém o Semprun tenta lembrar não é o acontecimento, mas o narrador? A história da destruição do acampamento do *Tabou* pelos alemães e toda a marcha de fuga pela floresta já foi contada pelo filho de fazendeiros que sobreviveu, mas... e a outra história passada num outro lugar e que deixou somente um rastro na memória? É uma história que existe como ausência e que se

formou “desde que” ou a partir da história contada pelo filho do fazendeiro. Aí está o útero onde é gerada a vida de Semprun, o lugar da anterioridade anacrônica e que existe antes de que alguém – neste caso Jorge Semprun – possa dizer “eu”, é nesse útero formado pelas teias da palavra do outro homem que o Eu é formado sendo impossível tornar a si caso essa narrativa desapareça. Portanto, retornar ao outro para ouvi-lo naquilo que ele ordena e compõe é condição para que Semprun retome sua vida. Todo esse retorno só é possível pela memória, lá está a história da marcha que somente Hans pode narrar, com ele está uma parte do próprio autor. Assim, a autoficção como composta por Semprun mostra-se testemunho, sinal e signo, testemunho ou depoimento acerca do sentido da própria vida que é exterior a si, testemunho de um sentido que é escrever *para o outro* narrar, testemunho de uma sobrevivência que só tem sentido se oferecida ao outro.

Em todos esses momentos de *A Grande Viagem* está claro que as memórias de Buchenwald são o núcleo da narrativa. Mas também é visível que tais memórias extrapolaram os meses de prisão e estenderam seu lastro sobre toda a vida de Semprun. Esse binômio memória/autoficção ocorre em razão do caráter traumático da catástrofe pessoal vivida pelos que foram submetidos aos campos, trauma que se estende sobre toda a memória e faz-se presente em qualquer elaboração autoficcional. Em razão do trauma narrar a própria vida não se distingue de narrar a memória de Buchenwald, tudo que Semprun narra quase duas décadas depois da prisão nazista – mesmo aquilo que foi vivido antes e depois disso – percorre um movimento que vai e volta aos anos da prisão, isso sabemos muito bem tratar-se de um trabalho de elaboração do trauma do qual a recriação permanente de si mesmo não se isenta. Obviamente a autoficção é sim uma busca de reconstruir sua própria história bem como a História para além da individualidade do personagem narrador, contudo não se pode deixar de admitir que Semprun o faz por uma via ética que prima pelas vozes dos que estiveram com ele durante os meses no *lager*: amigos do partido comunista espanhol, prisioneiros dos quais se tornou frequentes, poucos soldados SS, *kapos*, antigos amigos do mundo acadêmico e homens dos quais nada ou muito pouco pode ouvir porque deles presenciou apenas a execução ou a agonia final. Recriados, recompostos pelas falas e silêncios que deixam supor quem são e o que pensam ou sofrem, todos são o ponto de partida para que Semprun promova o difícil trabalho de elaboração de si.

Não se trata de tornar esses outros novamente presentes pela memória, mas de um assumir uma existência segundo o outro para que a História não apague o que particulariza o Eu assimilando-o em seu discurso, prática que se quer denunciar quando se diz que comumente a História narra fatos apenas segundo a versão dos vencedores. Recuperar o discurso dos outros para

passar a existir segundo tais é uma estratégia autoficcional que procura resistir ao apagamento da história, resistir a uma cristalização de si mesmo, digo a um imanentismo que se considera plenitude bem-acabada, para não se deixar prender no passado como monumento, ou como um *dito*. Por isso a estratégia de Semprun funciona, por que ele se faz reconstruir por outros segundo o que cada um o significa, assim ele chega a sua autoficção vindo de fora e ele mesmo se abre ao outro homem – cada um deles – que o diz de maneira incomparável ao que dizem os demais e absolutamente diferente do que diria de si mesmo. Eis como Semprun exercita textualmente a alteridade radical, como sua escrita se faz ética.

Quando Semprun narra uma vida que assume ser a sua, torna-se sujeito porque se subordina a uma instabilidade de sentido, não porque seja núcleo autocentrado e gerador de sentido em si mesmo. Não é mais o sujeito da metafísica que se ergue como presença a si, mas uma ausência entre o *dito* autoficcional e o incessante *dizer* de todos os outros que o cercam, desde aqueles com os quais conviveu nos barracões do *lager* até os que encontrou depois de Buchenwald. O que o próprio autor diz de si só existe a partir da enunciação de outros, embora ele mesmo elabore em primeira pessoa tais enunciados, mas entre o que fica dito por Semprun acerca de si mesmo e o que dizem os outros sobre a mesma questão fica sempre uma dissimetria, uma ausência entre o enunciado construído por Semprun e a enunciação dos outros que, sob a perspectiva ética de Lévinas é a própria demanda que deve ser acolhida e exige hospitalidade. Ou seja, evidentemente esse sujeito autoficcionalizado que encontramos em seus textos é palavra que antecede a palavra do autor.

É preciso compreender bem essa distância entre este que escreve, aquele que é escrito e aquele que antecede a ambos desde que não tem uma origem localizável no universo das diversas e outras enunciações que o autor acolhe acerca de si. Para introduzir o problema, mas já em perspectiva levinasiana, cito Luiz Carlos Susin:

A verdade perseguida, em contraposição à verdade triunfante, torna-se inelutável questionamento que vem moralmente do outro homem [...] que me põe inteiramente em crise: não como absurdo mas como chamado à diaconia que depõe meu egoísmo autossuficiente e soberano e me faz nascer de novo [...] Para este nascimento, à exterioridade se junta a anterioridade do outro, que rompe o presente da subjetividade, fazendo-a voltar para um passado que não está fundado nela, questionando assim sua principialidade, sua liberdade arbitrária e sua espontaneidade potencialmente assassina, questionando até o eu crítico que, mesmo na crítica da crítica, persevera na arbitrariedade (SUSIN, 1984, p. 260-261)

Assim, considerando o que temos mostrado acerca da importância da palavra do outro na poética de Semprun concordaremos que todo o universo autoficcional criado por ele sugere uma

possibilidade de romper a cadeia do seu próprio discurso. Tudo que ocorreu em Buchenwald e sobre quem o autor se tornou é exterior à sua palavra, não é possível a ele reunir os dias e as horas nem os acontecimentos e atos humanos num relato de paralise o tempo criando, enfim, uma identidade totalizadora. Isso implica dizer que o recurso à linguagem rejeita uma verdade triunfante que possa ser anunciada soberanamente por um sujeito feito presença – pensamento, definição ou verdade – diante de si mesmo. Há um deslocamento do Eu para o Outro equivalente a uma crise essencial ou crise da essência quando se constata que o Real excede a capacidade de representação do sujeito. Assim é que a palavra do outro homem se faz exterioridade e anterioridade, pois antes que o sujeito possa dizer “eu” a fim de construir a si mesmo já todos ao redor lhe dão notícias de quanto já fora dito acerca de si. Semprun recorre a essa anterioridade fazendo-se sujeito a um novo nascimento pela palavra criadora do outro homem, mas ao mesmo tempo assumindo responsabilidade para com essa palavra.

Como assumir responsabilidade pela palavra do outro, daquele que falou antes de mim para que só então eu pudesse ter consciência de mim? Semprun escreve sobre Buchenwald como quem procura elaborar o trauma da experiência-limite, contudo certo de que não pode lançar sobre esse passado uma mirada fenomenológica pois a própria caráter excessivo da catástrofe não pode ser gravitado por um núcleo, por uma subjetividade autocentrada. Mas, o mesmo excesso exige do sobrevivente resista ao esquecimento ocasionado pela diluição da catástrofe num tema ou numa mitologia que lhe reserve a condição de monumento vivo. A proposta de Semprun para o problema da representação da catástrofe é uma poética da alteridade, ou seja, uma poética centrada na palavra do outro como condição para que o autor reconheça a si mesmo e possa resistir à tautologia do “eu sou o que sou” e à sua “espontaneidade potencialmente assassina”.

É por essa poética da alteridade que o sujeito da enunciação se deixa construir. Tudo que lhe compete dizer testemunha sua incondição de refém, testemunha seu esforço para que a linguagem não se reduza a uma obra bem acabada do tempo ou algo como um nome do tempo que teria o poder de identificar o passado e o próprio autor de maneira arbitrária, que assim não deixaria falar nenhuma outra voz senão a do próprio sujeito. Portanto, a poética da alteridade é uma auto deposição, uma abdicação de qualquer poder de “principialidade” ou iniciativa espontânea pois nela o sujeito que diz a si mesmo, este que conhecemos como sujeito da enunciação e que intenta construir sua subjetividade,

não é uma entidade homogênea exterior à linguagem, mas o resultado de uma estrutura complexa, efeito da linguagem: sujeito descentrado, dividido, clivado, barrado... [...] Nisto reside o caráter da "ferida narcísica" que Freud reconhece na

descoberta do inconsciente pelo sujeito que "não é mais senhor de sua morada" e é aí que está, de fato, a possibilidade do mascaramento (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 28).

Mas, é contra esse mascaramento, capaz promovido pelo Eu e capaz de manter a falsa certeza de unidade, que a poética de Semprun se manifesta. Nesse modo de dizer a si, o narrador que diz a si mesmo e que é sujeito da enunciação é “deslocado, desalojado, “em um lugar múltiplo, fundamentalmente heterônimo, em que a exterior idade está no interior do sujeito” (*idem*, p. 29). Quanto ao sujeito enunciado, este afinal se dá a conhecer como outro e não como continuidade ou extensão daquele sujeito da enunciação – o narrador – pois a enunciação é realizada de modo polifônico, a muitas vozes outras pelas quais o narrador vai tateando a si mesmo e despertando para sua responsabilidade ética junto a todos que disseram seu nome antes que ele se reconhecesse “eu”. No fim de contas, Semprun reúne precariamente os cacos de vozes que o interpelaram ao longo da vida e particularmente nos meses em Buchenwal, período que o trauma torna excessivo em relação a todo o resto da vida do autor e que se espraia por toda a sua memória. Desse trabalho de audiência e obediência [*ob-audiencia*] não resulta uma identidade essencial, mas um desinteresse como o entende Lévinas. Algo como uma alteridade radical ou um Outro no Mesmo, um modo de ser Eu que nunca permite ficar sozinho comigo numa solidão essencial mas, ao contrário, sempre me coloca face a face com outro homem ou, nesta poética da alteridade, dependente da sua palavra pois dela provem o chamado que dá sentido à minha humanidade. Disso resulta que o sujeito do enunciado não coincide jamais com o sujeito da enunciação, que o narrador não reúna mais a si nenhuma essência, mas ao contrário, seja destituído de sua palavra pela qual esperava fundar uma identidade própria. O sujeito enunciado é atravessado pelas vozes discordantes, não se conforma ao narrador, ao contrário, mantém com ele uma dia-cronia quando não se fecha numa totalidade do discurso, mas pertence ao tempo em curso das vozes que não cessam da memória.

Portanto, essa diacronia, esse “arrancamento a si, no seio da sua unidade, esta absoluta não-coincidência, esta dia-cronia do instante significa como um um-penetrado-pelo-outro” (LÉVINAS, 2011, p. 70). Ao assumir, como autor/narrador, uma impossibilidade de narrar a si mesmo e confiar-se a outros sem os quais não há sentido possível, obviamente Semprun nos está permitindo entender em sua poética um *fazer para o outro* pleno de ética levinasiana. Ao mesmo tempo seus textos nos mostram como a escrita se inscreve no campo do político, ou seja, no campo das atividades consequentes na vida social, ao incorporar em sua poética aquela audiência à palavra do outro homem, à sua demanda, como é preciso que façamos no cotidiano dos nossos encontros face a face. O testemunho é um *dizer*, como está dito no início do primeiro capítulo desta tese, pois

implica justamente que o sobrevivente traga a público essa palavra que o habita os ouvidos e o pensamento e diante da qual as memórias do lager, os diários, autobiografias e romances valem como respostas *para o outro*.

Nos textos de Semprun que estamos investigando essa resposta se materializa na necessidade de trazer a público tudo que todos disseram acerca do autor/narrador antes mesmo de sua primeira enunciação, tarefa que não requer pouca imaginação sobretudo quando se trata de tentar ouvir o que disseram muitos que sequer falaram. Disso resulta que a escrita de si seja inspirada e que esta palavra anterior ao “eu” seja-lhe *inspiração*, sopro vital, na proporção em que sua subjetividade se apresenta publicamente como vinda de fora, ordenada pelo Outro de onde lhe principia a vida – digo, o sentido humano da vida que é sempre a ética. Semprun realiza uma auto deposição como narrador para “que o sujeito possa ser pulmão – no fundo da sua substância –, isto significa uma subjetividade que sofre e se oferece antes de estabelecer-se no ser – passividade, um completo *suportar* (*idem*, p. 191). Essa forma de narrar a si é vital porque é ética, sem nada dizer por si mesmo mas reconhecendo sempre o imperativo humano de responder ao que lhe solicita o outro homem a fim de mostrar-se sempre em curso segundo e sem se deixar por nenhum presente indentitário. Como enunciado Semprun nunca está plenamente vivo, precisa reescrever-se continuamente e para isso precisa construir a memória das vozes todas, muitas só nascidas ali mesmo no momento da escrita. Isso explica porque o autor opta pela escrita literária, pois literariamente poderia recriar incessantemente e assim não estaria preso a Buchenwald, não se submeteria vergonhosamente aos caprichos dos SS caso pudesse tornar o *lager* uma verdade sempre outra, ele mesmo sempre outro, segundo tudo que podia ouvir pelas tantas vozes que o acompanham a memória. Trata-se de um esforço ético para deixar que falem os outros homens, verdadeiras testemunhas – milhões de vítimas assassinadas e outras arruinadas pelo trauma, sem nenhuma possibilidade de sequer tratar da catástrofe. Falem inclusive de mim e façam-me segundo desejem, diria Semprun, façam-se sempre outro e mantenham-me vivo enquanto escrevo.

Já no título mais conhecido que criou – *A escrita ou a vida* – fica clara a ideia de que a escrita era ameaçadora pois poderia implicar numa imersão definitiva no passado, num reviver para sempre a morte de tantas pessoas, algumas com as quais conviveu fora do *lager* e que depois reencontrou para vê-las morrer. Como responder aos que não puderam testemunhar e também aos leitores e à humanidade de um modo geral que espera por saber o que realmente aconteceu em Buchenwald? Como fazer isso sem retornar para o inferno? Como dizer a si mesmo sem ofender com sua própria sobrevivência os milhões que mereciam estar vivos? Semprun deixou-se dizer,

escreve o que ouve e assim faz com que também o leitor também ouça quantos ele se torna sem deixar de acrescentar a estes aquele que agora o próprio leitor tem a dizer.

Em *A Grande Viagem* – voltemos às particularidades do texto – Semprun narra seu aborrecimento sempre que os prisioneiros, tendo passado pelas torturas ou instantes da morte, repetem a mesma pergunta: “Vocês se dão conta?” (SEMPRUN, 1973, p. 48). Seja um homem velho que morre no trem a caminho de Buchenwald ou qualquer um que fizesse um “olhar arregalado de espanto” (*idem*, p. 52) repetindo mesmo em silêncio: “vocês se dão conta de que me pegaram?” (*idem*, p. 51), todos falam à memória de Semprun. Diante dessa interpelação o autor responde: “tenho uma resposta feita, como diria o rapaz de Semur. Sim, me dou conta, não faço outra coisa. Me dou conta e tento dar conta disso, tal é meu propósito” (*ibidem*). Destaco que o autor justifica seu aborrecimento sugerindo que muitos não compreendiam o que os nazistas realmente pretendiam, anestesiados pela normalidade aparente e pelo silêncio do mundo quanto ao que ocorria dentro dos campos. Tendo sobrevivido, precisa dar conta disso tudo que os assassinados não puderam narrar mas, ao responder a tantos que à época ainda se admiravam de que os SS fossem surpreendentemente cruéis, Semprun elege para isso as palavras de um companheiro de viagem – “tenho uma resposta feita, como diria o rapaz de Semur” –, escolha que exemplifica sua maneira de ser segundo o outro e *para o outro*, maneira de ser outro em si mesmo ou, para pensarmos com Lévinas, podemos considerar toda a poética da alteridade de Semprun como afetividade pois “Afetar [...] não significa necessariamente ‘contato’. De fato, é talvez muito mais forte do que o contato, porque indica talvez uma fissura, uma deposição [...] uma passividade especial desta intriga do outro-no-mesmo: uma paciência” (LEVINAS, 2012a, pp. 165-166). Ou seja, o testemunho de Semprun é este de quem é deposto de si pelo afeto de Outro fazendo-se outro-no-mesmo na forma de uma paciência que “é demora, a própria duração do tempo” (*idem*, p. 166), ou seja, paciência que não é espera mas retorno recorrente à palavra do outro como se pela memória de tal palavra se pudesse impedir sua desaparecimento. “Paciência e demora do tempo” é retorno permanente da palavra do outro homem pela memória, mas esse retorno que se demora infinitamente produz um acontecimento drástico, ou seja, um tempo ou intervalo; distância ou separação intransponíveis em relação ao discurso identitário do Eu.

Estamos tratando aqui do cerne dessa poética da alteridade, pois ao submeter-se a uma palavra que não é sua para dizer a si mesmo Semprun retorna ao acontecimento da alteridade numa passividade que não se arroga mérito por isso, pelo contrário cumpre tal hospedagem como responsabilidade e, assim, dá testemunho. Submeter-se a tal demora implica admitir um tempo

outro, um acontecimento no Ser marcadamente diferente de si. Esse tempo diacrônico não sincroniza o discurso de Semprun com o discurso dos outros de sua memória, portando para o autor é vedada a indiferença, ou seja, a negação da diferença, que violentamente costuma reservar ao autor o status de criador de seu próprio mundo. Semprun se esforça para que sua narrativa não se acomode a uma perspectiva exclusivamente sua e o faz sem poder renunciar a sua condição de sujeito da enunciação, porém como sujeito ético que se pronuncia sempre em resposta, quando se move na proporção e na gravidade da interpelação ou da impressão que todos os outros de sua memória manifestam. Ao tomar tal atitude ética Semprun materializa como escritor o que nos diz o filósofo:

A ética significa o rebentar da unidade originariamente sintética da experiência e, portanto, um além desta mesma experiência. Ela requer um sujeito suportando tudo, sujeito a tudo, obedecendo de uma obediência que precede todo entendimento, toda a escuta do mandamento. Há aqui uma viragem da heteronímia em autonomia, e ela é o modo pelo qual o Infinito se passa. É inspiração: ter recebido não sei de onde aquilo de que sou o autor (LÉVINAS, 2012a, p. 230).

Assim, submetendo-se à obediência [ob-audiência] o autor escuta e proclama a palavra do outro sem isentar-se da responsabilidade de carregá-la em seu próprio discurso, em sua própria narrativa de vida. A autonomia de que fala Lévinas nada tem a ver com a ideia de autossuficiência, obviamente, mas com a própria *inspiração* como forma de tomar sobre si o sentido que lhe conferem outros. Nesse sentido, todos os nomes são o próprio nome do autor sendo a ele impossível nomear-se ou narrar sua vida crendo somente em si, ou seja, dizendo a si por si mesmo. Ao contrário, dizer a si pelo outro e segundo o seu – do outro – mandamento. É então que *Auto* – em “autonomia” – implica compreender a si mesmo como nome em razão de outro nome, como quem reconhece e narra a si mesmo na intriga do relacionamento com os demais, relacionamento no qual cada nome cumpre um papel único e intransferível a bem do outro. Cumprir tal papel é assumir heteronímia e para Semprun isso é o mesmo que narrar suas memórias de tal maneira que apresentar-se como “eu” seja sinônimo de dizer “eis-me” escritor, autor ou coisa que não se pode ser sozinho pois é de fora e de antes do “eu” que provém o nome então narrado. Narrar a si implica menos a construção definitiva e bem fortificada de si e muito mais uma deliberada hospitalidade de quem reconhece a superioridade da palavra do outro e passa a se auto grafar segundo esta. Por fim, nenhum sentido há nesse *auto* senão aquele que significa “ter recebido não sei de onde – *pois são muitos a dizer-me* – aquilo de que sou o autor” e que, sem dúvida se trata da *bio* que é o nome com que me dizer *vida*. Vida que não é multiplicidade heteronímica nem unidade homonímica, mas se ergue entre uma constatação e outra como unidade em crise, em conflito com todos os

nomes outros que a constituem e destituem. Entao, Semprun realiza em seus textos aquilo que é princípio da alteridade: a aceitação da palavra do outro homem quando diante de mim ele se revela destituído de qualquer poder, sobretudo da possibilidade de continuar vivendo. Ainda a respeito da autonomia levinasiana, vale dizer que se trata do “modo pelo qual o Infinito se passa” e que, se bem entendido, esse modo é “transbordamento do finito pelo infinito, o qual define a intriga ética” (*ibidem*) que nos textos de Semprun se mostra como um cumular de vozes outras no discurso do autor.

Nos dois momentos de *A Grande Viagem* indicados aqui – a cena em que Semprun e todos os demais prisioneiros são obrigados a assistir uma execução; e o encontro com um fazendeiro que conhecia Hans, um amigo e companheiro da resistência francesa ao nazismo – o narrador recupera a si mesmo pela memória, diz-nos como se portou e como se sentiu em ambas as situações, expõe também sua perspectiva dos fatos e as impressões causadas pelos mesmos. Contudo, as impressões do instante da escritura obviamente não coincidem com aquelas vividas no passado e o que o narrador relata são na verdade impressões de impressões. Este personagem narrador que tem o mesmo nome do autor hospeda as muitas vozes dos que estão ao seu lado quando demonstra preocupação em corresponder [co-responder] ao que supõe fosse a expectativa de todos os que estiveram com ele em Buchenwald, mesmo os que nunca chegou a ver. Uma das maneiras encontradas por Semprun para acolher a palavra desses outros é a (re)criação de enunciações tecidas algumas ainda durante a prisão e outros muitas anos após a libertação, tais atos ilocutorios são reproduzidos no texto, frutos da memória ou da ficção, como interpelações que outros dirigiram ao próprio narrador. Palavras, sentenças inteiras são citadas, mesmo olhares são logo interpretados como palavra que não se pode ouvir e assim todos precisam ser respondidos cabendo ao narrador o cuidado de não silenciar. Ainda que tudo seja apenas linguagem e desapareção frente aos fatos vividos, é a eles que toda a narrativa remete e por isso Semprun se demora – cito Derrida – nas palavras que lhe foram ditas, mesmo silenciosamente, como quem luta contra o silenciamento de todas as vozes capazes de dizer o que aconteceu em Buchenwald, algo que implica dizer também quem é Jorge Semprun.

Em *A Grande Viagem*, as memórias dos dias e anos após a libertação mostram o autor diante de interlocutores, Semprun se mostra exercitando a prática da escuta ouvindo-os falar de temas variados que em nada mencionavam Buchenwald e parece disposto esquecer, mas a tentativa de colocar-se diante de si mesmo num “agora” fracassa. Então, esse “agora” denuncia a presença de uma ausência à qual Semprun, como sobrevivente, segue respondendo. Tal ausência condenava

novamente todos os que morreram, cumpria a ameaça dos SS de que ninguém fora do *lager* acreditaria no que contassem os sobreviventes. Mesmo que ao seu redor ninguém mais pudesse falar do *lager* ou sequer quisesse ouvir falar dele, o narrador provoca uma ruptura na estabilidade do “agora” e o faz por meio da memória dos mandamentos que ouviu, ou seja, Semprun cria uma diacronia quando solapa as falas do agora sincrônico atravessando-as pela emergência do apelo que só aos sobreviventes cabe responder. Vejamos a seguir como procede o narrador.

Durante a viagem para Buchenwald Semprun conversa diariamente com um companheiro que ele nomeia “o rapaz de Semur”, num desses diálogos o rapaz nota a atitude apática do narrador e diz: “oh rapaz, te sacode” (SEMPRUN, 1973, p. 92). Logo após esse comentário o trem para numa estação alemã e os prisioneiros são ridicularizados e hostilizados pelos moradores da cidade, ocasião que conferiu sentido à urgência com que o rapaz o havia advertido, afinal pior que os maus tratos era a indiferença e o ódio com que eram tratados. Para Semprun, a frase imperativa será a chave da existência em variadas situações vividas após a morte do amigo e mesmo após a libertação. Vale lembrar que em entrevista acerca de seus escritos autoficcionais Semprun revelou que o tal rapaz de Semur foi uma criação ficcional, um interlocutor que dá o tom de suas reflexões acerca da vida. Ora, essa revelação confirma que o autor não pode enredar sua vida senão a partir da alteridade, ainda que o outro homem seja uma existência composta pelo mesmo “eu” que narra quem pode supor que a alteridade não seja essa coabitação do Outro? Ao narrar ficcionalmente o entrecho traumático de sua vida, Semprun assume a história de todos os nomes em si exercitando seu *desinteresse* e dando forma escrita ao seu testemunho que é, finalmente, um acolhimento do dizer de muitos nomes através da narrativa desse “eu” se nomeia Semprun. Desse modo, a ordem do rapaz de Semur – oh velho, te sacode” – será replicada como mandamento que diz: testemunhe!

Em nome desse imperativo ético, ou dessa ética da alteridade, é que o “agora” é atravessado, esgarçado pelo acontecimento irruptivo da palavra na qual Semprun demora e que lhe cabe testemunhar sob pena de não mais reconhecer a si mesmo caso não testemunhe. Vejamos um episódio ocorrido dois anos após Buchenwald:

O rapaz de Semur tinha dito: “oh, velho, te sacode”, logo antes do trem parar naquela estaçãozinha alemã, lembrei-me [...] o fato é que a lembrança da estaçãozinha, a lembrança de meu companheiro de Semur, afluiu à superfície. Eu estava imóvel, bebia meu café em pequenos goles, uma vez mais, uma vez ainda mortalmente ferido pelas lembranças dessa viagem. O rapaz de Semur tinha dito: “oh, velho, te sacode” (SEMPRUN, 1973, p. 96).

Notemos que a palavra do outro reincide e diz acerca de quem é Semprun, ou de quem ele deve ser tendo em vista que sobreviveu. O sentido da sobrevivência está em testemunhar, em deixar falar os que não puderam continuar, o que no trabalho de Jorge Semprun se cumpre por uma audiência das vozes (re)criadas pela memória e pela ficção. Graças a todas essas vozes outras o autor pode ouvir a si mesmo em resposta, ou seja, ao escrever, Semprun lê a si mesmo, ouve sua própria voz que diz: eis-me aqui testemunhando quantos habitam meu texto para não deixar que sejam esquecidos, mas principalmente para que não cessem de dizer quem sou, pois é quando os ouço que sei, então, que sou um sobrevivente e preciso narrar quem sou segundo o que ouço. Quando admitimos que as palavras do rapaz de Semur sacodem o autor estamos falando de um despertar da consciência para sua própria solidão e seu movimento em direção à alteridade, neste caso o movimento é testemunho, declarar que a própria vida só pode ser narrada a partir do Outro, do que transcende o “eu”, por isso tantos interlocutores indiretamente têm voz nos textos de Semprun, a fim de dizer-lhe ao ouvido quem ele é e o que viveu em Buchenwald. Sua resposta é, finalmente, contar ao leitor. Vejamos a cena seguinte àquela que citamos acima:

uma jovem mulher veio à minha mesa, com uma bonita boca maquilada e olhos claros. “Você não é o amigo do Bob?”, perguntou-me [...] “Não”, disse a ela, “desculpe-me” [...] Ela era bonita, barulhenta, exatamente o que eu precisava para esquecer meu companheiro de Semur. Mas não tinha vontade de esquecer meu companheiro de Semur, naquele momento exato [...] Peço outro café e fico ao sol, em vez de ir para casa trabalhar em meu livro. De qualquer maneira, meu livro, vou acaba-lo porque é preciso acaba-lo, mas já sei que ele não vale nada. [...] é preciso esquecer verdadeiramente esta viagem, depois, talvez, poderei conta-la (*idem*, pp. 96-97).

Como reconhecer-se fora de Buchenwald, numa animada conversa com uma bonita mulher enquanto aprecia um café em Ascona? Como não retornar imediatamente ao vagão de trem onde o rapaz de Semur o advertia de maneira persuasiva acerca de como deveria reagir? Semprun compõe a si mesmo como alguém que mantém com o passado – com as vidas com as quais travou contato, mais exatamente – uma relação ética que passa pela urgente necessidade de testemunhar quanto nele mesmo todas estão inscritas. A imediatez sincrônica de um indivíduo presente a si, posto inteiramente diante de si, é rompida quando nos detemos no detalhe da cena e notamos que o narrador pede mais um café com a intenção de ficar ao sol, algo naquele nessa decisão é mais caro do que prosseguir com o livro que escrevia. O banho de sol remete aos domingos em Buchenwald, único momento em que se podia fazer nada, poupar energia, talvez conversar com os companheiros, tema mencionado num outro texto de Semprun intitulado *Um belo domingo*.

A sutileza da menção revela a linguagem como temporalidade, ou seja, como acontecimento que só recupera sentidos do vivido mas não se reúne a ele, algo a *dizer* fica sempre tilintando em tudo que está *dito*. O sol reinscreve na memória o amigo que Semprun não quer esquecer, trata-se de um *dizer* sem *dito*, ao contrário do livro que escrevia – e que é este mesmo que analisamos – cuja sincronia das frases poderia ordenar de tal forma o pensamento a ponto de fazer imperceptíveis os silêncios do *dizer*. Como narrar, como escrever, silêncios? Como responder ao rapaz de Semur? Como se manter desperto? Era preciso esquecer, mas isso não significa negligenciar, mas selecionar quadros, ajuntar falas, recortar fatos, pois é na ocasião do *dito* que o *dizer* irrompe como resíduo de vozes informes que não se acomodam ao presente da narração e da escrita.

Há também momentos dissertativos em *A Grande Viagem*, neles encontramos igualmente a função autoficcional relacionada à alteridade e ao *desinteresse*:

penso que nunca ainda, nunca até o presente, fiz o que quer que seja, decidi o que quer que seja, em função da felicidade, ou da infelicidade que isso poderia me proporcionar. Esta ideia até me faria rir, se me perguntassem se eu tinha pensado na felicidade que tal ato decidido por mim poderia me proporcionar, como se houvesse uma reserva de felicidade, em algum lugar, uma espécie de depósito de felicidade do qual se pudesse tirar vales, talvez, como se a felicidade não fosse alguma coisa que vem, por acréscimo, mesmo em meio à maior aflição, à mais terrível privação, depois que se tivesse consumado o que, precisamente, era preciso consumir (SEMPRUN, 1973, p. 112).

Podemos ver aqui a explícita concepção de vida, ou melhor, do viver como posicionamento ético em relação a si mesmo e em relação ao outro homem. O ideal iluminista de felicidade como um estágio ao qual se pode ascender individualmente é claramente preterido e, em seu lugar, uma atitude prática engajada numa lúcida renúncia à indiferença que se estende a uma renúncia a si quando o que está em questão o exige. Obviamente esse é um depoimento que entrelaça o personagem Semprun ao homem social cuja história pessoal é marcada pelo ativismo político e resistência ao autoritarismo de Estado. Quando questionado por um soldado SS, estando ainda preso, acerca dos motivos de sua prisão, o narrador reflete:

responder a esta pergunta é não somente dizer quem sou, mas também quem são todos aqueles que neste momento estão sendo presos [...] Por que estou preso, ou seja, por que estamos presos, por que se prende, em geral? [...] Pois estou preso porque me prenderam, porque existem os que prendem e os que são presos (*idem*, p. 33).

Em ambos os momentos dissertativos que citamos, o personagem Semprun se mistura ao autor Jorge Semprun num trabalho autoficcional que supera o limite entre quem escreve e quem

é escrito pois o autor ouve o *outro* que si, ou melhor, ouve *outramente* sua própria voz, pondera, avalia, revisita sua vida e faz uma exposição de si a si na qual também se vai convertendo a vida em texto. Entenda-se o *outramente* como sensibilidade ou “precisamente aquilo que toda proteção e toda a ausência de proteção supõem já: a própria vulnerabilidade” (LÉVINAS, 2011, p. 93) do “eu” que espera encontrar fora de si o sentido ou significação da *proximidade* com outrem, que para Lévinas é “perturbação do tempo memorável” (*idem*, p. 107), ou seja, distância irrepresentável “pela memória e pela historiografia, onde o presente não é senão o rastro de uma passado imemorial” (*ibidem*).

Na escolha do sintagma “estamos presos”, por exemplo, esse outro de si – personagem que é narrador e carrega o nome do autor – reúne à palavra que o nomeia – “eu” – aquela que nomeia o outro – “ele” – compondo para si e para o leitor um “nós” que assinala sua própria responsabilidade com o coletivo social. Tal escolha assinala o quanto a voz do outro imprime sobre o “eu” suas demandas e ao mesmo tempo o quanto o autor acolhe tais demandas quando decide narrar-se, sem dúvida pelo reconhecimento que deve a quantos inscreveram nele suas vozes. Ocorre algo como um constrangimento de dizer “eu” quando tal pode implicar numa perda da proximidade ética com todo e qualquer um a quem esse “eu” deve sempre uma parte do que recolhe sobre si.

É essa construção de um “nós” que revela a impossibilidade de conceber a si senão pelo outro, bem como na mesma construção se pode perceber uma consciência de alteridade de quem se faz personagem como que para reiterar para si a intenção de viver segundo as demandas do outro homem – outrem – intenção que precede as palavras e que é o próprio “aquém do Dito”, alguém do “estamos presos”. Portanto antes que o autor se fizesse personagem nomeado “eu” este já está enleado na trama da alteridade onde se forma um “nós”, porém de modo algum se deduz desse relacionamento uma unidade, mas um *Outro no Mesmo* que funciona na forma de uma responsabilidade incondicional do “eu” por todos os outros que o chamam pelo nome e o convocam para que os atenda no suplício de sua fragilidade.

A linguagem guarda essa consciência de alteridade que orienta e antecede o texto, consciência, anterior ao sistema articulado de signos verbais, esse relacionamento com o outro - que testemunha o Outro na hospitalidade da consciência que se abre ao questionamento de seus deveres éticos - encontra no texto apenas uma palavra que o nomeia e que muito mais o dissimula que exprime, pois o encontro *face a face* do “eu” com a alteridade é a linguagem primeira que antecede o verbo e o excede.

Esse expediente narrativo e autoficcional pelo qual o autor nomeia a si mesmo segundo a fala de uma *persona* outra também chamada Jorge Semprun corre paralelo àquele outro recurso que consiste em fazer com que sua personagem seja capaz de indagar sua própria existência segundo o que ouve das demais ao seu redor. Dessa forma é que as muitas referências a amigos, romances e poemas, companheiros de combate, prisioneiros do nazismo e tantos outros encontros narrados compõem a grande assinatura de Semprun, trata-se de um *dito* bem urdido que reúne todas as vozes a fim de compor a personagem que leva o nome do autor e, por esse recurso promove o “eu” como um nome que não tem origem em si.

Essa urdidura do *dito* que se utiliza da estrutura sintática e semântica da língua visa apenas dar forma ao que previamente é *já dito*, ou já sabido do autor, a fim de consagrar uma sua identidade fixa como prisioneiro de Buchenwald que adquiriu profunda empatia pelos demais. Contudo, para além do *dito* no qual reconhecemos a funcionalidade do nome – Semprun – para fixar o tempo, se encontra “o *dizer* imponderável que não cabe nele, no *dito*” (SOUSA, 2011, p. 23) e que é reincidente, capaz de reverter o irreversível da identidade. Ou seja, nessa poética das vozes constituintes nunca é possível dar por acabada a representação do “eu” pois a tessitura do *dito* é atravessada pelos fios do tempo em que tais vozes foram enunciadas.

A matéria sensível ou a corporeidade que originou as vozes capturadas por Semprun para constituir a si mesmo se perdeu, e é dessa origem sensível que a linguagem verbal está privada, por isso Semprun opta pela ficção como quem pretende recriar ainda que precariamente o “murmúrio visceral [...] mais eloquente” (*idem*, p. 29) e restituir a temporalidade à linguagem, dessa maneira nunca saberemos quem está envolvido no acontecimento ético do encontro a menos que insistamos constantemente em recriar aquele *dizer* em novos arranjos do *dito*, nunca saberemos quem compõe esse “nós” efetivamente. Se não reescrever sempre, Semprun corre o risco de não mais ouvir esses que o ladeiam e perder-se completamente. Como saber quem sou se não me empenhar num *dito* capaz de recuperar o tempo daquele *dizer* a fim de continuar resistindo ao imobilismo do registro documental? Como ser eu sem me tornar personagem de volta às vozes que me tocam a consciência e vão aos poucos e infinitamente me constituindo como “eu”? Isso nos coloca no universo da dicção autoficcional de Semprun.

Noutro momento da *Grande Viagem* quando a memória o leva de volta aos arredores de Buchenwald, o narrador tem diante de si uma casa no vilarejo ao pé da Colina Ettersberg de onde supõe haver uma vista privilegiada do campo de concentração. Apesar da oposição dos companheiros, Semprun decide entrar na casa para ter a confirmação de que dali desde sempre o

sofrimento foi contemplado com indiferença pelos moradores. Acompanhado por uma moradora de cabelos grisalhos que o deixa entrar, o narrador vai até o piso superior da casa enquanto nos explica: “olhar, não procuro mais nada. Olhar de fora aquele cercado onde demos voltas, durante anos [...] É preciso ter estado dentro, para compreender esta necessidade física de olhar de fora” (SEMPRUN, 1973, p. 115). Além da opção pelo “nós” que outra vez procura resgatar a origem sensível das vozes que habita em si e das quais testemunha, dessa vez a recriação do tempo dá-se também pela menção de um tempo de outrem que teria se estendido “durante anos”. Certamente esse é um tempo que não se deixa equivaler rigorosamente aos meses de prisão de Semprun, antes menciona a diacronia absoluta que nos faz inassimiláveis uns para os outros, distantes infinitamente e nunca submetidos à mesma temporalidade sincrônica. Esse descompasso entre meses e anos sugere que a consciência da alteridade se forma na distancia entre o “eu” e o outro, ou seja, naquilo que me excede é que me reconheço em falta. No seu sofrimento o outro homem é sempre incompreensível, inconcebível, e nisso o “eu” reconhece que somente a consciência de sua falta ou distancia pode salvar o seu *dito* autoficcional da indiferença. Assim, os anos vividos por outros são também vividos por Semprun como um infinito insuperável, uma memória da perda de si quando as conversas e encontros – incluídas aí as leituras – vão sendo esquecidas, por isso a necessidade da ficção como esforço de recriação, esforço ético ainda que se saiba insuficiente. Vejamos em parte a cena da visita feita pelo narrador: “Eu me aproximo da das janelas da sala de estar e vejo o campo. Vejo, na própria moldura de uma das janelas, a chaminé quadrada do crematório. Então, olho. Queria ver, vejo. Queria ter morrido, mas vejo, estou vivo e vejo” (SEMPRUN, 1973, p. 116). A distancia entre meses e anos agora se converte em espacialidade, num dentro e fora equivalente a estar morto ou estar vivo e que sugere muito claramente a consciência ética do “eu” que se reconhece responsável – submetido ao dever ético de testemunhar as vozes que o constituem. A conversa entre o ex-prisioneiro e a mulher chega ao ponto crítico:

“De noite”, pergunto, “vocês ficam nesta peça?”

Ela olha para mim.

“Sim, diz, “ficamos nesta peça.”

“Vocês moram aqui há muito tempo?” Pergunto.

“Oh sim!”, diz ela, “há muito tempo.”

“De noite”, pergunto, mas na verdade não é uma pergunta, pois não pode haver dúvida sobre isso, “de noite, quando as chamas ultrapassam a chaminé do crematório, vocês viam as chamas do crematório?”

[...]

“Meus dois filhos, diz, meus dois filhos morreram na guerra.”

Atira-me como pasto os cadáveres de seus dois filhos, protege-se atrás dos corpos inanimados de seus dois filhos mortos na guerra. Tenta me fazer acreditar que todos os sofrimentos se equivalem, todos os mortos pesam a mesma coisa. Ao peso de meus companheiros mortos, ao peso de suas cinzas, ela opõe o peso de seu

próprio sofrimento. Mas todos os mortos não pesam a mesma coisa, claro. Nenhum cadáver do exército alemão pesará jamais esse peso de fumaça que um de meus companheiros mortos (*idem*, p. 116-117).

Destaco as referências ao espaço e hábitos domésticos como metáforas da indiferença que permite aos moradores assistir a chaminé emoldurada pela janela sem se inquietar com o que as chamas representam. Nas falas da moradora Semprun vai reconhecendo e constituindo a si mesmo por oposição à possibilidade de se manter alheio à dor de outrem e à ideia da guerra como um mal necessário. Essa oposição é o que marca a diferença entre a atitude de quem contempla o mundo com uma insônia – que é próprio desejo de dormir – e de quem atua na vida tendo despertado para sua responsabilidade intransferível pela vida do outro. A mesma oposição define o que significa estar fora de Buchenwald tendo estado dentro e ao lado de quantos foram assassinados, algo que não pode ser comparado a nenhum sofrimento cuja causa se julga justificável. Embora não se despreze a dor da mãe sem filhos, os que foram assassinados e destruídos nos fornos sequer tiveram ciência de um propósito qualquer que justificasse suas mortes, eram judeus somente, isso era tudo.

Ali mesmo na sala de onde se pode ver a chaminé dos fornos o narrador decide: “vou ao encontro dos meus companheiros, vou entrar de novo em meu cercado, vou tentar falar com Walter” (SEMPRUN, 1973, p. 117). Trata-se de um prisioneiro que durante doze anos ficou preso sendo obrigado a saber pelos autofalantes do campo notícias do progresso do estado-maior nazista. Mas, enfim soubera da ofensiva soviética e reencontrara o sentido para o “conceito de vida que tinha escolhido [...] Era preciso encontrar Walter, esta noite, era preciso falar com ele” (*ibidem*).

O que merece ênfase é a circunstância da exposição de Semprun às vozes da sua vida, ou melhor, a exposição vulnerável de quem supõe chegar a um ponto limite da vida e decide recuperar-se, digo, encontrar-se se possível em meio ao turbilhão de vozes que ao longo do tempo se inscreveram no “eu” como rastros. A escrita autoficcional de Semprun é auditiva, a memória que guarda de si é sobretudo a memória dos afetos provocados pelas palavras com as quais conviveu e se relacionou *face a face*. É com tais palavras que Semprun tem responsabilidade e delas é que ele dá testemunho porque todas o habitam, ao escrever procura ouvi-las como quem afina o próprio instrumento pelo diapasão do outro. Do (des)concerto de vozes resulta uma nota grave, baixa, que anuncia-se desde o princípio e nos cria uma expectativa de conhece-la, trata-se de uma nota autoficcional que, se a queremos capturar furtivamente, nos faz retornar ao início da peça e a todos os outros que a atravessam.

Do que dissemos até aqui acerca da *poética da alteridade* em Semprun se percebe que o “eu” cuja palavra cria os fatos o faz de maneira a considerar as demandas daqueles que atravessaram o curso de sua vida – sejam os que encontrou durante os cinco dias de viagem até Buchenwald, sejam também os que conheceu antes e depois do *lager*. Todos, de algum modo ressignificados pela experiência traumática, têm suas vozes ampliadas em nível de importância sendo agora ouvidos com gravidade dramática. Anos depois de ter vivido todos esses encontros o narrador procura meios de ouvir sua própria dicção esforçada para recriar as vozes alheias e, só assim, formar uma precária identidade logo desfeita pela memória de muitos outros cujas vozes se perderam levando consigo o imponderável acerca do “eu”. São muitos os meios pelos quais a chegada do outro homem provoca respostas desse “eu” cujas semelhanças com o autor Jorge Semprun são inegáveis. As falas diretas dentro dos diálogos, a reincidência interpretativa em torno das falas dos companheiros, a admiração pela obstinação política dos resistentes, a dissertação acerca da mesquinha ideia de felicidade em contraste com a necessidade de justiça social e o inconformismo com a naturalidade diante da barbárie são alguns dos expedientes narrativos com que Semprun se coloca em construção ativando para isso um discurso autoficcional feito de fragmentos de outras vidas. Semprun escreve como quem ajunta cacos na tentativa de recriar a si mesmo e própria história vivida por muitos outros que permanecem inscritos nele mesmo, seu texto é comumente uma resposta ao apelo dessas vozes que há muito esperam para ser ouvidas.

#### **4.2. *A Escrita ou a Vida***

Quando passamos ao segundo trabalho de Semprun que escolhemos investigar nos deparamos logo com um título que merece breve incursão. Entre escrever e viver parece haver uma equivalência do tipo em que optar implica sempre uma perda e ao mesmo tempo um ganho, mas no caso de *A escrita ou a vida* se trata de algo diferente, o autor trata a possibilidade de escrever como equivalente à possibilidade de (re)viver, mais que possibilidade, como condição. *A escrita ou a vida*, dito de outra forma a escrita equivale à vida, pois requer certo esquecimento do vivido, “esquecimento deliberado, sistemático, da experiência do campo. Esquecimento da escrita também [...] Teria sido ridículo, talvez até ignóbil, escrever qualquer coisa contornando essa experiência” (SEMPRUN, 1995, p. 191). Trata-se de um romance autoficcional no qual toda a trama tem como

ponto de partida o dia da libertação do personagem Jorge Semprun e daí se estende a toda a vida anterior – incluindo os meses de prisão – e posterior, esta marcada pelo retorno à resistência política e pelos (re)encontros com lugares e pessoas guardadas na memória.

Autor e narrador carregam o mesmo nome atendendo ao critério mais explícito do discurso autobiográfico segundo Lejeune (...) embora saibamos que no caso da poética da alteridade de Semprun temos narradores que falam a partir dos outros, ou realmente após esses outros, como comentadores e revisores dos fatos e de si mesmos segundo o que ouvirem. Para reiterar essa relação de alteridade entre o narrador e os outros que em grande medida o compõem podemos mencionar o fato de que os

Autobiographers necessarily write through the mediation of scientific, philosophical, psychological, historical, political, sexual, moral, religious, linguistic and literary discourses, to name just a few, in which they believe or which have currency in their time, as well as in the context of practices and institutions that allow them to speak (LOUREIRO, 2000a, p. 13).<sup>25</sup>

Em *A escrita ou a vida* não faltam audições de vozes alheias, filósofos e poetas são vários citados ao longo das incursões na memória do *lager*. O que é particular na poética de Semprun é o valor que ele confere à palavra do outro fazendo-se atento ao que ouve e principalmente atento à forma como narra o que ouviu. Sua preocupação crítica quanto ao que dizem os poetas e filósofos, amigos de militância e intelectuais que frequentava, procura chaves para o aprendizado de si depois de ter passado por Buchenwald. Semprun revisita as corrente filosóficas – Kant, Wittgenstein, Heidegger, Lévinas, Marx – à procura de saber a razão que conduziu à barbárie. Mas, sobretudo é a audição dos poetas que o seduz – Baudelaire, Aragon e César Vallejo são os mais influentes sobre o narrador. São esses textos que Semprun recorre como palavra, como discursos que talvez pudessem ajuda-lo a encontrar a dicção oportuna para narrar suas memórias, são também as próprias instituições intelectuais das quais não poderia isentar-se se quisesse encontrar uma forma para suas memórias e das quais nos fala acima Angel Loureiro. De todo modo, não era possível para Semprun dizer a si mesmo, tampouco a morte que se abatera sobre muitos e partilhada também por ele, sem recorrer a esses outros discursos. Podemos entrever aqui o problema da representação do evento limite, ou seja, a falência da palavra quando se

---

<sup>25</sup> *autobiógrafos necessariamente escrevem através da mediação dos discursos científicos, filosóficos, psicológicos, históricos, políticos, sexuais, morais, religiosos, linguísticos e literários, para citar apenas alguns, nos quais acreditam ou que têm valor em seu tempo, bem como no contexto de práticas e instituições que lhes permitam falar* [tradução minha]

pretende a tarefa de narrar o infinito, portanto aquilo que nunca se faz presente por completo ao pensamento.

É esta a questão a que Semprun se refere desde as páginas iniciais do seu romance: “vem-me uma dúvida sobre a possibilidade de contar. Não que a experiência vivida seja indizível. Ela foi invivível [...] Outra coisa que não se refere à forma de um relato possível, mas à sua substância” (SEMPRUN, 1995, p. 22). A dúvida decorre não apenas da extensão do evento traumático em relação aos limites da linguagem, mas também dos limites do “eu” em relação à extensão da linguagem. Dito de maneira mais simples, o evento é maior que a linguagem e a linguagem maior que o “eu”, ou seja, de modo algum esse “eu” alcançaria por si a substância ou densidade narrativa suficiente para representar o *shoah*, pois ao dizer “eu” muitos discursos anteriores a este nome o constituem. Nenhuma suposta unidade discursiva e identitária é possível e mais absurdo é supor que tal unidade poderia dispor de uma forma capaz de assumir a mesma substância dos acontecimentos traumáticos. A respeito da imensa engrenagem social dos discursos que constituem o “eu” e de sua importância na economia narrativa do romance de Semprun, é possível concordar com a afirmação lacaniana de Angel Loureiro: “it could be affirmed that those ingrained credences/currencies constitute the real unconscious, which therefore would be located not in the dark dungeons of interiority but, on the contrary, in the great (social) outdoors.” (2000, p. 13).<sup>26</sup>

Necessário explicar que a ideia de um inconsciente social trazida desde Lacan nos interessa na medida de sua ponderação acerca do outro verdadeiro, radical como o chama Lévinas e que não se deixa jamais objetar. O autor de autoficção, sobretudo o que se vale da forma do romance, mostra um desejo por esse outro inassimilável quando projeta uma sua imagem empática com aquele que deseja. Formado nos olhos do outro verdadeiro/radical o “eu” autoficcional declara seu desejo de encontro e relacionamento, obedece ao que ouve desse outro que deseja fazendo-se responsável por qualquer palavra que este lhe dirija seja pela voz ou pelo conjunto de sua corporeidade. Desse reconhecimento da alteridade constituinte de si decorre a proximidade entre a poética de Semprun e a ética de Lévinas. Em seus *Cadernos do Cativo*, especificamente no Caderno 5, o filósofo afirma que “la palabra no es separable del sentido” (LÉVINAS, 2013, p. 74) quando sua materialidade forma fenômenos acústicos (ritmo, rima, aliteração, metro), porém observa que

---

<sup>26</sup> Seria possível afirmar que essas convicções/certezas arraigadas constituem o inconsciente real, que, portanto, estaria localizado não nas masmorras escuras da interioridade, mas, ao contrário, no grande exterior social [tradução minha]

la palabra se separa del sentido todavía de otra manera: en tanto que se une a una multiplicidad de sentidos [...] pero podemos ir aún más lejos: el relato, la imagen, la metáfora, pueden separarse de su significación objetiva y funcionar em tanto que funcionando (*ibidem*).

afirmação que podemos entender como possibilidade e impossibilidade da linguagem diante do mundo e, para as finalidades desta tese, diante da *shoah*. Ora, se por um lado a palavra poética – ou especificamente poemática – não procura desligar-se do que nomeia a fim de trazer a superfície o sentido da coisa nomeada, por outro as narrativas ficcionais – relatos metafóricos – podem se separar da significação objetiva dos fatos, ou propriamente recriar tais significações pelo funcionamento de uma multiplicidade metafórica de sentidos. Vale notar aqui que o vivido ao mesmo tempo se perde e se amplia quando aquilo que era “invivível” passa a ser um *dito* que abriga uma multiplicidade de sentidos. Isso nos remete à ideia de hospitalidade, da necessidade ética de a palavra do “eu” abrigar e servir à palavra do outro homem. Daí que a multiplicidade de sentidos se possa traduzir por uma multiplicidade de vozes, todas favorecidas pelo “eu” que se pronuncia. Obviamente, sem hospedar todos esses sentidos que acumulam sobre si também o *rosto* que é a palavra do Outro, o “eu” em sua solidão nada poderia dizer acerca de Buchenwald. É somente graças a esse cumular de vozes outras e dissonantes que podemos conhecer o inconsciente como palavra em torno do “eu”, como alteridade infinita ou fora dos limites da representação. A impossibilidade de representar só se converte em possibilidade de representação no instante em que o “eu” renuncia ao seu propósito de documentar rigorosamente o mundo – e Buchenwald é todo o mundo de Semprun – para metaforizar e (re)criar sentidos significativos, isso é fazer a forma – a linguagem propriamente – significar *outramente*, portanto livre da pretensão de tornar-se uma totalidade de sentido sincronicamente unida ao que passou, algo que ocorre na épica.

A respeito dessa impossibilidade Semprun teoriza: “só alcançarão essa substância [do relato] essa densidade transparente os que souberem fazer de seu testemunho um objeto artístico, um espaço de criação” (SEMPRUN, 1995, p. 22). Ora, do ponto de sua poética da alteridade Semprun trata de substância do relato referindo-se à temporalidade da linguagem, sua defasagem e seu déficit, seu intervalo e sua distância em relação ao mundo que tenta capturar. Como a substância do tempo pode ser recuperada? Como não se submeter à falsa totalidade e unicidade entre o relato e o real já vivido, negando assim o tempo como o acontecimento substancial de todo relato?

Para Semprun a única maneira de recuperar “essa densidade transparente” é a criação artística, ideia que comunga com o que Lévinas chama de “funcionar em tanto que funcionando”, ou seja, significar enquanto significação ou abrir-se enquanto abertura de sentidos através da metáfora. A metáfora é o “espaço de criação”, a abertura por onde o tempo atravessa a linguagem fazendo com que o real já vivido apareça e sinalize, ao mesmo tempo, sua desapareção, apareça como um rastro revelado pela “defasagem do idêntico, formigando por trás das transformações” (LÉVINAS *apud* SOUZA, 2011, p. 18) sociais e históricas. De modo mais direto, Lévinas e Semprun concordam quanto ao fato de a linguagem só poder significar desprendendo-se dos sentidos superficiais e pragmáticos da comunicação, especificamente desprendendo-se do seu atributo de nomear o mundo, algo que só pode ocorrer pela metáfora a que recorre, portanto e por definição, pela literatura. Assim, pela metáfora, a linguagem renuncia ao poder de nomear ao mesmo tempo em que se esforça para mostrar seus próprios limites incapazes de voltar ao ponto

“aquém do Dito”, aquém que trai sentidos e significações que [...] já não são recuperáveis, linguagens que dizem sem nem ainda dizerem, ao nascerem como *possibilidades* de linguagem – todas as entrelinhas que a procura da clareza renegou ao olvido ou à insignificância – tudo aquilo de que se alimenta, por exemplo, a literatura e a arte – essas linguagens se anunciam desde sua sombra ou não presença, desde suas intenções abortadas (SOUZA, 2011, p. 25).

Quando, pela metáfora, a literatura se desliga do sentido imediato da coisa nomeada a linguagem retorna ao Dizer anterior ao Dito o que equivale a retornar às suas intenções e aspirações de caráter mais humano já que o sobrevivente “ao ter a intenção de dizer já está dizendo muitíssimo: está se aproximando do destinatário do seu verbo” (*idem*, pp. 25-26) para dar-se a ele em resposta, assumindo responsabilidade por esse outro homem que o ouve e sobre quem pesa a mesma fragilidade e ameaça de morte que pesou e pôs fim à vida de muitos.

Portanto, percebamos que a opção pela metáfora, pela literatura, carrega em si uma procura pelo sentido Outro que escapa ao Dito dos comentários históricos e relatos documentais, mas não só isso. Para um sobrevivente, admitir um espaço de criação como o diz Semprun é em última instância tentar recuperar o que ficou por dizer mesmo quando dos olhos uma torrente de palavras se podia ouvir ou quando, entre gemidos e sussurros, não se podia entender a última palavra dos agonizantes. Trata-se de um dizer irrecuperável e que precisa ser recriado, dizer que não pertence ao “eu” que narra, mas que lhe toma de assalto a memória e a imaginação interpelando-o para que o abrigue em sua palavra autoficcional. Desse modo é que a metáfora se amplia para além da significação dentro de um sistema linguístico, bem como o romance de

Semprun se amplia dentro do conjunto das escritas de si e se afirma como *significância do um-para-o-outro*, significância que resulta de todo ato movido no “eu” pela demanda de outro. É quando o sentido dos atos da vida – escrever a ficção entre eles – vem de fora, ou seja, do apelo do outro que tem sua vida ameaçada, que se pode falar em significância.

Assim entendida a significância, ela nada tem a ver com encontrar seu lugar no mundo de maneira endógena, como quem descobriu valor em si mesmo ou em sua *essência* como lugar de poder a partir do qual se pode conceituar o mundo. A autoficção de Semprun não se conecta ao mundo a fim de explicar a identidade do autor ou os fatos vividos por ele em Buchenwald, isso seria ainda atribuir significação a essa escrita dentro de um conjunto de obras de caráter autoficcional e fazer o mesmo quanto ao *lager* no conjunto da história humana. Não se trata de tomar a escrita como ordenamento ou sincronia capaz significar o trauma como um conceito que problematiza a relação entre dois outros conceitos – “eu” e mundo – a fim de reorganizar esse trinômio – “eu”, trauma e mundo – e configurar uma inteligibilidade para o pós-trauma.

Em Semprun, a escrita vale como significância. Portanto é necessário entender que metaforizar, ou escrever com vistas à imaginação e à abertura do texto para que nele possam ser ouvidas vozes múltiplas, não é só um esforço para superar os limites da linguagem ou um sintoma do excesso traumático do real vivido, tampouco é uma vontade potente de tornar a si e ao mundo realidades novamente dotadas de sentido em si mesmas. Para além disso, o ato de escrever autoficção é significância anterior à significação da palavra no sistema da língua, do texto no sistema literário ou do “eu” na ontologia. Podemos entender melhor se olharmos para Semprun na perspectiva de Lévinas, assim podemos dizer que metaforizar, abrir o texto que reconstrói a vida para que outras vozes se façam ouvir é concordar que

Sob a forma da responsabilidade, o psiquismo da alma é [a palavra do] outro em mim; doença da identidade [...] o mesmo para o outro, mesmo pelo outro. *Quid pro quo* – substituição – extra-ordinário, nem engano nem verdade [como] inteligibilidade preliminar [própria] da significação, mas perturbação da ordem do ser tematizável no Dito, da simultaneidade e da reciprocidade das relações ditas. [Significância da] Significação possível unicamente como encarnação (LÉVINAS, 2011, p. 88).<sup>27</sup>

Sendo a palavra do outro o próprio psiquismo do “eu” entendemos agora a inspiração como motivo exterior da vida, motivo para escrever que vem da necessidade do outro se fazer

---

<sup>27</sup> Acréscimos ao texto do autor visam apenas tornar mais clara a leitura do fragmento relacionada ao argumento desenvolvido.

ouvir, embora não se possa dizer que escrever também não seja para Semprun a oportunidade de conferir significância a sua própria vida, entendida como narrativa que abriga e testemunha muitas vozes. Contudo, essa substituição – *quid pro quo* – de que nos fala Lévinas e que confere ao outro centralidade ocorre antes do texto, no *face a face* da encarnação ou do corpo a corpo. É esse relacionamento ocorrido quando o “eu” desperta de seu egoísmo movido pela súplica do outro homem o primeiro móvel da escrita. Metaforizar ou ficcionalizar não se trata exatamente de engano – ou da gratuidade da imaginação inefável – nem de verdade pré-concebida e gestada na solidão do “eu”, mas de “perturbação da ordem” do Dito, ou seja, perturbação da significação como “reciprocidade das relações ditas” de modo previsível. É, assim, na significância, que o testemunho de Semprun se realiza e ele mesmo se mostra como sobrevivente. Voltamos ao princípio deste texto para afirmar que o testemunho é um Dizer anterior ao dito e agora entendemos que a ficção é a sua abertura na dureza do que fica Dito, que a metáfora é a forma dessa hospitalidade que abriga o verbo do outro na autoficção do “eu”. Vejamos como Semprun memora um diálogo tecido por um grupo de ex-prisioneiros de Buchenwald acerca de como seriam recebidas fora do *lager* as histórias vividas ali:

- O verdadeiro problema não é contar, quais quer que sejam as dificuldades. É escutar...vão querer escutar as nossas histórias, mesmo que sejam bem contadas?  
[...]  
- O que é que isso quer dizer, “bem contadas”? – indigna-se alguém. – tem que dizer as coisas como elas são, sem artifícios!  
É uma afirmação peremptória que parece aprovada pela maioria dos futuros repatriados presentes. Dos futuros narradores possíveis. Então, apresento-me, para dizer o que me parece uma obviedade.  
Contar bem quer dizer: de modo a sermos escutados. Não conseguiremos sem um pouco de artifício. Artifício suficiente para que se torne arte!  
[...]  
Tento aclarar meu pensamento.  
- Escute aqui, pessoal! A verdade que temos a dizer, se é que vamos ter vontade, inúmeros são os que nunca a terão!, não é facilmente crível... Inclusive, é inimaginável...  
[...]  
Há risos nervosos, tento prosseguir.  
- Como contar uma verdade pouco crível, como suscitar a imaginação do inimaginável, a não ser elaborando, trabalhando a realidade, pondo-a em perspectiva? Com um pouco de artifício, portanto! (1995, pp. 125-126)

A dúvida inicial parte de um dos que aguardam repatriamento, ocorrida a libertação. Após este mais alguém se manifesta contra a tendência ao artifício que parece cercar a expressão “bem contadas” e logo a seguir temos as intervenções são do narrador. Rapidamente, a discussão passa da hipótese de não haver ouvintes para as histórias sobre o *lager* e entra naquela questão que

Semprun considera óbvia e mais urgente em torno da necessidade do artifício capaz de tornar imagem o inimaginável. Portanto o artifício permite imagens, figuras, que um ouvinte poderia compor ajustadas aos limites de um pacto com o narrador, pacto segundo o qual fica acertado que nenhuma realidade excessiva seja admitida senão como imaginação. Todo o realismo dos fatos posto sob o admissível da imaginação metafórica, como insinuante e incontornável verdade que não está dita embora atravesse toda a significação do relato. Neste caso a significação – unidade entre os diversos sintagmas e elementos narrativos do texto – é atravessada pela significância – sentido ético do ato de narrar visando a compreensão e a adesão do outro. O recurso ao artifício é uma licença para se mostrar a verdade ao outro – seja ouvinte ou leitor – de um modo que lhe pareça admissível, como também ao próprio narrador, ou como se não pudesse ser admitida essa verdade senão como um possível da ficção. Sem o artifício da metáfora quem poderia crer? Quem daria crédito à absurda realidade do *lager* narrada sob o registro austero da linguagem ontológica cuja finalidade é nomear o mundo ao invés de alertar para o acontecimento do tempo que escapa ao nome? Na sequência do diálogo citado acima, Semprun observa:

- Imagino que haverá uma grande quantidade de testemunhos...Eles valerão o que valer o olhar da testemunha, sua acuidade, sua perspicácia...E, além disso, haverá documentos... Mais tarde, os historiadores recolherão, reunirão, analisarão uns e outros: farão obras eruditas...Onde tudo estará dito, anotado... Onde tudo será verdade...salvo que faltará a verdade essencial, a qual nenhuma reconstrução histórica jamais poderá alcançar, por mais perfeita e onicompreensiva que seja... Os outros olham, balançando a cabeça, aparentemente serenados ao verem que um de nós consegue formular os problemas com tanta clareza.  
- O outro tipo de compreensão, a verdade essencial da experiência não é transmissível...Ou melhor, só o é pela escrita literária... (*idem*, p. 126)

Em nome da clareza vale dizer que é a ficção a certeza de que nenhuma palavra pode compreender Buchenwald numa totalidade. Muitos homens, mulheres e crianças – milhares de seres humanos – ficaram para sempre emudecidos pelo assassinato e isso é motivo bastante para outros tantos que sobreviveram não queiram narrar. Contudo, quando Semprun expõe as limitações da linguagem ante o absurdo “inivível” está nos mostrando que contar o que aconteceu de maneira ficcional garante que possamos partilhar do mesmo desejo e esforço dos que não sobreviveram. Neste caso, a literatura do *lager* é mais que uma metáfora do real como costuma ser a ficção de um modo geral, trata-se de uma metáfora do *face a face* travado com os que nada puderam dizer mas cujo desejo de dizer se amplia e renova nos esforços narrativos do sobrevivente, bem como nos esforços do leitor, ambos sem êxito que se dê por satisfeito, mas mesmo assim repetidos.

Fazer um relato ficcional diz menos os fatos e mais o propósito ético de narrar *para-o-outro* e *pelo-outro* a fim de mostrar quão violento é dar por compreendido o que somente os que conheceram a *górgona* puderam experimentar. Sempre que repete esforços narrativos para ficcionalizar os fatos Semprun nos deixa ouvir todas as vozes anteriores à sua, silenciosamente mais audíveis, e que atravessam o *dito* ficcional como um *dizer* incessante e inapreensível. Eis o cuidado do outro que se mostra na ficção de Jorge Semprun sob o artifício de revelar a temporalidade da linguagem, sua verbalidade que ocorre no lapso ou disjunção entre o nome e o que nele não se acomoda, o que apesar dele se perdeu por completo. Ficcionalizar, portanto, é realizar o gesto ético de fazer ouvir o repetido esforço das vozes que não puderam ou não suportaram falar. Assim, a ficção autoficção do *lager* se faz metáfora da incondição do refém de que nos fala Lévinas, pois aquele que narra empenha sua própria vida pela vida do outro quando faz de sua autoficção um *dito* que abriga o *dizer* das muitas vidas que se foram ou por outro motivo calaram. Semprun é refém de tais vozes na proporção do silêncio que lhes foi imposto pelo assassinato, quanto mais silêncio as sufoca mais aumenta a responsabilidade do sobrevivente o que nos faz entender a reflexão constante do autor acerca do seu próprio fazer narrativo, bem como sua incessante alusão aos muitos autores dos quais conhece os processos poéticos.

A companhia dos versos que leu ao longo da vida é permanente, mas não menos presente do que a palavra dos companheiros de prisão, como se nada mais além da poesia pudesse penetrar a agudeza daquele silêncio que encerra cada conversa entre prisioneiros. Na dicção poética, como na prosa entre homens a quem o pensamento já não reserva sentidos, o silêncio que permeia as palavras diz muito mais do que o que fica dito, por isso Semprun não se separa dos poemas nem dos mortos que traz à memória, pois ambos guardam no silêncio o que realmente importava dizer e expõem pela palavra dita nada além do imenso esforço de alcançar o impronunciável. Tomar para si a responsabilidade por esse esforço sem realização possível é gesto ético em favor da memória da resistência política que não pode pactuar com os que assassinaram o corpo das vítimas perpetuando a morte pelo esquecimento, mas ao mesmo tempo gesto autobiográfico que recorre à ficção – o que nos permite falar em gesto autoficcional – para compor um conjunto de vozes no qual o próprio Semprun figure como esforçado tecelão de fios narrativos diversos.

## Considerações finais

Ao fim deste caminho é necessário rever os propósitos que nos animaram a dar o primeiro passo da jornada para saber se de fato caminhamos segundo o que foi planejado e se colhemos os frutos que imaginávamos colher. Desde o início esta tese apontou para a via de leitura das obras de Emmanuel Lévinas supondo encontrar nelas uma acolhida para as questões alimentadas no seio dos estudos do Testemunho de sobreviventes da *Shoah*, sobretudo para o problema do sentido da representação do evento traumático tendo em vista os limites da linguagem, das palavras especialmente, e ao mesmo tempo a necessidade de elaboração do trauma manifesta no imperativo da narração. A expectativa inicial era a de que estávamos diante de uma possibilidade de um encontro valioso entre Lévinas e a crítica do Testemuhho tendo em vista que o filósofo constrói um conceito de alteridade assentado numa crítica a toda violência praticada em nome de um propósito de unidade identitária.

Agora que percorremos o caminho até aqui podemos propor algumas considerações, a primeira delas é a de que a *Shoah* é tratada de maneira indireta por Lévinas já que tanto seus escritos filosóficos quanto seus textos talmúdicos tratam da ontologia como princípio fundador de toda violência e barbárie. Para o filósofo a centralidade do Eu que nomeia o mundo levou ao cultivo de uma convicção de poder própria do Homem que é capaz de representar o tudo e todos diante de si mesmo e segundo o que considera, melhor ainda, segundo a identidade que construiu para si mesmo. Disso resulta que Lévinas considere a ontologia uma rejeição sistemática da alteridade e denuncie o Ser como uma insistência nessa rejeição e conseqüente defesa ou manutenção de uma ordem de sentidos prévios que o filósofo chama o Mesmo. Todo o pensamento ontológico é, portanto, uma ameaça à alteridade.

Diante disso, voltemos à questão inicial que propomos a fim de saber se o sobrevivente dos acontecimentos traumáticos mantém com os mesmos uma relação de alteridade, já que o Outro para Lévinas é o que excede qualquer possibilidade de nomeação. Por seu excesso de realidade a *Shoah* é um excesso de Ser, ou seja, a extrema insistência em afirmar a soberania de uma identidade sobre toda forma de alteridade até o limite do assassinato da ser Humano. Portanto, o que o sobrevivente tem como Outro não é o evento em si, mas o *outro homem*, aquele a quem a ontologia

em seu excesso privou de continuar pronunciando seu nome no mundo. Para o sobrevivente o que é excessiva é a ausência desse *outro homem* e o silêncio da sua palavra no mundo, portanto é a esse silêncio de morte que o sobrevivente dedica seus esforços pois desperta de seu sono ególatra ou de sua paralisia insone para a urgência de empenhar sua sobrevivência na transmissão dessa ausência ao mundo. A luta do sobrevivente para reelaborar os acontecimentos tem um sentido ético para além da reconstrução precária do “eu”, trata-se da possibilidade de narrar para manter notória a causa do silenciamento do *outro homem* e, dessa forma, manter-se vivo enquanto subjetividade ética cuja sobrevivência está diretamente ligada à tarefa de transmitir dolorosamente uma palavra impossível de transcrever, de “traduzir”. Portanto, a hipótese de que o sobrevivente toma a *Shoah* como um Outro se confirma porque Lévinas toma a indigência e a fragilidade do *outro homem* vitimado pela violência como a face histórica e social da alteridade.

A questão seguinte, conforme apresentamos na introdução desta tese, girava em torno do sentido da *Responsabilidade* formulada por Lévinas e sua possível validade como categoria de análise para a crítica do Testemunho. Após o cotejo com as definições de escrita traumática concluímos que convém aos estudiosos lançarem mão da ideia do Testemunho como um “responder por” outro que não pode responder por si. Mais ainda, para sermos fieis à formulação do conceito levinasiano, o Testemunho pode ser tomado como “responder por” qualquer um e por todos os homens até que não se admita mais a violência, até que o absurdo do pensamento ontológico dê lugar a um pensamento ético que resista a toda forma de totalização identitária. Vale dizer que essa abordagem do Testemunho não exclui a conhecida abordagem psicanalítica, muito ao contrário, se o trabalho de reelaboração do trauma é incessante e se realiza pela narração das memórias traumáticas, a *Responsabilidade* também é incessante e se realiza da mesma forma. O dado novo é propriamente o sentido da reelaboração que passaria a apontar para o *outro homem*, para a urgência de se recusar a qualquer preço a violência contra a vida, embora ao se dedicar à resposta da qual depende um mundo ético o sobrevivente possa encontrar sentido numa vida fora de si, no *um-para-o-outro* que é fundamento da paz. Importa dizer que a limitação da linguagem verbal diante do que se comunica pela ausência das palavras levou Jorge Semprún ao recurso autoficcional como tentativa de extrair de suas próprias palavras um sentido ético capaz de romper os limites da lógica signo/referente, esta já inadequada quando o referente é a realidade excessiva do assassinato. Podemos afirmar que Semprún procurou um *Dizer* para os seus *Ditos*, entendido o *Dizer* como uma virtualidade da linguagem.

Quanto à última questão entre as três que deram forma ao problema central da tese, podemos atestar nos romances de Jorge Semprún uma estratégia autoficcional que muito se ajusta à *Responsabilidade* pela palavra que mesmo ausente não devemos deixar de ouvir, seja pela maneira como foi silenciada, seja pelo apelo à resistência que a própria ausência revela. A recriação de si com ênfase no arranjo ou narratividade de sua vida confirma a hipótese de que o termo autoficção se ajusta melhor aos propósitos do autor, sobretudo porque ao seu lado uma ampla reverberação de vozes se faz ouvir. Seja pelas citações diretas dos poemas que leu, seja pelas inferências do narrador acerca de sentenças que ouviu há tempos ou até pela repetição de perguntas nascidas da empatia por um outro personagem, sempre se pode ouvir o Outro. Semprun abre sua vida às palavras dos outros homens, acolhe esses outros e, assim, não cessa de assumir *Responsabilidade* por encontrar um *Dizer* ficcional capaz de mante-los vivos bem como a si mesmo por eles e para eles, dessa forma expondo-se como *passividade* diante do imperativo ético de mover a própria vida – no caso de Semprún a própria escrita – menos por vontade própria e mais por dever ético de resposta.

Cabe dizer ainda que tais hipóteses puderam se confirmar pelo trabalho de leitura de dos já citados estudiosos do Testemunho, mas também pela leitura de nomes brasileiros importantes para as reflexões acerca da filosofia da alteridade de Lévinas e suas mais variadas nuances que vão desde o diálogo com o pensamento judaico até suas implicações em questões políticas como as identidades de gênero. A familiaridade necessária com Lévinas só foi possível graças à leitura de textos nascidos das inquietações de especialistas como Marcelo Pelizolli, Luiz Carlos Susin, André Brayner, Márcio Costa, Ricardo Timm e Magali Menezes. Graças a esses e outros autores foi possível a apropriação dos conceitos levinasianos e a consequente leitura em cotejamento com as teorias mais correntes acerca do Testemunho da *Shoah*. Por uma aproximação entre esses dois universos teóricos foi possível construir reverberações entre os conceitos de alteridade e trauma; *Responsabilidade* e reelaboração. Também pelo acréscimo de teóricos das “escritas de si” com Manoel Alberca e Leonor Arfuch foi possível pensar correlações entre autoficção, *Dizer* e trauma.

## REFERÊNCIAS

### Emmanuel Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel. *Escritos inéditos I*. (trad. Miguel Garcia-Baró) Madri : Editorial Trotta, 2013.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. (trad. Paul Albert Simon, Ligia Maria de Castro Simon) Campinas, SP : Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à Ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. (trad. José Luis Perez, Lavínia Leal Pereira). Lisboa : Univ. de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget : Lisboa, 1997.

\_\_\_\_\_. *Deus, a Morte e o Tempo* (Trad. Fernanda Bernardo). Lisboa : Edições 70, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito*. (Trad. João Gama). Lisboa: Edições 70, 1982

\_\_\_\_\_. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis : Vozes, 2012b

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade* (Trad. José Pinto Ribeiro) Lisboa : Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Transcendência e Inteligibilidade*. Edições 70 : Lisboa, 1984.

### Sobre Emmanuel Lévinas

COSTA, Márcio Luis. *Antecedentes judaicos da ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. In: **Revista Psicologia e Saúde**, vol. 7 nº 2, jul/dez. 2015, p. 115-124.

CRITCHLEY, Simon. *Introducción a Levinas* (trad. Marcelo Burello). In: **Difícil Libertad – ensayos sobre el judaísmo** (trad. Nilda Prados). Buenos Aires: Lilmod, 2004.

FARIAS, André Brayner de. *A Anarquia e a Ética Imemorial do Mundo – Lévinas e a Ética da Substituição*. In: **Véritas**, Porto Alegre, v. 53, n.2, abr/jun. 2008.

\_\_\_\_\_. *Por que a Responsabilidade?* In: **Conjectura**, v. 17, nº 1, jan/abr, 2012.

\_\_\_\_\_. *É preciso começar de novo – entre a sabedoria do amor e o amor à sabedoria*. In: RIBEIRO JUNIOR, Nilo [et. all.] **Amor e Justiça em Lévinas**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. & VIEIRA, Frederico da Cruz. *A escuta do Rosto nas imagens – aproximações entre Lévinas, Butler e Didi-Huberman*. In: RIBEIRO JUNIOR, Nilo [et. al.] **Amor e Justiça em Lévinas**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

MENEZES, Magali Mendes de. *Nos vestígios de um pensamento ou por uma alteridade da palavra*. In: **Éticas em diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. SUSIN, Luiz Carlos [et al]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. *A trama do corpo e da palavra em um Dizer que se faz feminino*. In: **Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. SOUZA, Ricardo Timm de [et al]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008

PELIZZOLI, Marcelo. *Notas para compreender Lévinas*. In: **Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. SOUZA, Ricardo Timm de [et al]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008

PINHEIRO, Maria Helena Mano. *Subjectividade Plural – trajectos do sofrimento em Emmanuel Lévinas*. Porto: Campo das Letras, 2001.

ROLANDO, Rossana. *Emmanuel Lévinas: para uma sociedade sem tiranias*. In: Educação & Sociedade, ano: XXII, nº 76, outubro/ 2011.

RUIZ, Castor B. *Emmanuel Lévinas, alteridades & alteridades – questões da Modernidade e a Modernidade em questão*. In: **Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. SOUZA, Ricardo Timm de [et al]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008

SAYÃO, Sandro Cozza. *Entre o Dizer e o Dito: sobre a precariedade do nosso saber em Emmanuel Lévinas*. In: **Conjecturas**, Caxias do Sul, v. 16, nº 1, jan/abr. 2011.

SEBBAH, François-David. *Da ética do prisioneiro à ética do sobrevivente*. In: RIBEIRO JUNIOR, Nilo [et. all.] **Amor e Justiça em Lévinas**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre : Edipucrs, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre : Dacasa, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade ética como fundamento de uma sociedade viável*. In: **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, vol. 2, nº 2, dez. 2002b.

\_\_\_\_\_. *Ética com fundamento II – Pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul : Educus, 2016.

\_\_\_\_\_. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro : Lumen Juris, 2010.

\_\_\_\_\_. *As Fontes do Humanismo Latino – a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*. (vol. 2). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004a.

\_\_\_\_\_. *A racionalidade ética como fundamento de uma sociedade variável: reflexos sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica do fenômeno da “corrupção”*. In: **A qualidade do tempo: para além das experiências históricas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal – um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

SPARGO, R. Clifton. *Vigilant Memory – Emmanuel Lévinas, the holocaust and the unjust death*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2006.

SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre : Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

## **Testemunho**

ALLIÈS, Paul. *Écrire sa vie. Entretien avec Jorge Semprun*. In: **Pôle Sud**, nº1, 1994. Biographies et politique. pp. 23-34;

LEVI, Primo. *La Tregua*. Torino: Einaudi, 1997.

SEMPRUN, Jorge. *A Escrita ou a vida*. (trad. Rosa Freire D’Aguiar) São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Grande Viagem* (trad. Celina Luz) Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1973.

\_\_\_\_\_. *De la perplejidad a la lucidez – Texto del discurso de Jorge Semprun pronunciado el 19 de marzo de 1989 en el acto académico de su investidura como doctor honoris causa por la Universidad de Tel Aviv*”. In: **Revista Espéculo**, n.6, 1989. Disponível em: <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero6/index.htm>. Acesso em 22.10. 2018.

\_\_\_\_\_. *Pensar en Europa*. Barcelona: Tusquets editores, 2006.

### **Sobre o Testemunho**

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

ALONSO, Guadalupe. & GORDON, José. *Libro interminable de la memória*. In: **Revista de la Universidad de México**, nº 89, 2011, p. 61-64.

CARUTH, Cathy. *Modalidades do despertar traumático*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. NESTROVSKI, Arthur (Orgs.). **Catástrofe como Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

CYTRYNOWICZ, Roney. *O silêncio do sobrevivente: diálogo e rupturas entre memória e história do Holocausto*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Memória do Passado*. In: **Projeto História**, São Paulo, novembro, 1998.

GARRIDO, Sílvia Maria Serrano. *La experiencia en Buchenwald – estudio comparativo de cinco obras de Jorge Semprún (dissertação de Mestrado)*, Universidad de Cadiz, 2017.

KEHL, Maria Rita. *O sexo, a morte, a mãe e o mal*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. NESTROVSKI, Arthur (Orgs.). **Catástrofe como Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

MARÇAL, Márcia Romero. *Jorge Semprún: forma precária e literatura de testemunho (Tese de Doutorado)* Orientação: Valeria De Marco. São Paulo: USP, 2008.

MARQUES, Elisabeth Ferreira. *Poéticas do Testemunho em Maurice Blanchot e Samuel Beckett: o dom da literatura. (Tese de Doutorado)*. Orientação: Helena Carvalhão Buesco. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2013.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. *Do problema da alteridade no pensamento freudiano: uma construção*. In: **Ágora**, v. 6, nº 2, Rio de Janeiro, jul/dez. 2003.

NESTROVSKI, Arthur. *Vozes de Crianças*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. NESTROVSKI, Arthur (Orgs.). **Catástrofe como Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

PASSOS, Marie-Hélène Paret. *A Literatura e os campos: criação literária e realidade. XI Congresso Internacional da Abralic – Tessituras, interações e convergências*, USP: São Paulo, 2008.

RUPÉREZ, Javier. *San Semprún o la escurridiza memoria*. In **Revista de Libros**, nº 172, Abril/2011.

SARMENTO-PANTOJA, Tânia. *A catástrofe em “Não passarás o Jordão” de Luiz Fernando Emediato*. In: **Guavira Letras**, nº 15, jan/jul. 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A História como Trauma*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. NESTROVSKI, Arthur (Orgs.). **Catástrofe como Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

\_\_\_\_\_. *O testemunho: entre a ficção e o real*. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.

\_\_\_\_\_. *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*. **Revista Psicologia Clínica**. Rio de Janeiro, vol. 20, n. 1, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Narrar o trauma: escrituras híbridas das catástrofes*. **Gragoatá: Niterói**, n. 24, p. 101-117, 1. sem. 2008b

\_\_\_\_\_. *Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes*. **Revista Projeto História**: São Paulo, jun. 2005a.

\_\_\_\_\_. *O local da diferença – ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: editora 34, 2005b

\_\_\_\_\_. *O local do Testemunho. Tempo e argumento – Revista do Programa de Pós-graduação em História*: Florianópolis, vol. 2, n. 1, jan-jun 2010.

\_\_\_\_\_. *Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção*. **Revista do Mestrado em Letras da UFSM**. N.16. Santa Maria: Ed. UFSM/CAL, pp.9-37, 1998.

\_\_\_\_\_. *Testemunho da Shoah e literatura*. **Jornada Interdisciplinar sobre o Ensino da História do Holocausto**, 10, São Paulo: FAU-USP, 17 out. 2009; FFLCH, São Paulo: Ed. IEL/USP, pp.01-16, 2008. Disponível em <[http://www.rumoatolerancia.fflch.usp.br/files/active/0/aula\\_8.pdf](http://www.rumoatolerancia.fflch.usp.br/files/active/0/aula_8.pdf)>. Acesso: 22/05/2016.

RABASSA, Gerard Torres. *Intertextualidad y dialogismo en la obra autobiográfica de Jorge Semprún: la escritura del yo como dialogo con el otro*. **Caracol**, n. 10, dez. 2015.

RIGONI, Mirtha Laura. **Jorge Semprún: el tiempo y la perspectiva del testigo**. Preprint del documento publicado en: Silvestri, Laura, Frattale, Loretta y Lefèbre, Matteo (eds). *Rumbos del hispanismo en el umbral del cincuentenario de la AIH*. Vol. V. Roma : Bagatto Libri, 2012. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/jorge-semprun-tiempo-testigo.pdf>. Acesso em 15.09.2018.

TEIXEIRA, Leônia Cavalcante & MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. *O Eu e o Outro no mito freudiano da fundação da cultura*. In: **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 19, nº 2, ago. 2013

THEETEN, Lies. *La obra autobiográfica de Jorge Semprún Estudio literario de cuatro obras del autor español*. Universiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte. Master in de taal- en letterkunde: Engels, Spaans, 2008.

UMBACH, Rosani. *Configurações de história e memória em Was bleibt e Leibhaftig*. In: **Pandemonium**, São Paulo, nº 17, julho/2011.

WALDMAN, Berta. *Badenheim, 1939: ironia e alegoria*. In: SELIGMANN- SILVA, Márcio. (org.). **História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.

VILELA, Eugénia. *Do Testemunho*. **Princípios – Revista de filosofia**. Natal, v. 19, n. 31, Jan/Jun de 2012, p. 141-179.

### **Sobre autobiografia e autoficção**

ALBERCA, Manuel. *Existe la autoficción latino americana?* In: **Cuadernos del Cilha**, nº 7/8, 2005-2006

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico – dilemas da subjetividade contemporânea* (trad. Paloma Vidal). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Heterogeneidade(s) enunciativa(s)*. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas: Unicamp, nº. 19, p. 25-42. Jul/Dez, 1990.

FORBES, Jorge. *Do insulto e do elogio*. Página oficial de Jorge Forbes, 03/01/1999. Disponível em: <<http://www.jorgeforbes.com.br/print.php?id=142>>. Acesso: 13/01/2017.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LOUREIRO, Angel G. *The ethics of autobiography – replacing the subject in modern Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press. 2000a.

\_\_\_\_\_. *Autobiografía: el rehén singular y la oreja invisible*. In: **Memórias y Autobiografías - Anales de Literatura Española**. Alicante: Universidad de Alicante. nº 14, 2000b.

PIGLIA, Ricardo. *Crítica y ficción*. Santa Fé: Universidad Nacional del Litoral, 1986.

POZUELO YVANCOS, José María. *De la autobiografía*. Barcelona: Crítica, 2006.

SERRA, Alice. *Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos*. In: **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v.9 no 2, p. 136-146, 2016.

VELASCO, Tiago Monteiro. *Escritas de si contemporâneas: uma discussão conceitual*. In: **Anais eletrônicos do XIV Congresso Internacional da ABRALIC**, Belém, 2015.