

# A bondade entre a barbárie nos testemunhos do Holocausto

Kindness between the barbarisms in Holocaust testimonies

## MÁRCIO BARRA VALENTE

Graduado em Psicologia pela Universidade da Amazônia (UNAMA) e mestre em Psicologia Social pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Universidade da Amazônia, Belém, Pará, Brasil.

**RESUMO** Neste artigo objetiva-se investigar a bondade a partir da literatura do Holocausto, a fim de, primeiramente, resgatar, de forma sistemática, episódios nos quais homens e mulheres, não judeus, ajudaram a salvar judeus do extermínio nazista; e, posteriormente, argumentar que a bondade constitui-se como elemento essencial para compreensão da condição humana. Tendo esta finalidade, buscou-se, nos estudos sobre testemunho, o esclarecimento acerca da categoria testemunho e uma compreensão ética do Holocausto como singularidade universal. Ademais, os diários, autobiografias, cartas e outros textos, escritos pelos sobreviventes, foram assumidos como os dados empíricos sobre os quais o presente estudo foi alicerçado. Argumenta-se que o compromisso com a memória da bondade em meio à barbárie pode ajudar o homem (e as gerações novas e futuras) a resistir às políticas de separação e qualificação, pautadas na competição e inimizade, prevenindo assim novos Holocaustos e a *Shoah*, assim como a salvar no homem a ideia da condição humana como abertura e responsabilidade pelo Outro.

**PALAVRAS-CHAVE** Holocausto; Literatura do Holocausto; Testemunho; Ética; Bondade.

**ABSTRACT** The main purpose of this article is to investigate the acts of kindness registered in the Holocaust literature in order to, firstly, rescue systematically episodes in which non-Jews helped to save Jews from Nazi extermination; and then argue that acts of kindness constitute an essential element for the understanding of the human condition. With this purpose, the research sought in studies on testimony the clarification about the witness category and an ethical understanding of the Holocaust as a universal singularity. Moreover, diaries, autobiographies, letters and other texts written by survivors were assumed to be the empirical data on which this study was founded. It is argued that the commitment to the memory of goodness in the midst of barbarism can help man (and the new and future generations) to resist the separation and qualification policies, guided by the competition and enmity, thereby preventing new Holocaust and *Shoah*, as well as to save the idea of the human condition as an openness and accountability by the Other.

**KEYWORDS** Holocaust; Holocaust Literature; Testimony; Ethics; Kindness.

## Introdução

O PRESENTE ARTIGO TEM COMO OBJETIVO INVESTIGAR A BONDADE A PARTIR DA literatura do Holocausto, compreendendo diários, cartas, autobiografias e outros textos, escritos por pessoas vítimas dos regimes nazista e comunista. Tendo esta finalidade, buscou-se um diálogo com os estudos sobre testemunho de forma a estabelecer uma reflexão acerca do Holocausto e da própria categoria do testemunho. Os relatos dos sobreviventes sobre o horror vivido, por vezes, revelam também o gesto de pessoas que se compadeceram com os judeus (e outras minorias) e os livraram do extermínio. Tais relatos servem como dados empíricos para este estudo, cuja relevância se alicerça na recuperação da memória da bondade em meio ao Holocausto e no argumento de que a bondade constitui-se como elemento essencial para uma compreensão da condição humana, orientanda conforme a possibilidade concreta de homens e mulheres constituírem relações dialógicas autênticas mesmo em meio à barbárie.

Segundo Bernardo Lewgoy (2010), o Holocausto é uma singularidade universal, pois é uma tragédia judaica, e de outras minorias, em diferentes escalas, tida como irrepresentável em sua absoluta excepcionalidade e especificidade. Essa desproporção entre a experiência vivida e a narrativa possível é comum nos relatos dos sobreviventes. Joseph Nichthausen (2003, p. 15-16), afirma que “não existem palavras exatas para descrever tudo o que nossos olhos viram e que nossos ouvidos escutaram. [...] isto é apenas uma tentativa de esclarecer os leitores sobre a realidade daqueles anos terríveis”. Já Robert Antelme (2013, p. 9) discursa que “desde os primeiros dias, parecia impossível superar a distância que descobríamos entre a linguagem de que dispúnhamos e essa experiência que, na maior parte dos casos, ainda opera em nossos corpos”.

Para Giorgio Agamben (2008), a decisão de narrar o vivido nos campos das testemunhas do Holocausto originalmente tem a ver com uma postura ética de denunciar ao mundo o horror vivido nos campos de concentração e de recordar as pessoas (familiares, amigos, conterrâneos, conhecidos, etc.) que foram mortas. No entanto, durante o processo dessa narrativa, as testemunhas se deparam com algo em suas experiências que não poderia ser expresso absolutamente. O autor chama essa desproporção de “aporia de Auschwitz”, sendo ela decorrente do fato de que, nos campos, a realidade extrema ou limite excedia aos elementos fatuais invocados à representação.

Agamben (2008) afirma que os campos eram exatamente o lugar em que o estado de exceção coincidia, de maneira perfeita, com o próprio cotidiano, de modo que a realidade neles se tornava indiscernível e indescritível. Por exemplo, a morte como possibilidade mais próxima, insuperável e limite do homem nos campos de extermínio foi transformada em supérflua, burocrática e comum

(AGAMBEN, 2008). Por isso, o testemunho individual da tragédia permanece não se vinculando satisfatoriamente ao trauma coletivo.

Segundo Primo Levi (2004), no campo de Auschwitz havia uma violência inútil, distinta daquela que homens e mulheres conheciam, pois não obedecia somente aos parâmetros habituais de ser usada para controlar e punir comportamentos. Ela existia não para modelar as pessoas às regras, mas servia a um único propósito: fazer o mal ao outro, instaurando entre os presos a impossibilidade de distinguir amigos de inimigos, regras de sanções. De certo modo, tratava-se da violência em sua forma mais precisa e pura em um estado de exceção. Apesar disso, Levi considerava que ela não era uma invenção dos campos simplesmente, nem restrita a eles, mas sim um sintoma da febre sofrida pela civilização ocidental: a escabrosa recusa à realidade e o delírio da onipotência convertidos em arrogância e desprezo absoluto às leis, à vida e à existência humana.

Por isso, após ter contato com a literatura do Holocausto, “é perigoso manter a ingenuidade sobre a humanidade que, ao lado de sua poderosa criatividade, é marcada também por poderosas forças destrutivas” (SLAVUTZKY, 2009). Nessa literatura, abundam os relatos sobre o medo de sucumbir ao desespero e à desesperança em meio à fome ininterrupta, ao aniquilamento demasiadamente lento, à solidão profunda, à degradação moral e ao desejo de morrer.

Não obstante, por meio da mesma literatura do Holocausto, embora não em todo o conjunto de textos, tem-se contato também com outra história. Essa história não é nem grandiosa ou mesmo épica, pois é uma história construída de detalhes, erigida daquilo que é ínfimo – de maneira tal, que se duvida até que realmente aconteça ou que ainda possa vir a acontecer. É uma história daquilo que

evidencia a omissão das multidões e tramas políticas dos grandes com seus programas de governança, ciências e tecnologias, e não obedece às antropologias duráveis, expectativas socioculturais inevitáveis, condições materiais determinantes. É uma história de um detalhe intermitente: a bondade.

A noção de bondade pode ser descrita como a ajuda de um homem a outro homem. Vassili Grossman (2013) afirma que é precisamente a bondade – ou melhor, a sua potência – que constitui o homem como um ser humano, “é ela que distingue o ser humano dos outros seres, é o que de supremo foi conseguido pelo espírito humano” (GROSSMAN, 2013, p. 410). Além disso, para o autor, a bondade ocorre sem testemunhas, é absurda, pequena e sem raciocínio, e por vezes habita fora do bem religioso e social.

Segundo Tzvetan Todorov (2002), Grossman é um dos grandes escritores do século XX cuja obra faz uma extraordinária análise da sociedade totalitária. Neste sentido, sua origem judaica e nacionalidade soviética, em certa medida, proporcionaram-lhe ser uma testemunha singular dos horrores infligidos pelos regimes nazista e comunista às pessoas que destoavam de seus parâmetros “superiores”. Grossman trabalhou também como repórter por mais de mil dias nas frentes de batalha da Segunda Guerra Mundial (GROSSMAN, 2008), sendo considerado “a testemunha mais observadora e honesta das linhas de frente soviética entre 1941 e 1945” (BEEVOR; VINOGRADOVA, 2008, p. 07).

Para Todorov (2002), o elogio da bondade do autor foi forjado na guerra, saiu do fogo dos fornos crematórios, a fim de lembrar ao homem aquilo que é humano nele, ou seja, sua capacidade de ajudar o próximo, em especial, quando ele se encontra em sofrimento. Deste modo, em outros termos, a bondade pode ser entendida como um movimen-

to de abertura e responsabilidade de uma pessoa para outra pessoa (BUBER, 2007). Argumenta-se, assim, que a bondade é capaz de testemunhar a possibilidade efetiva de homens e mulheres se colocarem em relações dialógicas autênticas mesmo em um estado de exceção (AGAMBEN, 2008).

Entre os sobreviventes, há aqueles que contam em suas memórias sobre pessoas que os salvaram a partir de gestos de coragem aparentemente pouco conscientes das improbabilidades e dos perigos. Gestos estes advindos nem sempre de parentes (pais, mães, irmãos, etc.) ou de alguém com os mesmos vínculos ideológicos, identitários ou religiosos. Eram gestos advindos de pessoas das quais menos se poderia esperar uma ação generosa, considerando as expectativas socioculturais e situações de perigo extremo impostas pela guerra.

Entre esses benfeitores corajosos estavam uma mulher polonesa cristã que gozava de conforto e privilégios, mas se arriscou para salvar crianças judias presas no gueto (MIESZKOWSKA, 2013); o homem desconhecido que serviu leite ao sobrevivente em agonia (LAKS, 2003); a mulher camponesa que escondeu judeus em sua casa, colocando seus familiares e a si mesma em risco de morte (BAUMAN, 2005); o jovem alemão ingressado na Juventude Hitlerista que se desculpa ao amigo de infância, judeu, pelo seu povo (NICHTHAUSER, 2003); o supervisor alemão que arrisca a própria vida para esconder um judeu cego (PETRES, 2013); o funcionário alemão que impediu que uma mãe judia e sua filha fossem levadas para Auschwitz (GRUNWALD-SPIER, 2011); e o soldado da SS que se recusou a matar uma mulher judia, desobedecendo a seu superior (PEMPER, 2013).

Não se está afirmando que todos os sobreviventes testemunharam gestos de bondade como os acima descritos, nem que esses foram corriqueiros, programados ou contínuos. Qualquer revisio-

nismo histórico deste tipo não é somente um equívoco, mesmo mascarado de intenções aparentemente nobres, e deve ser interpretado como ato de má-fé (VIDAL-NAQUET, 1988; LEWGOY, 2011). Além disso, entre os sobreviventes, aqueles que descrevem gestos semelhantes nem sempre os interpretam como bondade; por vezes, declaram-nos como mais um evento absurdo, estranho ou maquiavélico nascido nos campos (LEVI, 1988).

As testemunhas da bondade sofreram horrores, sendo obrigadas a morrer e nascer a cada campo para o qual eram arrastadas e forçadas a aceitar quaisquer condições para sobreviver. Apesar disso, elas também testemunharam que ainda existiam pessoas que se importavam, que se identificavam com elas e que consideravam seus sofrimentos como uma causa justa pela qual arriscaram suas próprias vidas, enquanto as multidões viravam os olhos e os grandes silenciavam. Sem dúvida, a sobrevivência de alguns se confunde com o testemunho do compromisso de um coração aberto até a morte. Embora os gestos de bondade permaneçam dispersos nas memórias de alguns sobreviventes, não se pode deixá-los passar despercebidos.

Helena Lewin (2011) declara que o número de judeus salvos por não judeus durante o Holocausto é impreciso, pois alguns judeus morreram depois da guerra ou durante ela, não tendo sido possível obter testemunhas ou saber o nome desses salvadores. Além disso, muitos dentre aqueles que ficaram conhecidos preferiram o anonimato, mesmo depois da guerra, afirmando que seu comportamento não tinha nada de incomum, dizendo que “é dever do homem salvar seu semelhante” ou “nós fizemos o que tinha que ser feito”. O inquietante silêncio da maioria dos europeus, que não reagiram à brutalidade vigente contra os judeus e outras minorias, evidencia o contrário.

A autora argumenta que a todas as pessoas que salvaram judeus da matança nazista, conhecidas e desconhecidas, deve-se o respeito e a admiração por seu resgate de vidas em meio à barbárie, seus sentimentos de solidariedade e de compaixão, assim como sua postura político-ideológica democrática. Para Lewin (2011), faz-se necessário recuperar historicamente as realizações dos salvadores durante os tempos sombrios do Holocausto. De alguma maneira, é preciso que se estabeleça um compromisso com sua memória, pois eles também precisam ser lembrados e celebrados pelo que fizeram e escolheram não fazer. Ao salvarem os judeus perseguidos, arriscaram suas vidas e a de seus familiares, quando poderiam não apenas ter sido indiferentes, mas também poderiam ter se beneficiado com as perseguições.

Este artigo assume o compromisso referido pela autora em relação à recuperação histórica dos feitos dos salvadores, expressando a crença de que, por meio deles, pode-se testemunhar o que há de mais humano no homem: sua capacidade de ajudar o Outro. Essa mensagem, presente em cada gesto de bondade, é importante para que se possa enfrentar eticamente os dilemas existenciais, culturais e políticos pelos quais passam as sociedades contemporâneas. Por meio da literatura do Holocausto, chegar-se-á não somente à história dos horrores vividos pelos sobreviventes, mas também à história da bondade.

#### Holocausto: algumas lições e dilemas

A investigação da bondade a partir da literatura do Holocausto implica que se façam algumas reflexões acerca deste evento singular e universal (LEWGOY, 2011). Desta maneira, não se pretende desenvolver uma pesquisa para sacralizar nem banalizar o Holocausto, mas para enfatizar que

o evento expõe dilemas da sociedade ainda sem respostas, em maior ou menor grau, tratando do empobrecimento da própria condição humana: a dialogicidade.

O historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva (2005) destaca que uma das características básicas do fascismo é “a desconfiança perante o outro, o diferente, e a possibilidade da violência como resposta a qualquer desafio, inclusive ao desconhecido ou simplesmente novo” (TEIXEIRA DA SILVA, 2005, p. 16). Todorov (2002) também analisa os regimes fascistas e totalitários e os estados de exceção, afirmando que ambos se assemelham pela ideologia da vida como guerra ininterrupta. Portanto, neles não existe espaço legítimo para a alteridade e a pluralidade.

Nos termos da filosofia de Martin Buber (2007), o homem é alvo da palavra do Outro (homem, natureza, mundo), cujo ouvir realmente implica uma abertura à palavra como apelo incondicionalmente dirigido a ele, assim como uma responsabilidade genuína por ela sob a forma de um deslocamento que arranca o homem de sua condição atual. Não seria errado nem exagerado concluir que, nos regimes fascistas e totalitários, nos quais se hegemoniza a desconfiança perante o Outro, diminui-se a possibilidade dos homens acolherem o mundo como palavras que lhes são dirigidas e aguardam respostas. Nestes regimes, paradoxalmente, homens e mulheres estão vinculados uns aos outros pela omissão, desconfiança e sobrevivência; em certa medida, e até certo ponto, precisam assumir aquilo que lhes acontece como uma parte dos eventos do mundo que não lhes dizem respeito (BUBER, 2007).

Uma primeira lição é concernente ao fato de terem participado do referido extermínio, em maior ou menor grau de intensidade, figuras como Heinrich Himmler, Joseph Goebbels e Adolf Hitler, as-

sim como cidadãos anônimos que sabiam e que não falaram a respeito da situação em questão, ou então que não sabiam pois, de algum modo, não discutiram tal assunto com aqueles que tinham conhecimento sobre os saques aos estabelecimentos, a formação dos guetos, a presença de mão de obra escrava nas fábricas e as deportações dos judeus (LEVI, 2004).

Esta lição é ilustrada pelas palavras do sobrevivente Nichthauser (2003, p. 107): “em todas as janelas, os poloneses já nos olhavam. [...] Com uma indiferença total, nos lançavam olhares e iam embora sem comentários, substituídos logo por outros curiosos”. De modo semelhante, Levi (2004, p. 156) ressalta a participação dos alemães anônimos que sabiam: “os ferroviários dos comboios, os donos de armazém, os milhares de trabalhadores alemães das fábricas e das minas em que se extenuavam até morrer os operários-escravos”, a fim de argumentar que a grande culpa deles, embora não de todos, foi precisamente não terem tido coragem de falar. Não importava se a omissão poderia ser explicada por falta de escrúpulos, ambição profissional, medo de represálias ou servidão voluntária; o que importava é que nada fizeram.

A outra lição diz respeito à cegueira moral. Zygmunt Bauman (1998) afirma que o gigantesco aparato de governança do Estado nazista (ao mesmo tempo político, administrativo, econômico e industrial) implantou artificialmente mecanismos que empobreceram os laços de fraternidade e solidariedade entre as pessoas. Instalou-se uma espécie de cegueira moral que cresceu entre as pessoas, colocando antigos vizinhos, colegas de trabalho, amigos de infância uns contra os outros, e impondo um verdadeiro regime de guerra total. O diferente era o inimigo.

Helen Lewis (2013) conta sobre o dia em que sua empregada começou a comportar-se de modo

ameaçador. Ela trabalhava para a autora havia anos, e existia entre ambas certa amizade. Entretanto, numa manhã, a empregada começou a falar-lhe sobre famílias judias que deram seus bens às suas empregadas e que as que se recusaram foram denunciadas às autoridades nazistas. Konrad Char-matz (1976) relata que, durante o desmantelamento do gueto, avistou, entre os soldados da SS, um conhecido seu, um homem simpático aos judeus e crítico às leis antissemitas e ao nazismo. No desespero da situação, aproximou-se do conhecido e pediu-lhe que o deixasse buscar um agasalho. De acordo com seu relato, “desaparecera a figura bonachona que eu conhecera. [...] ameaçando-me com a coroa de sua arma berrou com voz relutante: ‘Vê se somes daqui, senão te mato como um cão!’” (CHARMATZ, 1976, p. 52).

Nos relatos sobre o Holocausto, fica evidente que os laços de fraternidade e solidariedade se afrouxaram, por vezes radicalmente, quando a sobrevivência tornou-se a única motivação. Não se sabe se o regime político nazista racionalmente planejou despertar nas pessoas o que poderia existir de pior nelas, seja nas relações entre alemães e judeus, seja entre os próprios judeus. Nas palavras de Bruno Bettelheim (1989, p. 279), “nos campos a pessoa era forçada [...] a assistir à destruição de outros, sentindo [...] que deveria ter intervindo, sentindo-se culpada por não tê-lo feito e [...] feliz por não ter sido ela a morrer”. Por sua vez, nas palavras de Janina Bauman (2005, p. 63): “eu me tornava mais e mais acostumada aos horrores do dia a dia. Nas ruas os cadáveres de pessoas mortas de inanição ou pelos tiros dos nazistas não me chocavam mais. Passava por eles [...] sem prestar muita atenção”.

A terceira lição diz respeito ao problema da representação e ritualização da memória e do significado do Holocausto. Bauman (1998) afirma que é inquestionável que o Holocausto foi, de fato, uma

tragédia judaica: dos mais de 20 milhões mortos, aproximadamente seis milhões eram judeus. Além disso, mesmo quando o exército nazista estava à beira da ruína provocada pela aproximação da União Soviética e pelas investidas dos aliados, a política sistemática de eliminação da população judaica não foi interrompida (MARRUS, 2003). Entretanto, não é menos inquestionável que outras minorias também foram atingidas além da judaica: ciganos, homossexuais, testemunhas de Jeová, idosos, deficientes, assim como comunistas, elites e minorias nacionais dos países invadidos; vagabundos, prostitutas, alcoólatras, infectados por doenças contagiosas, dentre outros (MARRUS, 2003; PEZZETTI, 2010).

É importante ressaltar que Bauman não está em sintonia com o revisionismo recente a respeito do Holocausto, para o qual, através da suposta tentativa de reconhecimento de vítimas esquecidas, resgata “o velho clichê mitológico da conspiração judaico-sionista” (LEWGOY, 2011, p. 50). Segundo Lewgoy (2011), a negação do Holocausto do revisionismo antigo, embora ainda persistente, retorna camuflada no pretenso “resgate” da memória de outras minorias como ciganos, homossexuais, mulheres e comunistas exterminados pelo nazismo, tendo como contraponto o argumento de que teriam sido ofuscadas ou excluídas das tentativas de relembrar o significado especificamente judaico do Holocausto.

Pelo contrário, Bauman (1998) esforça-se para lembrar às sociedades contemporâneas que o Holocausto não foi uma tragédia ocorrida com os judeus e apenas com os judeus, de modo que, no que concerne a todos os demais, caberia lamentar, ter compaixão e se desculpar. O evento limite diz respeito à humanidade moderna, pois “nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no



auge do desenvolvimento cultural humano” (BAUMAN, 1988, p. 12). Não reconhecer seu significado específico e universal pode conduzir tanto ao processo de autocura da memória histórica, afastando qualquer responsabilidade da consciência das sociedades modernas, quanto a uma diluição da tragédia judaica na miséria de uma indistinta experiência humana.

Para Bauman (1998), a mensagem do Holocausto precisa ser interpretada pelas sociedades, a fim de que elas possam aprender com ele a repensar seus modos de vida: o funcionamento das instituições democráticas que exercem a segurança, a qualidade para a população da política econômica e a operacionalização da assistência social, as relações entre as leis e o desejo dos indivíduos, a participação popular e do estado, e os valores com os quais são julgadas como legítimas e ilegítimas as condutas morais e éticas presentes nas relações interpessoais e intrapessoais.

Todorov (2002) também procura refletir sobre o Holocausto como um acontecimento que pode ajudar a repensar a existência atual, seja o advento ininterrupto da democratização e da justiça, as relações entre países, seja a questão da liberdade como princípio basilar e agonístico da vida individual. Por isso, reconhece como perigosa a sacralização do passado e a respectiva banalização do passado pelo presente.

A sacralização e a banalização não se explicam por si mesmas, afinal, o uso da memória não serve apenas às boas causas. Através dele pode-se invocar a vitimização, a vingança ou a fixação da imagem negativa de uns e positiva de outros ou ainda desviar a atenção das relações entre os valores atuais e as barbaridades contemporâneas. A sacralização do Holocausto não pode se confundir com a afirmação de sua singularidade, nem sua universalidade deve ofuscar seu impacto no povo judeu. Pa-

ra Todorov, o Holocausto é um evento no qual o universal e o particular devem ser sustentados a fim de que sejam apreendidas suas lições.

Por sua vez, a banalização do Holocausto no presente é igualmente infértil. Todorov (2002) cita uma notícia do jornal francês *Le Monde*, de 21 de janeiro de 1988, na qual se afirma que um site americano apresenta Ehud Barak, chefe do estado maior militar e décimo primeiro ministro israelense, com os traços de Hitler, uniforme nazista e o dizer “vou concluir o trabalho, *mein Fuhrer*”. A partir dessa notícia, Todorov argumenta que, quando os intelectuais, as mídias e os membros dos estados utilizam-se do termo nazista como sinônimo de infame ou comparam Saddam Hussein a Hitler, as lições de Auschwitz se perdem, pois um mal tão extremo como o Holocausto se transforma rapidamente em arma retórica e, quando isso acontece, “nós renunciamos a qualquer relação com sua identidade e, o que é bem mais grave, arriscamos a nos equivocarmos inteiramente sobre o sentido dos fatos novos” (TODOROV, 2002, p. 193).

A quarta lição relaciona-se diretamente com a anterior, compreendendo o campo ético da representação do Holocausto. Conforme Lewgoy (2011), os debates acerca do significado deste evento limite comumente estão enredados nos seguintes esquemas: embora exista o reconhecimento da especificidade judaica (e de outras minorias, em diferentes escalas) no extermínio nazista, há também ora uma tentativa de assimilá-lo na indistinção dos horrores de guerra, realizando uma espécie de universalismo, ora de estabelecê-lo no contexto dos anos de 1930 e 1940. Sendo limitado local e historicamente, o extermínio judeu seria mais um num catálogo de atrocidades que não o tornaria diverso de Ruanda, Bósnia ou Armênia. Existe ainda a associação entre o excepcionalismo judaico e isolamento judaico.

O autor afirma, a respeito do significado do Holocausto, que não se trata de tomar uma posição nesse debate, “mas de educar as novas gerações para a tolerância e o diálogo entre diferentes, prevenindo assim, a ocorrência de novos Holocaustos” (LEWGOY, 2011, p. 51). Segundo Lewgoy, a singularidade universal deste evento está justamente na comunicação entre o drama judaico e a responsabilidade ética da questão humana. Assim, o ponto central não é determinar qual minoria foi mais exterminada, remetendo um perigoso exercício de comparação e competição, mas “como transmitir pedagogicamente essa singularidade universal do Holocausto com exatidão fatural, utilizando as convenções culturais disponíveis na ciência, na literatura e na arte, a escala e a densidade humana de uma tragédia sem precedentes” (LEWGOY, 2011, p. 51).

É bom lembrar, conforme assinala Lewgoy, que o termo Holocausto, assinalado como sacrifício pelo fogo, é de origem grega, ligado à tradução da Bíblia Hebraica. Por sua vez, o termo *Shoah*, em hebraico, discorda dessa acepção vagamente teológica, na qual o sacrifício possuiria uma significação religiosa de expiação de uma suposta culpa judaica (STIVELMAN; STIVELMAN, 2001; KATZ, 2007; FINGUERMAN, 2012), e aponta para o sentido de calamidade sem sentido ou precedentes, contido no extermínio de indesejáveis durante os tempos sombrios do nazismo. Essa política semântica é importante como parte do reconhecimento do Holocausto não como uma questão judaica ou alemã, mas uma tragédia de significado universal.

Desse modo, é crucial o investimento em memórias interculturais sobre Holocausto e outros extermínios semelhantes, no qual as dores das diferentes minorias (como judeus, comunistas, ciganos, ruandeses, mulheres, homossexuais, armênios, índios) possam entrar em comunhão. Qual-

quer relativização da tragédia judaica, assim como de outras populações, pretensamente sustentada em objetivismos ou universalismos revisionistas, não tem outra finalidade se não ofender a memória das vítimas, atingindo diretamente a todos os que por elas sentem simpatia ou identificação (LEWGOY, 2011).

Uma prática educativa de preservação, respeito e diálogo com os sofrimentos das minorias precisa assumir o desafio de sustentar a presença do Outro em sua singularidade e, ao mesmo tempo, em sua condição humana. Nesse sentido, uma ética ancorada na noção de próximo, do Outro como único, absolutamente distinto da minha comunidade política e ainda assim alguém a quem estou profundamente ligado e devo me responsabilizar, elimina as questões sobre igualdade e desigualdade, as quais, quase sempre, ocultam a comparação, competição e inimizade e, por vezes, existem apenas para produzir separação e isolamento. Kátia Mendonça (2013, p. 65) afirma que “a noção de separação entre os homens quase sempre está na base das lutas pelos direitos de minorias, de majorias, de segmentos sociais diversos”; no entanto, a lógica do próximo se ancora na fraternidade, ao contrário da igualdade, cuja reivindicação quase sempre, embora apareça vinculada à primeira, opera em uma lógica separatista.

#### A literatura do Holocausto: o testemunho

A questão do testemunho tem sido paulatinamente mais estudada a partir da década de 1970. Não obstante, Marcio Seligmann-Silva (2009) afirma que não se deve falar de uma “literatura de testemunho”, já que ela não é um gênero literário, embora reconheça que a expressão é utilizada no contexto anglo-saxão, mas sim de uma face da literatura que nasce diretamente ligada às catástrofes



do século XX, tais como as duas guerras mundiais, a proliferação de ditaduras, a ameaça nuclear, entre outras, e que, por isso, impôs à história da literatura um posicionamento crítico e comprometido com o real. Uma face da literatura considerada de “alto teor testemunhal” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 03).

Porém, esse “real” não deve ser confundido com a “realidade” no sentido de representação ou descrição exata, e sim compreendido na chave psicanalítica freudiana do trauma, ou seja, como evento ou acontecimento que justamente resiste a qualquer forma de representação. Seligmann-Silva (2009) explica que o conceito de testemunho concentra em si uma série de questionamentos sobre as fronteiras entre o literário, o fictício e o descritivo. Ele também ancora uma ética da escrita, isto é, todo sujeito que se manifesta na narrativa fala a partir de seu ponto de vista, que não pode ser subtraído – nem o mundo pode ser reduzido à sua narração. Além disso, o conceito se tornou importante devido à sua capacidade de possibilitar que se pense um espaço para a escuta (e leitura) da voz (e escrita) daqueles que outrora não tinham direito a ela, isto é, as chamadas “minorias”.

Acerca do estudo sobre o testemunho da *Shoah*, Seligmann-Silva (2009) afirma que ele nasceu primeiramente como uma cena de tribunal, no qual cumpria um papel de justiça histórica e de documento para a história. Essa foi a razão principal da produção dos testemunhos no imediato pós-guerra; por isso, o autor denomina este registro de testemunho como *testis*, no sentido etimológico do termo, que indica um “terceiro” em uma cena de litígio entre dois partidos. Além disso, a linguagem neles é tratada de modo instrumental, a fim de evitar questões estilísticas e literárias (SELIGMANN-SILVA, 2007).

Posteriormente, o estudo sobre o testemunho

passa a incluir outra cena caracterizada de modo mais individual, sendo a escrita do sobrevivente acerca da sua experiência na *Shoah*, ou seja, o registro do testemunho no sentido de *superstes*. O termo se refere ao momento de perlaboração, no sentido da psicanálise freudiana, no qual ocorre a tentativa (por vezes infrutífera) do sujeito de recordar e elaborar uma situação traumática. Seligmann-Silva afirma que, quando houve um afastamento da primeira cena com sua suposta capacidade de transmissão objetiva da realidade dos campos, a memória assumiu um caráter individual e deu-se o tensionamento do “dever de testemunho”. A linguagem assumiu seus elementos linguísticos, mediais, a fim de possibilitar àquele que recorda a elaboração do seu passado de dor como sobrevivente (SELIGMANN-SILVA, 2007).

Neste sentido, é importante a seguinte afirmação de Seligmann-Silva (2007, p. 02): “o trabalho escritural ou literário é parte de qualquer escrita, esteja o escritor consciente ou não deste fato. [...] não podemos pensar, falar ou escrever sem auxílio da imaginação”. O autor ressalta que o sujeito cria estruturas narrativas, plots e metáforas que tornam seus relatos versões únicas, sendo que tal processo não diminui o valor do relato testemunhal. Por isso, ele argumenta que “devemos aprender a ver os próprios textos que nascem da catástrofe como eventos complexos que devem ser encarados em todos os seus estratos: estéticos, testemunhais, individuais, coletivos, mnemônicos e históricos etc.” (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 02).

Assim, qualquer tentativa de estabelecer uma tipologia rigorosa da produção literária sobre o testemunho está fadada ao fracasso, embora isso não impeça o estabelecimento de diferenciações e parâmetros de categorização necessários à organização do estudo do fenômeno do testemunho. Seligmann-Silva propõe uma tipologia eficiente em

virtude de não estar fundada na frágil fronteira entre obras “objetivas” e “literárias”. Ele opta, então, por uma diferenciação mais histórica dos autores, separando-os entre “testemunhas primárias”, ou seja, sobreviventes que narram experiências vividas em “primeira mão”, e “secundárias”, isto é, terceiros que relatam sobre pessoas que não sobreviveram. No entanto, não existe uma diferença qualitativa entre eles, pois assinalar uma separação precisa entre relato puramente factual e ficcional é impossível. Ademais, algumas obras “secundárias” são mais antigas do que algumas primárias, que por vezes foram escritas sessenta anos depois do evento visualizado. Isso evidência a complexidade do testemunho.

Neste artigo, todos os relatos de sobreviventes são testemunhos primários, sejam por eles escritos (CHARMATZ, 1976; BETTELHEIM, 1989; LEVI, 1988; BAUMAN, 2005; NICHTHAUSER, 2003; RAJCHMAN, 2010; PEMPER, 2013; LEWIS, 2013; LEYSON, 2014), sejam por eles narrados a um escritor profissional (LAKS, 2003; NISSIM, 2004; GRUNWALD-SPIER, 2011; PETERS, 2013). Esta preferência se explica não pelo fato de existir uma preocupação em caracterizar o teor testemunhal das obras investigadas ou se seriam mais fidedignas ou coerentes, afinal, não se investiga a relação entre o testemunho da história como *testis* e o testemunho da experiência como *superstes* (SELIGMANN-SILVA, 2007), e sim, porque, pela recuperação histórica da bondade, é possível verificar como a experiência da bondade atua sobre aqueles que a compartilham. Ademais, acerca dos sobreviventes, é importante ressaltar que não importam suas idades quando estiveram nos campos, guetos ou esconderijos, ou se são ou não judeus, ou homens, ou mulheres.

Além disso, por fim, o testemunho não é interpretado só como um relato feito por uma pessoa

que convoca suas lembranças acerca do que viu ou ouviu a fim de dar sentido ao seu sofrimento, constituir uma identidade coletiva ou testemunhar a favor ou contra alguém, mas também como gesto de bondade. Nesse sentido, são fecundas as contribuições filosóficas de Paul Ricoeur (2008) sobre o testemunho, para quem o testemunho não pode estar restrito ao exemplo ou ao signo, porque requer a densidade da experiência. Para o autor, o vocábulo designa não meramente o relato metucioso de uma pessoa sobre o que viu, “mas se aplica às palavras, obras, ações, vida, que, enquanto tais, testemunham, no coração da experiência e da história, uma intenção, uma inspiração, uma ideia que vai além da história” (RICOEUR, 2008, p. 109). Além disso, quem realiza um testemunho o faz em favor de alguém e, ao fazê-lo, expõe-se a algo que pode ser sua própria morte. Por isso, Ricoeur (2008) afirma que existe uma relação intrínseca entre testemunho e autossacrifício.

O testemunho implica uma exposição que consiste num acontecimento concreto, no sentido estrito da palavra, inserido no mundo comum aos homens e na sequência temporal de suas vidas. O ato de testemunhar cobra um preço àquele que o encarna, habilita-o a morrer pelo que assume. Ricoeur (2008) argumenta que, a partir do autossacrifício, desdobra-se no testemunho um sentido absoluto. Não apenas porque ele é um compromisso até a morte nem só em razão da testemunha ser a pessoa que se identifica com a causa justa detestada pela multidão e pelos grandes, mas, em especial, porque ela exige uma transformação pessoal ou movimento interior. A expressão “interior” é usada não como metáfora da subjetividade e afins, mas sim para ressaltar que existe um trabalho que somente e exclusivamente a pessoa pode realizar. A transformação de si é o que habilita o homem ao ato testemunhal.

### Intermitências da bondade

Os relatos dos sobreviventes sobre a tragédia judaica e de outras minorias, eternizados em formas de diários, cartas, autobiografias e outros textos, também revelam gestos de pessoas que se identificaram com eles e os salvaram do extermínio. Para tanto elas precisaram assumir os riscos de morte individual e de seus familiares. Para Lewin (2011), ao ajudarem judeus em meio à barbárie e à indiferença generalizada, os salvadores denotaram compaixão, solidariedade, fraternidade e uma postura político-ideológica democrática. Provavelmente, agiram mais ou menos conscientes da importância de seus gestos, uma vez que aqueles que ficaram conhecidos quando questionados a respeito das motivações de seus atos, respondiam: “qualquer pessoa faria o mesmo”.

Infelizmente, a história do século XX, considerado “a era das catástrofes” (HOBSBAWM, 1997, p. 75), comprova que nem todas as pessoas fizeram o que deveria ter sido feito quando algumas minorias, maiorias ou segmentos sociais lutaram e combateram reivindicando não somente uma separação entre os homens, mas também, a partir dela, a organização dos homens como amigos e inimigos, vidas qualificadas e vidas desqualificadas, humanos e inumanos (AGAMBEN, 2013). Por isso, as realizações dos salvadores devem ser resgatadas historicamente, lembradas ou pinçadas entre as memórias do Holocausto, seja de judeus, seja de outras populações.

Lewin (2011) exorta que se investiguem as histórias de salvamento, pois elas podem oferecer ao mundo, além das vidas que foram preservadas e se multiplicaram em outras, uma esperança em face da amarga constatação do aparecimento do mal extremo. É preciso afirmar um compromisso com seus exemplos, mesmo com aqueles que ainda per-

manecem despercebidos nas memórias de alguns sobreviventes ou não constam nos registros oficiais e que, por falta de provas e testemunhos orais, não puderam ser reconhecidos institucionalmente.

Agnes Grunwald-Spier (2011) sobreviveu ao Holocausto. Ela era apenas um bebê de colo cuja mãe apertava ao peito a fim de proteger enquanto não gozava de nenhuma proteção para si mesma. Após o desmantelamento do gueto onde viviam, foram conduzidas pelos nazistas aos trens cujo destino era Auschwitz. Entretanto, ambas não embarcaram, assim como todas as outras mulheres que traziam crianças consigo. Sem qualquer justificativa, foram mandadas para suas casas por um funcionário encarregado da tarefa. Sua mãe lhe contou inúmeras vezes sobre este acontecimento decisivo e decidido por um homem desconhecido e improvável.

A sobrevivente afirma que cresceu ouvindo sua mãe contar a história do funcionário, sem jamais compreender realmente o que o motivou a fazer o que fez. Durante décadas, tentou descobrir seu nome e paradeiro, porém não obteve sucesso. Para Grunwald-Spier, este homem desconhecido agiu de maneira diferente da maioria, sendo ou simpático à política antijudaica ou apenas um funcionário alfandegário cumpridor da função, pois, quando entrevistou salvando mulheres e crianças judias, escolheu assumir algum risco para si próprio.

Assim, Grunwald-Spier, impactada pelo estanho gesto do funcionário, declara, “é assustador pensar que, não fosse a atitude dele, eu teria sido, ao chegar a Auschwitz, atirada nas chamas com outros bebês” (GRUNWALD-SPIER, 2011, p. 15). A autora cresceu à sombra do salvamento; por isso, dedicou parte da sua vida investigando as dramáticas histórias dos heróis anônimos que decidiram arriscar suas vidas para salvar os judeus do *Shoah*. Talvez tenha encontrado na celebração da memó-

ria de outros heróis uma forma de retribuir a bondade do seu herói sem nome e desconhecido. Não obstante, não menos merecedor de agradecimento.

Chil Rajchman (2010) esteve no coração do campo de extermínio de Treblinka e pôde relatar, em suas memórias, o desespero de ter sido obrigado a fazer parte do funcionamento da máquina exterminadora nazista. Sob a tutela dos chicotes dos soldados da SS, foi forçado a trabalhar, cortou os cabelos das pessoas que eram conduzidas às câmaras de gás; extraiu os dentes de ouro dos cadáveres e carregou-os até as valas que serviam para alimentar as chamas. Apesar das condições brutais do campo, os concentrados conseguiram se organizar em uma rebelião contra os nazistas e seus asseclas. Muitos escaparam, embora poucos tenham sobrevivido para testemunhar sobre o “inferno chamado Treblinka” (GROSSMAN, 2008, p. 374).

Entre aqueles que fugiram, estava Rajchman, e, sobre isso, ele relata que, após caminhar alguns quilômetros, avistou um homem. Manteve o percurso, não procurou se esconder, estando cansado demais e não mais se importando com o que aconteceria consigo. Quando eles se encontram, Rajchman pergunta ao homem sobre o caminho para Varsóvia. Porém, o homem que estava vestido como um camponês pergunta se ele era um dos que fugiram de Treblinka. Rajchman relata não ter sentido nem medo nem acusação na indagação, mas compaixão. Por isso, responde afirmativamente e pede ajuda ao camponês. Este não a nega e conduz o fugitivo à sua casa. Lá uma cena comovente acontece. “Quando entrei em sua casa, vejo uma mulher com um bebê nos braços. Aperto o bebê no meu peito e beijo-o. Ela me olha, estupefata, e eu lhe digo: cara senhora, faz um ano que não vejo uma criança viva. Choramos juntos” (RAJCHMAN, 2010, p. 142). Os moradores lhe deram o que comer e vestir e o abrigaram.

Rajchman foi um dos poucos sobreviventes do campo de Treblinka, embora tenha dado, por meio de suas memórias, o testemunho do inferno e daquilo que existe de pior no homem; de certo modo, aparentando não se dar conta disso, também testemunha através delas o que pode existir de mais humano no homem. Muitos não tiveram o mesmo privilégio.

Max Edelman (nascido Moshe), sobrevivente do Holocausto, relata, em sua biografia, que um dia caminhava pelo pátio do campo de concentração quando foi surpreendido por dois guardas que pularam sobre ele e o espancaram demoradamente. Edelman não havia infringido nenhum regulamento, como sempre, e estava misturado na multidão, como sempre, enfim, duas atitudes que aprendeu serem essenciais para sobreviver. Apesar dos esforços acabou sendo alvo da violência inútil, tão disseminada pelos campos (LEVI, 2004).

O espancamento sofrido por Edelman foi grave, custando-lhe a própria visão. Quando os hematomas melhoram, percebeu que não enxergava mais. Ele entrou em pânico, não apenas por que estava totalmente cego, sendo incapaz de trabalhar e cuidar de si próprio, mas porque sabia o destino dos doentes e deficientes no campo de Flossenbürg: o crematório.

Em meio ao desespero, seus irmãos decidiram pedir ajuda ao supervisor do barracão, um alemão chamado de Erich, não judeu, comunista e prisioneiro político. Apesar de o julgarem rígido, Erich mostrava-se hábil na arte da sobrevivência e justo; entretanto, na verdade, não tinham a quem recorrer. Depois de uma conversa breve, o supervisor se dirigiu a Edelman, “volte e suba no último andar do beliche. [...] Fique estirado nessa parte mais alta quando os homens saírem para trabalho [...] Os guardas não saberão que você está aqui, e se alguém se lembrar de você, achará que está em outra unidade” (PETERS, 2013, p. 77).

Edelman conta que, como Erich era alemão, era considerado confiável pelos oficiais que faziam a contagem diária dos concentrados. Além disso, como havia previsto o supervisor, eles nunca subiam até o último andar dos beliches para realizar seu trabalho, pois tinham o cuidado de se manter à maior distância possível dos insetos. Desta maneira, por meio deste estratagema, Edelman pôde sobreviver até a evacuação do campo.

O sobrevivente descobriu, depois da guerra, que o seu salvador havia sido morto durante a evacuação. Entretanto, em suas memórias, dedica algumas reflexões sobre ele: Erich, o alemão que tomara uma decisão que lhe salvou a vida, arriscou sua própria sobrevivência sem jamais explicar o porquê de fazê-lo, sem nem mesmo perguntou o seu nome. Mesmo ciente das consequências de esconder um prisioneiro judeu cego, Erich decidiu protegê-lo. Não obstante, Edelman julga que o supervisor fez mais do que literalmente salvá-lo, “também impediu que eu escolhesse o caminho mais fácil, desistindo de viver. – Esperança é a única coisa que nos resta – disse Erich – o dia da libertação pode ser amanhã ou depois de amanhã” (PETERS, 2013, p. 77). Do que viveu, o sobrevivente aprendeu a lição: o contrário do bem não é o mal como comumente presumimos, mas a indiferença.

É possível, através da literatura do Holocausto, recuperar historicamente uma memória da bondade. Embora, é claro, para essa finalidade seja preciso acolher sua condição dispersa, imprecisa e diminuta frente à grandiloquência da memória do mal. Nem sempre a bondade encontra inúmeras testemunhas, e nem sempre é possível cartografar satisfatoriamente suas expressões, motivações, exigências, minúcias, rastros e impactos sobre as pessoas que a compartilharam, como experiência independente, se portadores ou se salvas.

Essa afirmação faz-se necessária, uma vez que

uma cartografia da bondade pode proporcionar compreensões a partir da seguinte questão: em que medida a noção de bondade pode, de fato, contribuir para compreensão da condição humana em face da exceção? Embora sua resposta extrapole os objetivos deste artigo, pode-se, ainda que de modo preliminar, definir algumas reflexões importantes.

Leon Leyson (2014) afirma ser um sobrevivente improvável do Holocausto, já que considera que tudo pesava contra ele: era só um menino, tinha 10 anos de idade quando em 1939 o exército alemão ocupou a Polônia; não sabia fazer nada de importante, não conhecia pessoas influentes nem possuía habilidades sociais empáticas para fazê-los se preocuparem com ele. Entretanto, declara: “tive a meu favor [...] algo mais forte do que tudo: Oskar Schindler achou que a minha vida era importante. Achou que valia a pena me salvar, mesmo que isso colocasse sua própria vida em risco” (LEYSON, 2014, p. 13). À luz desta figura controversa, escreve suas memórias como retribuição à dádiva recebida: “esta é a história da minha vida e de como ela cruzou com a de Oskar Schindler” (LEYSON, 2014, p. 14).

Leyson reconhece que seu salvador foi considerado por seus compatriotas alemães tanto como judeófilo e traidor do país quanto como oportunista, falsário, interesseiro, malandro, mulhengo e beberrão (NISSIM, 2004; CROWE, 2007; PÉREZ, 2014). Ele reconhece ainda que muitas das formas de denominá-lo não estão incorretas. Realmente, Schindler foi mais um entre os muitos empresários e empresas enriquecidas à custa da guerra, tendo se beneficiado da exploração da mão de obra escravizada (BLACK, 2001). No entanto, o nome Schindler inicialmente só passou a ter algum significado para ele depois que Leyson e seu pai foram trabalhar em sua fábrica de esmaltados, o que possibilitou sua sobrevivência. Posteriormente

te, Schindler passou a ser considerado como uma figura estranha, cujos comportamentos eram exóticos, impressionantes, enigmáticos e ansiogênicos para uma criança judia presa em um campo de concentração e extermínio (LEYSON, 2014).

Durante o expediente da fábrica, Leyson (2014) afirma que viu Schindler aproximar-se de um judeu, dar-lhe um tapa nos ombros, interrompendo seu trabalho, puxar conversa, sorrir como se apreciasse o momento e, depois de algum tempo, partir deixando um maço de cigarros. Toda a cena o perturbava, já que não sabia como interpretá-la. Ele já conhecia as leis antissemitas que proibiam relacionamentos daquele tipo entre judeus e alemães. Além disso, um nazista não tratava um judeu como ser humano. Leyson havia aprendido no campo que, quando algo do gênero acontecia, logo se revelava que o gesto fazia parte da complexa violência gratuita dos nazistas que dispunham dos prisioneiros até para sua diversão. Assim como aprendeu que cigarros poderiam ser trocados por comida, e isso poderia significar não morrer. Apesar disso, “tomava cuidado com ele [Schindler]. Já tinha aprendido que os seres humanos costumavam ser imprevisíveis” (LEYSON, 2014, p. 158).

Leyson (2014) conta que se sentia constrangido quando Schindler passava perto dele enquanto trabalhava na fábrica. Um dia o empresário lhe perguntou quantas peças produzira durante o turno da noite. Em um misto de desconforto e orgulho, respondeu: ‘doze peças’. O homem de comportamentos indecifráveis ficou olhando para ele e, de repente, sorriu. Passadas algumas décadas, Leyson recorda que, naquele dia, estava fraco, subnutrido e com sono, sendo sua contribuição para o esforço de guerra nazista quase nenhuma. A mesma função, desempenhada por alguém mais competente, teria resultado em mais do que o dobro de peças no mesmo tempo. Toda-

via, argumenta o autor, “Schindler parecia não se importar” (LEYSON, 2014, p. 154).

Não é possível descrever as inúmeras situações que fizeram o sobrevivente mudar sua atitude arredia diante daquele homem complexo. Não obstante, a respeito dos pequenos atos do empresário, Leyson, em suas memórias, argumenta da seguinte forma: “Esses atos podiam parecer insignificantes [...] naqueles anos, porém, na verdade, eles eram tudo menos isso” (LEYSON, 2014, p. 157). Para Leyson (2014), Schindler parecia rebelar-se contra a situação de exceção, na qual era norma torturar e exterminar judeus, não os tratar como seres humanos. Afinal, quem os chamasse pelo nome e não com um rosnado ou xingamento poderia ser punido com a prisão ou até mesmo ser executado.

O autor considera que as experiências com Schindler ajudaram-no a se sentir um ser humano outra vez. Mais do que isso, o empresário alemão permaneceu para ele como um exemplo de humanidade em face de um mal extremo autorizado pela lei e pelos valores socioculturais, pois decidiu empenhar-se para salvar inúmeras pessoas apesar dos riscos implicados. Apesar de tudo que viveu no campo, ainda era possível acreditar no homem e em sua humanidade. Deste modo, suas experiências foram importantes, em especial depois da guerra, quando precisou reaprender a viver e suportar o peso das perdas e lembranças do Holocausto. Da seguinte maneira conclui suas memórias: “não sou filósofo, mas acredito que Oskar Schindler define o que é heroísmo. Ele prova que uma pessoa pode enfrentar o mal e fazer a diferença. Sou prova viva disso” (LEYSON, 2014, p. 225).

Pode-se afirmar que ele não é apenas uma prova viva do fato de Schindler ter salvado mais de mil judeus da morte certa (NISSIM, 2004; CROWE, 2007; GRUNWALD-SPIER, 2011; PÉREZ, 2014), mas também representa um testemunho da



possibilidade efetiva de um homem estabelecer com outro homem uma relação dialógica mesmo diante da situação limite (GROSSMAN, 2013; RICOEUR, 2008): a bondade em face do mal extremo.

É preciso ressaltar que o sobrevivente constrói suas memórias intencionalmente, movido por um senso de compromisso dadivoso para com o seu salvador, o que não significa que por isso elas não possuam valor testemunhal (SELIGMANN-SILVA, 2007). Ele é animado pelo espírito da dádiva, ou seja, pelo estabelecimento de uma relação de troca não no sentido simples de mercado, e sim de reconhecimento, aliança, confiança e liberdade, sendo descrita conforme a tríplice regra: dar, receber e retribuir (GODBOUT, 1998). Leyson (2014) escreve suas memórias sobre Schindler e seus feitos a fim de retribuir o gesto de salvamento.

Outros sobreviventes, como Mietek Pemper (2013) e Moshe Bejski (NISSIM, 2004), também evidenciam o mesmo espírito dadivoso em relação a Schindler. Em suas memórias, procuram glorificá-lo, embora sem transformá-lo em santo ou ídolo. Eles estavam na “lista de Schindler” e puderam lembrar não somente dos horrores dos fornos crematórios, mas igualmente daquele homem excêntrico que arriscou a vida para salvá-los. A presença deste espírito deve ser compreendida e respeitada, a fim de que se possa sustentar um estudo de caráter crítico sem sucumbir aos cinismos da racionalidade, seja em sua versão moderna, seja em sua versão pós-moderna (TODOROV, 2002; LEWGOY, 2010).

Além disso, é importante também ressaltar que Schindler não era uma unanimidade mesmo entre os presentes na lista. Juliusz Winier reconhecia ter sido salvo por ele, mas não o tratava como herói, pois o reconhecia como um oportunista cuja intenção era salvar a si mesmo. Ademais, acusou o empresário alemão de roubar a fábrica de proprie-

dade de seu pai, assim como de tê-lo matado mental e psicologicamente em razão das humilhações infligidas, fatos estes que foram comprovados (NISSIM, 2004).

Para Grunwald-Spier (2011), Schindler foi um homem de motivações complexas, cuja existência parece desativar as tentativas de categorizá-lo, pois faz com que pareçam ora reducionismos, ora formas veladas de preconceitos ideológicos. O fato é que ele encontrou condições para enriquecer durante a guerra, mas sua maneira corrupta de lidar com os negócios afundou sua vida empresarial no pós-guerra, tanto que precisou ser sustentado financeira e emocionalmente pelos “seus” judeus até o final da vida. “Não obstante, no momento crucial de sua existência foi um benevolente e verdadeiro salvador para seus 1.100 judeus” (GRUNWALD-SPIER, 2011, p. 139). Morreu aos 66 anos de idade, vítima de alcoolismo. Não viveu o suficiente para receber um reconhecimento oficial do Estado de Israel nem para ver seu nome transformar-se em um termo genérico para as pessoas que salvaram os judeus no Holocausto ou ainda para gozar de uma fama mundial após o filme *A lista de Schindler* (1993), de Steven Spielberg (GRUNWALD-SPIER, 2011; NISSIM, 2004).

O caso de Schindler é realmente peculiar: austríaco, católico, trabalhou como espião para Alemanha hitlerista, colaborando na invasão da Polônia, acontecimento que deflagrou a guerra; era membro do Partido Nazista, enriqueceu explorando judeus escravizados, amante desregrado de todos os prazeres mundanos, beberrão, traía a esposa com inúmeras amantes, provia festas para a elite da SS em troca de favores e privilégios, e era descrito também como megalomaniaco (NISSIM, 2004; CROWE, 2007; GRUNWALD-SPIER, 2011; PEMPER, 2013; LEYSON, 2014; PÉREZ, 2014). Ademais, pode-se afirmar, sem receios, que ele

não somente fez parte dos cidadãos que se omitiram diante do sofrimento judeu, por medo ou indiferença, mas também, através da estreita relação com o nazismo, encontrou uma forma de se beneficiar com ele.

Mais do que um homem controverso, Schindler era um ex-nazista. Por isso, não recebeu em vida uma homenagem oficial da Comissão dos Justos, cuja concessão foi concedida apenas em 1993, décadas após sua morte. A referida comissão iniciou suas atividades baseando-se nas indicações gerais da Lei de Comemoração dos Mártires e Heróis do Holocausto, Yad Vashem, aprovada pelo parlamento israelense em 1953, cujo objetivo é preservar a memória das vítimas do massacre nazista, através da celebração religiosa e histórica, além de manifestar os agradecimentos aos não judeus que arriscaram suas vidas para salvar judeus do Holocausto, os chamados “Justos entre as Nações” (NISSIM, 2004; LEWIN, 2011).

Gabriele Nissim (2004, p. 127) afirma que o justo “é a metáfora do Homem que assume a responsabilidade em relação ao Outro, ao próprio semelhante, ainda que de etnia, fé ou convicção diferentes”. Inicialmente, o título designava “uma pessoa de elevada moral, que ofereceu empatia, compaixão e ajuda aos judeus em tempos de grandes dificuldades e perseguições” (LEWIN, 2011, p. 20). Esse foi o ponto de partida para o trabalho da comissão. Posteriormente, outros parâmetros foram definidos, e o justo passou a ser descrito como uma pessoa concreta e não uma organização coletiva, não um ente abstrato, que agiu de modo a pôr sua vida em risco, sem interesses pessoais, e não importa se salvou inúmeras vidas ou somente uma única. Não obstante, durante a existência da Comissão dos Justos, a designação foi sendo modificada a partir de casos controversos de concessão. Isto é, quando os justos não eram heróis vir-

tuosos agindo despidos de interesses, mas homens e mulheres comuns, destituídos de excepcionalidades e cheios de defeitos, por vezes imorais, egoístas e omissos, mas que, na hora decisiva, assumiram a responsabilidade pelo Outro (NISSIM, 2004).

Segundo Lewin (2011), mais de 23.700 nomes de homens e mulheres foram registrados como Justos nos arquivos oficiais do Yad Vashem, até o ano de 2010. Aqueles que foram homenageados oficialmente em vida foram convidados a plantar uma árvore na Alameda dos Justos, visando à comemoração de suas ações humanitárias. O simbolismo do plantio das árvores está intimamente associado ao significado de vida que ela representa, especialmente, em uma terra árida como a de Israel. Por sua vez, Moshe Bejski, o criador do jardim, afirma que o significado das árvores não era apenas o de proporcionar à posteridade judaica um exemplo moral, um ato de responsabilidade para com um judeu perseguido, mas o de transmitir um ensinamento universal direcionado à humanidade como um todo: existe uma esperança na humanidade mesmo em face dos tempos sombrios (NISSIM, 2004).

Entre as primeiras pessoas convidadas a plantar uma árvore na Alameda dos Justos, estava Schindler, e a notícia da sua homenagem ilustrou os jornais, desencadeando um verdadeiro escândalo. Judeus indignados anunciaram publicamente que queimariam a árvore daquele que consideravam um ladrão. Assim, inicialmente, a cerimônia foi suspensa; depois, de modo não oficial, ele foi convidado a plantar a sua árvore (NISSIM, 2004).

Nissim (2004) afirma que Moshe Bejski tornou-se amigo de Schindler e sempre foi grato a ele por ter sido salvo, tendo sido o “grande artífice de sua glória. Construiu-a dia após dia, movido pelo senso de responsabilidade com seu salvador” (NISSIM, 2004, p. 15). Para o sobrevivente, a polêmica em torno dele era um sinal da dificuldade da hu-

manidade em aprender com o Holocausto, pois o extermínio dos judeus não se efetivou apenas pela destreza de seus arquitetos, mas também graças à indiferença e ao conformismo dos espectadores. Afirmava que as pessoas pareciam não entender o que era a experiência de bater em muitas portas e não encontrar ninguém que ajudasse. Assim, declarou Bejski à Comissão dos Justos, em 26 de novembro de 1963: “Precisamos tomar uma decisão logo. Schindler foi capaz de mudar, e exatamente por isso, nós devemos valorizar suas ações excepcionais” (NISSIM, 2004, p. 136). Bejski acreditava que a grandeza das ações de Schindler estava justamente na metamorfose anterior, na capacidade de Schindler de ter se afastado da ganância e indiferença, depois de ter encontrado nelas benefícios. De alguma maneira, parecia prever a morte iminente do seu herói, que aconteceu em 1974.

O memorialista do sobrevivente afirma que muitas pessoas pareciam não se dar conta de uma característica fundamental do ser humano: “sua capacidade de mudar o rumo, de encontrar em si mesmo motivações superiores, de escutar a voz que vem da consciência nos momentos mais dramáticos” (NISSIM, 2004, p. 135). Por isso, talvez, não podiam entender os argumentos de Bejski, nem o próprio Schindler. Em outras palavras, pareciam exigir um Schindler que, desde o início antinazista, tivesse combatido as leis raciais logo que elas foram promulgadas e nem sequer tivesse imaginado tomar uma fábrica de propriedade de um judeu. Mas nada aconteceu assim. Schindler não foi um herói incorruptível.

Não obstante, e precisamente por isso, seu caso permite algumas reflexões: o que eu faria se alguém me pedisse ajuda contra uma perseguição mortal? Teria forças para ajudá-la ou me acomodar na omissão? E se, para ajudá-la, eu tivesse que transformar a mim mesmo, isto é, abrir mão

de privilégios, valores socioculturais e hábitos arraigados, mudar o modo de me relacionar com o mundo, com o Outro e comigo mesmo?

Aquilo que Bejski queria valorizar a respeito de Schindler, assim como a reivindicação do seu memorialista acerca de uma capacidade humana de “mudar de rumo”, parece se estreitar com as considerações expostas acerca da bondade, no sentido de esta poder se constituir em um instrumento para a compreensão da condição humana, já que testemunha a possibilidade concreta de um homem estabelecer com outros homens relações dialógicas autênticas, apesar de seu estado anterior de omissão e ambição diante do sofrimento alheio e do estado de exceção imposto pelo regime nazista, assim como no sentido de entendê-la como movimento de abertura e de responsabilidade pelo Outro (BUBER, 2007).

Schindler, no momento crucial de sua existência e da de muitos judeus, pôde perceber o sofrimento deles não como algo que se observa, se contempla, mas como algo que tem para com ele uma estreita relação. Para Buber (2007), quando isso acontece, o homem entra em relação propriamente com o Outro, toma conhecimento íntimo dele enquanto pessoa, em sua diferença e ao mesmo tempo em sua ligação mais estreita com ele. Por isso, quando acolhe a palavra do Outro como apelo incondicional, o homem simultaneamente sente-se realizado e oprimido, já que finalmente assume a responsabilidade pelo Outro como sua condição mais humana (GROSSMAN, 2013), assim descobre a dialogicidade como estrutura fundamental da subjetividade (LEVINAS, 2010). Mas, ao mesmo tempo, dá-se conta de que ela lhe exige nada menos do que a transformação do seu modo de existência atual. Ele precisa modificar-se, a fim de estar habilitado ao deslocamento em direção ao Outro.

O pensamento buberiano possibilita o entendimento do duplo movimento como algo não rescrito aos santos ou heróis imaculados, porém a quaisquer homem e mulher que escolha a relação com o Outro ao invés da simples tolerância ou indiferença. Deste modo, pode-se entender que Schindler tomou conhecimento íntimo dos judeus, identificou-se com o sofrimento alheio, embora pudesse esquivar-se dele, na hora derradeira, apesar de todas as contradições e controvérsias, foi perspicaz e bondoso, habilitou a si mesmo, investindo seus privilégios e sua riqueza no salvamento dos judeus (NISSIM, 2004; CROWE, 2007; GRUNWALDSPIER, 2011; PEMPER, 2013; LEYSON, 2014; PÉREZ, 2014). As ações de Schindler – condenáveis e excepcionais –, em certa medida e até certo ponto, dão o testemunho da possibilidade concreta de que o homem assoberbado pela ganância e acomodado à indiferença ainda pode ser capaz de mudar, transformar-se, contrariando os fatalismos pessoais e determinismos históricos e socioculturais (RICOUER, 2007).

Uma última lição do Holocausto:  
à guisa de conclusão

O Holocausto não deve ser escutado apenas como uma tragédia específica da população judaica e de outras minorias, mas como o acontecimento limite do século XX diretamente vinculado à questão humana da responsabilidade ética. Através de uma razão do Estado ancorada em diferentes modalidades de política antijudaica, instaurou-se com sucesso um estado de exceção, proporcionando, entre os povos, entre as populações e nas próprias pessoas, um estado de desconforto e desconfiança extremos, cuja consciência da mortalidade e fragilidade freou quase absolutamente uma inciativa humanitária.

Deste modo, a possibilidade da bondade no homem se empobreceu e converteu-se em uma luta interior entre o medo do aniquilamento e a responsabilidade pelo Outro, sendo o resultado desta peleja jamais previsto. Não obstante, esta situação suscita alguns questionamentos: como travar essa luta interior? É possível estar preparado para encará-la? Uma compreensão do Holocausto fundamentada não na competição nem inimizade entre as populações vitimadas, mas na solidariedade e na fraternidade, pode proporcionar esclarecimento e resolutividade para os dilemas éticos e políticos das sociedades contemporâneas? Mesmo passados mais de cinquenta anos desse evento limite, as democracias liberais ocidentais ainda estão empobrecidas para lidar com a questão do Outro. Para Todorov (2012), a desconfiança perante o estranho, o estrangeiro, o diferente, princípio básico dos regimes totalitários, ainda permanece presente nos regimes democráticos, na base de algumas lutas por direitos, sendo uma espécie de inimigo íntimo gerado no próprio sistema político ocidental.

Esta constatação ensina que as respostas para os dilemas necessitam ser procuradas não apenas no plano macro (social e político) nem simplesmente no plano micro (pessoal, individual), e também se faz necessário o desenvolvimento pedagógico de formas de pensar, sentir e agir que aproximem os dois planos sem fazê-los coincidir. Nesse sentido, Moshe Bejski afirma que, para deter a *Shoah*, era necessário que não somente um número grandioso de Justos, mas também “uma multidão enorme de pessoas, incluindo os patifes, os egoístas, as prostitutas, os corruptos, os próprios fascistas, não se virassem para o outro lado” (NISSIM, 2004, p. 166). Por isso, é preciso encontrar, na história da cultura ocidental, processos formativos alternativos àqueles conformados à dicotomia e hierarquização entre macro e micro e

consonantes à lógica da separação, inimizade e isolamento – enfim, processos que ressaltem a transformação pessoal (plano micro) como parte das estratégias da mudança social (plano macro) (FREITAS, 2009).

O plano micro não pode substituir os demais, nem é inferior ou superior a eles. Ele é extraordinariamente distinto, porque se constitui como um antídoto à indiferença, resposta à luta interior entre o medo do aniquilamento e a responsabilidade pelo Outro. Testemunha a existência de um espaço minúsculo de liberdade no qual o homem é totalmente soberano. Além disso, ao se fundamentar nas relações face a face – e justamente por isso – é capaz de desencadear experiências cujo plano macro é incapaz (BUBER, 2007).

Para que o argumento acima não pareça abstrato em demasia, é preciso recordar que foram as forças de Estado e militares dos Aliados (Estados Unidos, Grã-Bretanha, URSS e os demais países das Nações Unidas) que interromperam o Eixo (Alemanha-Itália-Japão). No plano macro, elas foram responsáveis pelo fim da guerra e pelo salvamento de milhares de pessoas (MARRUS, 2003). Também é importante recordar das pessoas anônimas que arriscaram suas vidas para salvar judeus e não judeus nesta mesma guerra (KOIFMAN, 2002; GRUNWALD-SPIER, 2011; AFONSO, 2011; SCHPUN, 2011; LEWIN, 2011; MIESZKOWSKA, 2013).

No plano micro, elas foram importantes não por terem parado a máquina mortífera do nazismo de que foram contemporâneos ou mesmo por terem salvado pessoas, mas porque no estado de exceção resistiram ao mal não sendo omissas ao sofrimento alheio. Pelo contrário, elas o ouviram como apelo incondicional e responderam genuinamente por ele (Buber, 2007). Por isso, é preciso estabelecer um compromisso com a memória da bondade, apesar de intermitente, imprecisa e di-

minuta; deve-se recuperá-la e proclamá-la por meio de pesquisas, seja dos testemunhos de pessoas vivas, seja das obras escritas pelos sobreviventes. Para Nissim (2004, p. 301) “os pequenos atos de humanidade poderiam reviver como exemplos, como vestígios para construção de um novo mundo”. A memória da bondade teria um efeito de ajudar o homem (e as gerações novas e futuras) a resistir à política de comparação e competição entre as minorias exterminadas, pautada na inimizade e no isolamento, assim como de salvar no homem a própria ideia da condição humana como dialogicidade, isto é, abertura e responsabilidade pelo Outro, especialmente quando perseguido.

#### REFERÊNCIAS

- AFONSO, Rui. *Um homem bom*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ANTELME, Robert. *A espécie humana*. Tradução de Maria de Fátima Oliva do Couto. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- BAUMAN, Janina. *Inverno na manhã*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BEEVOR, Antony; VINOGRADOVA, Luba. “Introdução” in GROSSMAN, Vasily. *Um escritor na guerra*. Tradução de Bruno Casotti. São Paulo: Objetiva, 2008.
- BETTELHEIM, Bruno. *Sobrevivência*. Tradução de Heitor Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BLACK, Edwin. *IBM e o Holocausto*. Tradução de Cunha Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Marta E. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- CHARMATZ, Konrad. *Pesadelos*. Tradução de Ana Lifschitz. São Paulo: Novo Momento, 1976.
- CROWE, David M. *Oskar Schindler: The Untold Account of His Life, Wartime Activities, and the True Story Behind the List*. New York: Basic Books, 2007.
- FINGUERMAN, Ariel. *A Teologia do Holocausto*. São Paulo: Paulus, 2012.
- FREITAS, Alexandre Simão de. O cuidado de si como articulador pedagógico da cultura de paz. In. PELIZZOLI, Marcelo (org.). *Cultura de paz: a alteridade em jogo*. Recife: ed. Universitária da UFPE, 2009.
- GODBOUT, Jacques T. "Introdução à Dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 38, v. 13, ANPOCS, 1998, pp. 131-138.
- GROSSMAN, Vassily. *Um escritor na guerra*. Tradução de Bruno Casotti. São Paulo: Objetiva, 2008. [BEEVOR, Antony; VINAGRADOVA, Luba (ed., and transl.) *A writer of war: Vassily Grossman with the Red Army 1941-1945*. London: The Harwill Press, 2005].
- \_\_\_\_\_. *Vida e Destino*. Tradução de Cecília Boléo. Portugal: Dom Quixote, 2013.
- GRUNWALD-SPIER, Agnes. *Os outros Schindlers*. Tradução de Mauro Molina. São Paulo: Cultrix, 2011.
- KATZ, Steven. *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KOIFMAN, Fábio. *Quixote nas trevas*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LAKS, Aleksander Henryk. *O sobrevivente: memórias de um brasileiro que escapou de Auschwitz*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luís S. Henrique. São Paulo: Paz e terra, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LEWGOY, Bernardo. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica*, v.2 n.1 (jan.jun. 2010), pp. 50-56.
- LEWIN, Helena. "Solidariedade em tempos sombrios: tributo aos 'Justos entre as nações'". *Webmosaica*, v. 3 n. 1, janeiro-junho de 2011, pp. 20-32.
- LEWIS, Helen. *É hora de falar*. Tradução de Milton C. de Almeida. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- LEYSON, Leon. *O menino da lista de Schindler*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. Rio de Janeiro: Rocco Jovens Leitores, 2014.
- MARRUS, Michael. *A assustadora história do Holocausto*. Tradução de Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Prestígio, 2003.
- MIESZKOWSKA, Anna. *A história de Irena Sendler: a mãe das crianças do Holocausto*. Tradução de Eduardo Nadalin. São Paulo: Palas Athenas, 2013.
- NICHTHAUSER, Joseph. *Quero viver: memórias de um ex-morto*. Belo Horizonte: Saitec ed, 2003.
- NISSIM, Gabriele. *O tribunal do bem: a história de Moshe Bejski, o homem que criou o Jardim dos Justos*. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Itália Nova Editora, 2004.
- PÉREZ, Javier Gómez. *Los judíos de Schindler*. New York: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- PEMPER, Mietek. *A Lista de Schindler: A verdadeira História*. Tradução de Marly Netto Peres. São Paulo: Geração, 2013.
- PESSETTI, Marcelo. *A Shoah, Auschwitz e o Sonderkommando*. In. VENEZIA, Shlomo. *Sonderkommando*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- PETERS, Sharon. *Salvo pelos meus anjos da guarda: a comovente história de um deficiente visual que sobreviveu ao Holocausto e teve sua vida transformada por três cães-guia*. Tradução de Mirtes Frange de Oliveira Pinheiro. São Paulo: Seoman, 2013.
- RAJCHMAN, Chil. *Sou o Último Judeu: Treblinka (1942-1943)*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.



RICOUER, Paul. *Fé y Filosofía: problemas del lenguaje religioso*. México. Prometeo Libros, 2008.

SCHPUN, Monica R. *Justa – Aracy de Carvalho e o Resgate de Judeus: Trocando a Alemanha Nazista Pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SELIGMANN-SILVA, M. “Testemunho da *Shoah* e literatura”. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007.

\_\_\_\_\_. Testemunho da *Shoah* e literatura, na *X Jornada Interdisciplinar sobre o Ensino da História* (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra), 2009. [http://diversitas.fflch.usp.br/files/active/0/aula\\_8.pdf](http://diversitas.fflch.usp.br/files/active/0/aula_8.pdf) (Obtido em 15/05/2014).

SLAVUTZKY, Abrão. “Sobre os afogados e os sobreviventes”. *WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v.1, n.1 (jan-jun), 2009, pp. 121-123.

STIVELMAN, Michael; STIVELMAN, Raquel. *A Marca dos Genocídios*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos. O Holocausto ou o dever de lembrança. In. WARTH, Abraham. *Atrás de minhas pegadas*. Rio de Janeiro: Gramond: Pallas, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Memória do mal, tentação do bem*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Editora Arx, 2002.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os Assassinos da Memória*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1988.

Recebido em 06/02/2015

Revisado em 07/07/2015

Aceito em 13/07/2015