

Diálogo e silenciamento: o testemunho do holocausto de Nanette Blitz Konig

Dialogue and silencing: Nanette Blitz Konig's testimony of Holocaust

MÁRCIO BARRA VALENTE

Graduado em Psicologia pela Universidade da Amazônia e em Ciências da Religião pela Universidade Estadual do Pará. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Universidade da Amazônia.

RESUMO O presente artigo trata de como o encontro com o outro e a escuta sensível dele podem auxiliar as vítimas a sentir seus sofrimentos mais suportavelmente, assim como a superar o silenciamento, o ressentimento, a desesperança e o vazio de sentido imposto durante o Holocausto. Tendo essa finalidade, o trabalho fundamenta-se no pensamento do filósofo Martin Buber (1878-1965) e do psicoterapeuta Carl Rogers (1902-1987) e também no testemunho do Holocausto de Nanette Blitz Konig, sobrevivente do campo de concentração de Bergen-Belsen.

PALAVRAS-CHAVE Testemunhos do Holocausto; bondade; ética; Nanette Blitz Konig.

ABSTRACT The present article focuses on how the encounter with the other and his sensitive listening may help the victims to feel their suffering in a most comfortable way, as well as to overcome the silence, resentment, hopelessness and the emptiness of meaning imposed during the Holocaust. Seeking this purpose, the work is based on the theories of the philosopher Martin Buber (1878-1965) and the psychotherapist Carl Rogers (1902-1987), as well as on the Holocaust's testimony, Nanette Blitz Konig, survivor from the Bergen-Belsen concentration camp.

KEYWORDS Testimonies of Holocaust; kindness; ethics; Nanete Blitz Konig.

*A bondade não é somente a resposta ao mal,
mas é também a resposta ao sem-sentido. [...]
E penso que aclamar a bondade é o hino fundamental.*
Paul Ricoeur (2000, s/p)

Introdução

ESTE ARTIGO TEM COMO OBJETIVO REFLETIR ACERCA DO PRINCÍPIO DIALÓGICO COMO estrutura da existência do homem e constitutiva do humano no homem, deliberando sobre aquilo que o distingue dos outros animais: o poder de ajudar o outro (GROSSMAN, 2013). Pensado sob a ótica do sentido ético, tal poder pode ser entendido como responsabilidade pelo outro ou manifestação da bondade humana. Tendo esta finalidade, buscou-se apresentar neste artigo um diálogo com os pensamentos de Martin Buber (1878-1965) e de Carl Rogers (1902-1987), tendo como dado empírico, sobre o qual se alicerça a reflexão proposta, o testemunho do Holocausto de Nanette Blitz Konig (2015).

Os testemunhos do Holocausto são diários, autobiografias, cartas, livros de memória, etc., produzidos por homens e mulheres que vivenciaram as experiências dos campos, marchas da morte, guetos ou outras violências e perseguições “em primeira mão” (SELIGMANN-SILVA, 2007). O testemunho de Konig (2015) enquadra-se nessa definição,

tendo sido escolhido não porque se julga sua narrativa como uma representação autêntica da realidade ou mais verdadeira que as demais, e sim porque ela possibilita acesso à experiência dialógica, a experiência do encontro com o outro como presença e da compreensão do sobrevivente sobre essa experiência em sua vida. Além disso, os testemunhos do Holocausto evidenciam histórias de judeus e outras minorias submetidas a perseguições e horrores inenarráveis infligidos pela guerra (BAUMAN, 1998). Não obstante, existem aquelas pessoas cujo sofrimento extremo foi ouvido por desconhecidos que se disponibilizaram a ajudá-las (LEWIN, 2011; VALENTE 2015a, 2015b). Essa manifestação de responsabilidade pelo outro abandonou seus fardos ou mesmo impediu suas mortes (GRUNWALD-SPIER, 2011).

Em alguns casos, o gesto de bondade também salvou os perseguidos do desespero, da ausência de esperança e do vazio de sentido (KONIG, 2015). Quando foram realmente ouvidos em seus sofrimentos, puderam tanto voltar a se sentir humanos outra vez quanto a acreditar de novo na humanidade apesar do que viveram. Em razão do encontro com o outro, alguns sobreviventes reencontram-se com aquilo que é mais íntimo e universal: sua condição dialógica. Essa é a hipótese central do presente artigo e das pesquisas realizadas para sua construção (VALENTE, 2015a; 2015b).

Martin Buber e o princípio dialógico

Para Buber (2001), a existência humana é orientada conforme a possibilidade do homem constituir relações dialógicas com o Transcendente (com Deus), com as outras pessoas (no diálogo inter-humano) e com a natureza.

O autor tipifica o princípio dialógico de acordo com a dualidade de atitudes que o homem pode

assumir nas relações e sobre as quais orienta sua própria existência: a relação Eu-Tu e o relacionamento Eu-Isso. A primeira relação abrange o reino do encontro entre o Eu presente em verdadeira relação com o outro – o Tu. “Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. [...] Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação”, descreve Buber (2001, p. 5). Com esse pensamento, Buber expõe precisamente que a relação Eu-Tu não se orienta por identidade alguma, nem por papéis ou mesmo por funções sociais, nem por expectativas histórico-culturais, nem por cálculos ou interesses.

No encontro entre Eu e Tu, cada pessoa, em sua diferença, mantém-se presente e reciprocamente assume o movimento de aceitação e confirmação do outro. Para Buber (2007), o ato de aceitar diz respeito simplesmente a aceitar o outro como ele se apresenta no momento da interação. Partindo do pressuposto da aceitação, confirmar significa, antes de tudo, confirmar aquilo que ele deixou de ser e o que ele vem a se tornar.

Neste sentido, argumenta que o Tu encontra o Eu por graça, “não é através de uma procura que é encontrado [...] O tu encontra-se comigo. Mas sou eu quem entra em relação imediata com ele” (BUBER, 2001, p. 12). Portanto, a reciprocidade é a condição fundamental para que ocorra o diálogo autêntico que só acontece na mútua presentificação, isto é, quando o Eu encontra o Tu por gratuidade e, ao mesmo tempo, a presença do Tu exige do Eu que ele se faça presente no exato momento do encontro dialógico. O movimento é dádivo, pois implica doação e retribuição dos envolvidos. Por isso, declara o autor, “é a relação, ser escolhido e o escolher. [...] A ação do ser em sua totalidade como suspensão de todas as ações parciais” (BUBER, 2001, p. 12-13). Esse movimento duplo, ação e suspensão, uma espécie de abrir-se,

é a suprema ação do Eu, seu ato mais essencial e realizador, sua verdadeira missão no mundo.

A segunda relação compreende o domínio da experiência entre o Eu egótico, autocentrado, e o objeto que possui – o Isso. “O experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza ‘nele’ e não entre ele e o mundo.” (BUBER, 2001, p. 12) Para o autor, o Eu do relacionamento Eu-Isso se deixa experimentar, não para ser afetado nem atingido pelo outro, e sim para extrair dele classificações, decifrá-lo, eternizá-lo pelo cálculo ou conceito – enfim, fazê-lo seu objeto. Buber (2001) argumenta que o relacionamento Eu-Isso deve ser entendido como nem bom nem mal, pois está pressuposto no potencial dialógico no homem. Argumenta ainda que, originalmente, o mundo do Eu-Isso diz respeito ao cálculo que possibilitou a dominação da natureza por meio do desenvolvimento científico e tecnológico, soluções para os problemas da vida orgânica e prática, assim como permitiu ainda a elaboração de estratégias para administração da sociedade e dos indivíduos. O relacionamento Eu-Isso não se apresenta como um mal em si enquanto estiver a serviço do reino do Eu-Tu.

Nesse contexto, o autor argumenta que o Isso é como a crisálida, e o Tu como a borboleta, sendo as relações entre eles “amiúde, processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade” (BUBER, 2001, p. 20). Todo Tu poderá se tornar um Isso e cada Isso poderá se tornar um Tu. Não existe exclusão absoluta. Bastaria que o homem ouvisse o apelo do Tu incrustado no interior do objeto, para que o Tu alçasse voo novamente. Porém, se o homem permite que o domínio do Isso cresça demasiadamente, sem tomar uma decisão em relação a isso, evitando retornar à relação Eu-Tu, o homem acaba sendo subjugado pelo fascínio da experimentação, confundindo o mundo ordenado com a ordem do mundo.

Neste sentido, as relações humanas ficam enfaticamente marcadas por interesses e poder, o que permite a entrada do Mal, expresso na violência, hipocrisia, mentira e indiferença (MENDONÇA, 2013). Em termos buberianos, as relações humanas convergem para a hipervalorização do individualismo ou a massificação do coletivismo (BUBER, 2007). Segundo Mendonça (2013, p. 80), o relacionamento Eu-Isso, assim posto, “será fonte de relações marcadas pela frieza e pelo cálculo e será um impedimento para o encontro do outro, e assim, para uma autêntica relação ética”. Pelo esforço de manter-se fechado, o homem esquiva-se da exigência ética, embora seja ele o seu principal portador. Mas, esse princípio e essa dimensão são indissociáveis e constitutivas do homem. Podem ser enfraquecidas, atrofiadas ou ofuscadas até a quase absoluta escuridão, porém o homem não abdica nem se desvencilha delas. Por isso, aquém dos impérios do Isso e do seu manter-se fechado, basta um instante para a palavra vivida penetrar sua couraça e reacender nele sua missão dialógica e sua vocação ética (BUBER, 2001, 2007).

Carl Rogers e o ouvir realmente

Adriano Holanda (1998, p. 66) argumenta que “Rogers revelou principalmente o problema da liberdade individual e da potencialidade de cada pessoa”. Para Rogers, mais importante do que as técnicas psicoterapêuticas era o posicionamento do terapeuta diante do outro em sofrimento. Isso deve ser compreendido como contraponto a qualquer modelo científico vigente em psicoterapia cuja ênfase era a técnica, por vezes, em detrimento dos afetos e sentimentos ou da comunicação autêntica entre profissional e cliente. A respeito da experiência em comunicação, Rogers escreveu um belo texto (AMATUZZI, 1990), importante para a

problematização proposta. Esse texto foi elaborado para uma palestra sobre o que é ouvir.

Rogers (2014) principia sua fala com uma recordação de quando era criança, nos tempos de escola primária, com o intuito de enfatizar um primeiro sentimento básico que permite distinguir o *ouvir* do *ouvir realmente*. “Lembro-me de quando uma criança fazia uma pergunta e a professora dava uma ótima resposta, porém a uma pergunta inteiramente diferente.” (ROGERS, 2014, p. 4-5) As palavras do autor parecem sugerir que o ouvir realmente não acontece simplesmente porque uma pessoa ouve outra pessoa. Outro elemento é ressaltado por Amatuzzi (1990) quando supõe que Rogers não está contando sobre um simples caso de equívoco de comunicação, “é o ouvir que nos abre para o mundo e para os outros, e não o falar. [...] É só considerando o discurso como um dizer, que recebo a palavra viva; se o considero apenas como falar, recebo apenas suas palavras.” (Amatuzzi, 1990, p. 2) Ouvir vem antes do falar.

Rogers (2014) afirma existir um segundo sentimento básico em relação ao ouvir realmente. “Quando consigo realmente ouvir alguém, isso me coloca em contato com ele, isso enriquece minha vida.” (ROGERS, 2014, p. 5) Ouvir verdadeiramente não é um simples apreender relacionado às dimensões do dizer, mas, primordialmente, é um entrar em contato com quem fala. É estabelecer uma relação entre duas totalidades de pessoa, e não entre partes conforme os jogos de poder, papéis ou máscaras sociais. Assim, não se trata apenas de ser afetada pelo dizer do outro; conforme o autor, essa afetação é enriquecedora. A partir dela, Amatuzzi (1990, p. 3) argumenta que “podemos de fato dizer que, se não houve algum enriquecimento, não houve contato, e se não houve contato, não houve ouvir”, e acrescenta, “e se não fui afetado, não ouvi realmente. O ouvir não é uma

atividade reflexiva; pelo contrário nos põe fora de nós mesmos”.

Por isso, para Rogers (2014, p. 9), “ouvir verdadeiramente [...] é como ouvir a música das estrelas, pois por trás da mensagem imediata de uma pessoa, qualquer que seja essa mensagem, há o universal”. Esse universal diz respeito à possibilidade de haver leis psicológicas ordenadas, aspectos que encontramos no universo como um todo, assim como um contato com o Outro tão profundo e mútuo que não acontece com frequência. Sobre esse tipo de contato, afirma Rogers: “[...] estou convencido de que somente quando ele tem possibilidade de ocorrer é que estamos vivendo como seres humanos.” (ROGERS, 2014, p. 12) Para ele, existe a satisfação de ouvir a pessoa como palavra viva, presença e presente, assim como o enriquecimento de sentir a si mesmo em contato com uma verdade universal, sendo ela ora uma lei psicológica, ora algum aspecto constitutivo do universo, da vida e do humano, ora aquilo que há de humano no homem, inspirado pelo pensamento buberiano: a dialogicidade descrita como relação Eu-Tu.

Um dos últimos sentimentos básicos referidos por Rogers (2014) sobre o ouvir realmente diz respeito à pessoa cuja existência exige um responder. A partir das suas entrevistas e experiências psicoterapêuticas, o autor argumenta que “quando efetivamente ouço uma pessoa e os significados que lhe são importantes naquele momento, ouvindo não apenas as suas palavras, mas ela mesma, e quando lhe demonstro que ouvi seus significados pessoais e íntimos, muitas coisas acontecem” (ROGERS, 2014, p. 6). A primeira delas é um olhar de agradecimento, um alívio e um sentir-se mais propenso a falar sobre o seu mundo livremente, às vezes tornando o indivíduo mais aberto ao contato inter-humano e, em algumas ocasiões, até mesmo a uma transformação pessoal.

O autor relata um atendimento com um adolescente que afirmava de modo convicto não ter nenhum objetivo na vida. Diante disso, Rogers perguntou se não havia nada que ele quisesse realizar. O adolescente responde vacilante que ainda quer continuar vivendo. Para o autor, o jovem poderia estar simplesmente dizendo que queria viver. No entanto, “por outro lado, poderia estar dizendo – e esta parecia uma possibilidade concreta – que, em algum momento, a questão de viver ou não tivera nele uma grande ressonância” (ROGERS, 2014, p. 5). Ouvi-lo profundamente pressupõe a aceitação do outro como quer que ele se apresente e confirmação daquilo que ele pode vir a ser, independente do valor moral implicado neste transformar-se (ROGERS, 2008). Assim, esforçou-se para estar aberto a qualquer significado contido nesta afirmação, inclusive a possibilidade do suicídio, sendo capaz de ouvi-lo sem julgar, diagnosticar, apreciar, avaliar, deslegitimar, justificar ou subestimar. Antes do final do atendimento, o jovem afirmou que, havia pouco tempo, estivera a ponto de “estourar os miolos”.

Para o autor, quando se está diante de uma pessoa em sofrimento intenso, prolongado e abrangente em relação à sua vida e de seus familiares, é como estar diante de um prisioneiro que, dia após dia, transmite do calabouço uma mensagem de socorro: há alguém aí, alguém está me ouvindo? Quase sempre alguém ouve os fracos sinais emitidos, embora nem sempre esta captação se converta num esforço de abrir-se e de resposta em relação a eles. Por isso, “quando resolvo assumir o risco de tentar compartilhar algo que me é muito pessoal e não sou recebido ou entendido, vivo uma experiência esvaziadora e solitária” (ROGERS, 2014, p. 8). O fato do prisioneiro não encontrar ninguém que o ouça realmente, conduz à perda da esperança e o mundo da prisão acaba se tornando o único possível.

Entretanto, a qualquer momento, o prisioneiro apela para a pessoa que o ouvirá de modo a acolhê-lo como palavra viva. Mais do que alguém que lhe ouve, ele encontra realmente uma presença, por meio da qual é dito que ainda há esperança e que apesar de tudo, ele, o sentido, ainda existe. Neste dia, ele “escuta algumas batidas leves que soletram: ‘sim’. Com esta simples resposta, ele se liberta da solidão. Torna-se novamente um ser humano” (ROGERS, 2014, p. 6). Apenas quando o ouvir implica ser afetado e afetar, ser escolhido e escolher, o sujeito acessa a dialogicidade que faz humano o homem.

Genocídio e silenciamento

Primo Levi (2004) argumenta que as primeiras notícias sobre os campos de concentração nazista começaram a aparecer em 1942. Embora ainda vagas, eram convergentes entre si, pois “delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão de seu próprio absurdo” (LEVI, 2004, p.9). Ademais, para ele é significativo como essa rejeição já estava nos planos dos nazistas; muitos sobreviventes contam que ouviram dos soldados da SS: “seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito” (LEVI, 2004, p. 9). Reforçam esse argumento as inúmeras gravações de discursos de Himmler, um dos líderes do Partido Nazista, nas quais ele fala sobre o extermínio judaico como “uma página de glória em nossa história que não seria escrita nem nunca será escrita” (PEREIRA, 2014, p. 30).

Elizabeth Roudinesco (2008) argumenta que os nazistas e seus dignitários, quando falavam sobre seus crimes durante o julgamento de Nuremberg, tinham um ponto em comum: ora negavam

os crimes cometidos, ora fingiam ignorá-los para reportar sua causalidade original a uma autoridade idealizada, como se o “obedecíamos a ordens” pudesse contribuir ao mesmo tempo para inocentá-los e deliciá-los com sua arte de renegação e do travestimento frente aos demais. A autora também afirma que a negação não se constituiu apenas como a postura de indivíduos, mas era parte importante do próprio funcionamento deste sistema perverso, uma vez que “fizeram questão, por toda parte, de acrescentar à renegação um desmentido suplementar, consumando assim um crime perfeito, que consistia em apagar tudo e qualquer vestígio de aniquilamento” (ROUDINESCO, 2008, p. 136).

Não bastava matar os judeus: era preciso matar a testemunha da matança, “eis o mandamento principal dos responsáveis pelo extermínio” (ROUDINESCO, 2008, p. 137). Por exemplo, os *sonderkommandos*, os encarregados pelos SS de esvaziar as câmaras de gás e queimar os corpos nos crematórios, eram escolhidos entre os judeus e, portanto, estavam destinados a ser exterminados a fim de jamais virem a testemunhar o que presenciaram (VENEZIA, 2010). Mesmo próximos da derrota, os nazistas mantiveram especial empenho em assassinar suas vítimas judias, assim como outras populações, optando por deixar passar os trens abarrotados delas para alimentar os campos de extermínio (e assim não interromper a eficiência na produção dos mortos) em vez de deixar passar os trens apinhados de soldados alemães para alimentar as frentes de guerra. Antes da chegada das tropas aliadas, os nazistas responsáveis pelos campos destruíram os instrumentos do crime: crematórios e câmaras de gás foram explodidas, documentos referentes aos prisioneiros foram queimados, e muitos nazistas destruíram a si mesmos, como Adolf Hitler, Josef Goebbels e o próprio Himmler.

Por isso, as palavras de Himmler acerca da matança dos judeus como parte da história que jamais seria escrita não entraram para história como mero recurso retórico. Pelo contrário, elas são um exemplo perverso da conciliação entre as palavras e as coisas, na qual a linguagem deixou de ser mediadora entre realidade e sua representação para ser uma encarnação, isto é, ação propriamente dita da palavra no mundo (AGAMBEN, 2008). A adesão ao sistema perverso do nazismo implicava tanto uma vontade genocida quanto autogenocida, sendo encarnadas na negação do crime até o final. Por isso, as explosões dos fornos e a queima dos documentos burocráticos, além dos suicídios dos líderes, visaram não somente a apagar os rastros da matança nazista, mas também impedir a emergência de qualquer recurso possível de redenção para aqueles que não morreram e permaneceriam atormentados pelo absurdo do Holocausto e pelas dúvidas sobre o *como e por quê* desse evento-limite (LEWGOY, 2010). Portanto, com a destruição dos rastros, o projeto genocida instituiu o silenciamento do testemunhado pelas vítimas acerca dos trens da morte, campos, guetos, marchas, esconderijos, etc. (LEVI, 2004; ROUDINESCO, 2008)

Para Levi (2004), era curioso perceber que o pensamento acerca da rejeição do testemunho do sobrevivente do Holocausto (isto é, o desespero de falar sobre os campos e não ser ouvido e de não encontrar ninguém que acredite nas suas palavras) alimentava não apenas o terror diário, mas também o noturno dos prisioneiros. Entre quase todos os sobreviventes, oralmente ou em suas memórias escritas, aparece um mesmo sonho, muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, um sonho que, embora variado nos detalhes, é sempre único na substância: “o de terem voltado para casa e contado com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não

terem crédito ou mesmo nem serem escutados” (LEVI, 2004, p. 10).

Em suma, da forma mais típica (e mais cruel), neste sonho ao mesmo tempo particular e comum, o interlocutor se vira e vai embora silenciosamente, ignorando aquele que fala. Assim, outra vez o projeto da rejeição nazista reaparece na fórmula: “mesmo se contarmos, não nos acreditarão” (LEVI, 2004, p. 9). O genocídio não é simplesmente a busca pela eliminação do outro (no caso, judeus e outras minorias), mas seu *genos* para além de qualquer território e fronteira – por isso a destruição de gerações inteiras de filhos, pais e avós, envolvendo ainda o apagamento de quaisquer vestígios, histórias, lembranças ou memórias do crime (ROUDINESCO, 2008).

O testemunho de Nanette Blitz Konig

Nanette Blitz Konig (2015), uma sobrevivente do campo de concentração de Bergen-Belsen, publicou seu livro de memórias no qual expõe suas lembranças e traumas em torno dos horrores da guerra, assim como a própria capacidade de homens e mulheres de terem compaixão por seus semelhantes. Ela foi colega de classe de Anne Frank no colégio e também teve a juventude interrompida. Embora não tenha sucumbido pelo nazismo, perdeu a crença na inocência humana quando conheceu o mal que procede do coração dos homens. Não obstante, sobreviveu e conta sua história particular no contexto deste episódio drástico e absurdo da história da humanidade.

Konig (2015) conta que, após a guerra, tendo apenas vinte e um anos de idade, cinco deles vividos no campo de concentração, foi morar na Inglaterra com os tios. Sua família foi morta pelo maquinário nazista, e, embora estivesse junto aos parentes, não era fácil reencontrá-los. Assim ela escreve: “[...]

sem me lembrar de meus pais e meu irmão – era quase impossível suportar a dor da perda. [...] Esquecer e viver uma rotina normal era impossível: a todo o momento eu me lembrava de tudo que havia me assolado” (KONIG, 2015, p. 160). Ela não era a única a sofrer: seus tios também estavam tentando se recuperar da perda dos familiares em circunstâncias tão devastadoras. Porém, a forma deles enfrentarem o sofrimento era silenciar sobre ele.

Desse modo, na casa dos tios, ela não podia falar sobre o que havia passado no campo de concentração durante os anos de guerra, “eu penso que eles achavam que, ao não falar, estaríamos negando o que aconteceu, e aí Bergen-Belsen e as mortes passariam a não mais fazer parte da realidade, como se não tivessem ocorrido” (KONIG, 2015, p. 160). Embora reconhecesse que eles acreditavam que pela rejeição a estariam protegendo. Mas o efeito era precisamente o contrário, “era angustiante não poder compartilhar com outras pessoas os meus pensamentos e o que eu havia enfrentado” (KONIG, 2015, p. 161). Ela argumenta que, naquela humilhação sofrida, havia algo demasiadamente insuportável para ser deixado para trás facilmente; por isso, escreve Konig (2015, p. 161): “mesmo quando você deixa o campo, o campo não deixa você”. Ela observa ainda que, embora alguns sobreviventes tenham reconstruído suas vidas, outros “não conseguiram lidar com a pressão e acabaram se suicidando” (KONIG, 2015, p. 161).

Como não fazer parte da parcela de sobreviventes que se suicidaram? A autora não responde precisamente a essa pergunta, mas afirma que sempre permaneceu escolhendo a vida e não a morte, apesar do peso do insuportável. Não obstante, apesar da postura dos tios, encontrou em uma prima surda a escuta e o apoio que a ajudaram a enfrentar a situação. Durante algum tempo, elas dividiram o mesmo quarto. A prima assustava-se quando

Konig, no meio da noite, acordava de repente em pânico. A partir desses episódios, elas começaram a conversar sobre os pesadelos e sobre suas experiências no campo. “Era algo que não saía da minha cabeça. Essa minha prima, mesmo não podendo escutar o que eu falava à noite, teve a sensibilidade de perceber que eu tinha muitos sonhos angustiantes.” (KONIG, 2015, p. 162) Konig (2015) também se encontrava periodicamente com outros sobreviventes para falar sobre suas experiências e ouvir as deles; assim, encontrou alívio e escuta para aquilo que estava sufocado na sua garganta.

Pelas arestas do silenciamento: diálogo e esperança

A literatura do Holocausto se constitui a partir de lembranças, memórias, vestígios – enfim, do testemunho de pessoas (em sua maioria comuns) que acabaram sendo arrastadas pelos maremotos da história. Em todos eles, encontram-se inquietantes descrições sobre a fome ininterrupta (LAKS, 2003; NICHTHAUSER, 2003; LEVI, 2010), a degradação moral (NISSIM, 2004; VENEZIA, 2010; PEMPER, 2013), a violência que visa unicamente a fazer o mal (STIVELMAN, 1998; LEVI, 1998, 2004; PETRES, 2013) e o desespero de sentir alívio quando muitos morrem e você sobrevive (BETTELHEIM, 1989; BAUMAN, 2005; RAJCHMAN, 2010). Assim, cada testemunho deve ser escutado de modo a não ser banalizado nem sacralizado (TODOROV, 2002; LEWGOY, 2010), e sim de modo a possibilitar “educar as novas gerações para a tolerância e o diálogo entre diferentes, prevenindo assim, a ocorrência de novos Holocaustos” (LEWGOY, 2010, p. 51).

Bernardo Lewgoy (2010) considera o Holocausto uma singularidade universal, pois é uma tragédia judaica, e de outras minorias, em diferentes escalas, e da própria humanidade, tida como irre-

presentável em sua especificidade e excepcionalidade. Embora pertencentes a campos de conhecimento distintos, sociologia e filosofia respectivamente, Zygmunt Bauman (1998) e Martin Buber (2007) assemelham-se quando afirmam que o Holocausto evidencia dilemas enfrentados pelas sociedades modernas, dilemas que permanecem ainda sem resposta, e, em maior ou menor grau, dizem respeito ao enfraquecimento dos laços sociais, de solidariedade e de fraternidade entre as pessoas – ou, em termos buberianos, dizem respeito ao eclipsar do diálogo como princípio da existência. Por isso, não é equivocado inferir que, durante a Segunda Guerra (1939 a 1945), nos anos do Holocausto, reduziram-se as condições de possibilidade para homens e mulheres estabelecerem relações fraternais e autenticamente pautadas na disponibilidade recíproca para o encontro com o outro (VALENTE, 2015a, 2015b).

O Holocausto, sem dúvidas, é uma expressão paradigmática de um regime político-administrativo ancorado no princípio de uma rigorosa diferenciação entre os homens, na hierarquização deles e na eliminação daqueles considerados inadequados, incoerentes e indesejados. O historiador Francisco Carlos Teixeira da Silva (2005, p. 16) afirma que uma das características básicas do nazismo como regime fascista é “a desconfiança perante o outro, o diferente”. Outro historiador, Tzvetan Todorov (2002), afirma que o nazismo, assim como o comunismo, é definido como um regime político totalitário fundamentado na maximização das ideologias da guerra ininterrupta e da guerra contra todos, sendo, portanto, contrário à alteridade e à pluralidade cultural. Por fim, para Vassili Grossman (2013), escritor russo, os dois regimes políticos são polos de um mesmo problema: o culto da superioridade de uma nação (grupo, partido, ideologia, etc.) sobre as outras e cuja ênfase ancora-se

no desenraizamento da base humana presente na diversidade dos povos, das culturas, das almas e dos rostos humanos.

Sem dúvidas, o Holocausto foi uma expressão do domínio do Isso radicalmente afastado do reino do Tu, tendo sido o resultado de uma racionalidade instrumental ancorada no preconceito e no ódio “a um mundo que não fosse submetido ao princípio de uma rigorosa seleção dos homens por outros homens” (ROUDINESCO, 2008, p. 155). Um exemplo do amor ao poder de submeter perversamente o Outro a uma experiência cognoscível e ao utilitarismo, evidenciado pela administração de Rudolf Höss, que introduziu no campo de Auschwitz uma classificação dos detentos segundo categorias (vermelho para os políticos, verde para criminosos comuns, cor-de-rosa para os homossexuais, preto para os sociais, marrom para os ciganos e amarelo para os judeus), a fim de organizar suas eliminações de modo eficiente. E também pelas experiências de Josef Mengele, a encarnação do mal associado à instrumentalização científica compulsivamente voltada ao seu poder para avaliar, discriminar, contabilizar, analisar, enfim, fazer do outro um objeto pretensamente despido do Tu.

Mendonça (2013) argumenta que o século XX foi um século de inúmeras guerras e do genocídio de milhões de pessoas nos campos de concentração nazistas e stalinistas, e destaca que Martin Buber, em lamento pela morte de seus irmãos judeus, lembrou a necessidade de não se perder o foco do diálogo inter-humano, mesmo em meio ao mistério da dor – especialmente, o diálogo e a reconciliação com o Tu Eterno (Deus). Desse modo, dados os dilemas expostos, é necessário compreender o Holocausto não apenas a partir dos testemunhos da maldade, indiferença e racionalidade pervertida, mas igualmente pela recuperação das histórias, memórias e vestígios da bondade humana, do ges-

to de ajuda de pessoa a pessoa (GROSSMAN, 2013).

No entanto, o fato dos sobreviventes terem sido resgatados não significa que seus sofrimentos incompreensíveis (e ao mesmo tempo à flor da pele) tenham desaparecido quando avistaram os exércitos aliados entrarem pelos portões de ferro dos campos e tampouco depois da intervenção de um salvador anônimo. É claro que a forma como o concentrado foi resgatado constituiu sua maneira de reconfigurar e confrontar-se com suas demandas emocionais próprias da experiência do campo, e seu reconhecer-se nessa situação foi o que potencializou a compreensão e a construção de sentidos que favoreceram ajustamentos criativos na nova vida (ROGERS, 2014; QUINTAS, 2013).

Deste modo, não é incorreto afirmar que cada sobrevivente precisou encontrar formas de lidar com as lembranças dos anos de guerra e de confinamento nos campos e guetos, assim como com os efeitos provocados pelas perdas pessoais, familiares, patrimoniais, identitárias, culturais, espirituais e físicas. Nesse sentido, o testemunho de Konig (2015) assemelha-se a qualquer outro testemunho, embora se mantenha distinto de todos eles, porque diz respeito à percepção de uma pessoa particular que se desafiou a colocar suas experiências e afetos em palavras. Ela, assim com a grande maioria dos sobreviventes durante o Holocausto, era uma pessoa comum, com pouco ou quase nenhuma formação escolar e intelectual. Ela, como muitos outros, foi arrastada pela gigantomaquia, pelo combate entre os grandes líderes e seus interesses maquiavélicos que ofuscavam, em especial, os pequenos. Ela, assim como todos, descobriu como conviver com as heranças do Holocausto, já que elas não poderiam ser deixadas para trás somente pela reflexão solitária ou pelo esforço pessoal. Ela, como muitos outros, resistiu ao projeto de silenciamento nazista e suas reminiscências ainda persistentes.

Konig (2015) não encontrava entre os tios uma escuta profunda ou sequer superficial, mas apenas rejeição dentro de uma realidade incapaz de acolher a realidade atroz vivida nos campos de concentração. Felizmente, as coisas não se desenrolaram conforme o projeto nazista nem como os sobreviventes esperavam. Isso evidencia que mesmo a mais perfeita organização apresenta falhas e que as crises profundas e sofrimentos intensos podem ser resignificados. Konig pôde encontrar uma pessoa disposta a ouvi-los não com indiferença e certo distanciamento, mas como presença, aceitando seus medos, incertezas, silêncio, revoltas, enfim, a própria fragilidade humana, e também confirmando seu potencial para suportabilidade, para enfrentamento do desamparo e, em especial, para reconciliação como o diálogo e a esperança (BUBER, 2001; ROGERS, 2014). Não foi refletindo sobre suas experiências no Holocausto que ela reencontrou uma forma de deixar-se viver. Isso se produziu em contato com outros homens e mulheres, suficientemente marcantes. De modo tal que se pode reconhecer a origem de toda uma série de atos impensáveis sem ele.

Konig (2015) encontrou na prima surda e, junto a outros sobreviventes, uma escuta que oportunizou uma transformação pessoal, compreendida pela opção pela vida e sua renovação em detrimento do suicídio. Pelas arestas estreitas do silenciamento, a sobrevivente foi ouvida como palavra viva por seus interlocutores, presenças por meio das quais iniciou sua reconciliação com sua potência dialógica. Depois de habitar os calabouços do domínio do Isso perverso, pôde sentir o peso renovador do reino do Tu, somente a partir dele redescobre-se o sentido para vida e para morte (BUBER, 2007; ROGERS, 2014; QUINTAS, 2013). Ela finalmente pode ser ouvida sentindo que suas palavras não seriam julgadas, avaliadas nem deslegitimadas

ou subestimadas. Junto à prima, e mais tarde entre outros sobreviventes, encontrou uma pessoa disposta a estar com ela abertamente; desse modo, pela reciprocidade deste abrir-se e da mútua presentificação, encontrou condições para retornar ao diálogo e sentir-se humana outra vez (ROGERS, 2014).

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo refletir sobre o encontro dialógico como forma por meio da qual o homem torna-se humano. Assim, pelo autêntico encontro com o outro, descobre o sentido para os mistérios do sofrimento, da angústia e da fragilidade alimentados durante e após o Holocausto.

Entre os sobreviventes, além dos horrores do Holocausto, alguns deles também testemunharam a bondade humana como gesto de salvamento do homem para com outro homem. Nem sempre esse testemunho aconteceu quando estiveram nos campos de concentração e extermínio ou nos outros infernos. Para alguns sobreviventes esse salvamento veio durante a vida no pós-guerra enquanto procuravam formas de melhor lidar com as heranças dos campos, heranças estas que não os abandonariam nunca mais. Entre esses sobreviventes, encontra-se Konig (2015), para quem a maior dificuldade da nova vida decorria de enfrentar o silenciamento ou a rejeição das pessoas em torno das memórias advindas dos campos.

A frieza e indiferença diante da agonia do outro, seja este desconhecido ou próximo, faz-se muito comum no mundo moderno e é frequentemente relatada por pessoas hospitalizadas cujos adoecimentos são crônicos ou contingenciais (QUINTAS, 2013). Não obstante, quando se fala dos testemunhos do Holocausto, é importante analisar que fazia parte do projeto nazista promover o genocídio dos judeus, de outras minorias, e apagar

quaisquer histórias, lembranças, memórias, vestígios ou provas do crime. Por isso, desde o princípio, havia o interesse tanto de apagar quanto deslegitimar o testemunho das pessoas (ROUDINESCO, 2008; PEREIRA, 2014; LEWGOY, 2010).

Apesar das expectativas do projeto nazista ou dos sobreviventes, o diálogo como princípio da existência do homem se fez presente. Mesmo sem garantias, ele, o diálogo, o encontro de pessoa a pessoa, aconteceu apesar do maquiavélico projeto e das desponderadas expectativas. As heranças dos campos nas formas de silenciamento, da indisponibilidade para relacionar-se com as pessoas ao redor ou ainda na forma de desconfiança com a própria espécie humana foram postas em xeque quando alguns encontraram uma presença através da qual puderam reencontrar um sentido para seus sofrimentos e isolamento. A bondade na forma do ouvir realmente possibilitou o início do processo de redenção frente às suas próprias experiências, assim como de reconciliação com a vocação para o diálogo com os outros, com a humanidade e com Deus (BUBER, 2007; MENDONÇA, 2013; ROGERS, 2014).

O testemunho de Konig (2015) constitui-se como um exemplo e uma preciosidade para a investigação dos processos de reconciliação com os laços pessoais e laços comunitários de indivíduos expostos longamente a dores e sofrimentos intensos, assim como o desenvolvimento de potencialidades e aquisições pessoais e comunitárias que contribuam nesse processo reconciliador. Para Gilberto Safra (2006), cada ser humano é a singularização da história de toda a humanidade, ancestral e contemporânea. Deste modo, o singular fala de si e, ao mesmo tempo, é um acontecimento em comunidade, em uma família, em um povo, ou seja, “a comunidade tanto acolhe o aparecimento da pessoa, quanto lhe transmite os elementos

disponíveis e necessários para que ela dê conta de sua existência” (SAFRA, 2006, p. 25). Embora cada ser humano seja singular, a possibilidade de sustentar o fluxo da sua própria existência, marcada por experiências alegres, satisfatórias, dolorosas e sofridas densamente, depende de uma oferta do outro, pois a comunidade nos precede.

Konig (2015), assim como outras testemunhas do Holocausto, de outros genocídios e assassinatos em massas, pode ensinar mais do que “não esquecer”. Ao narrar como foi sua experiência nos campos de concentração, os acontecimentos que a precederam, o que lhe ocorreu, como enfrentou as situações diárias e se outras pessoas a ajudaram, ignoraram ou violentaram ainda mais, como concebeu sua saída do inferno, sua relação com os outros, com o mundo e consigo mesmo depois do Holocausto, Konig cria uma ontologia pessoal e uma teologia pessoal. A partir da ontologia e da teologia pessoais, podem-se acessar as concepções imagéticas, o conjunto de metáforas utilizadas, a composição do espaço potencial e do mundo de vida, permitindo acesso à chamada semântica pessoal (SAFRA, 2006). Tal semântica permite a compreensão dos modos como a testemunha significa as grandes questões da existência e como diz sua vida por meio da sua antropologia pessoal.

Assim, ela, a testemunha, fala ao mesmo tempo da singularidade e da condição humana de um modo absolutamente inédito. Por isso, seu testemunho fala sobre o ethos humano, uma sabedoria que tem algo a ensinar às gerações. Para Safra (2006, p. 29) “um saber decorrente das experiências de vida, fundamentalmente decorrentes do sofrimento vivido, [...] neste vértice, nada tem a ver com inteligência ou erudição”. Uma sabedoria cujo ensinamento envolve mais do que “não esquecer para não se repetir”, sendo enraizado no processo de apropriação da testemunha de um saber, ofertado

por seu sofrimento, sobre a condição humana e sobre as necessidades que se tem frente a essa condição. Dito de outro modo, uma sabedoria que testemunha a própria tendência presente no humano – e em qualquer organismo vivo – para crescer, para desenvolver, para realizar seus potenciais para além de como a vida pode acontecer (ROGERS, 1987).

Lyslei Nascimento (2007) afirma que, cada vez mais, a Segunda Grande Guerra e suas atrocidades estão distantes do homem contemporâneo. Neste tempo da história, os relatos do Holocausto que ainda hoje são produzidos lutam contra uma amnésia que ameaça e, ao mesmo tempo, reinventa a memória, o passado. Além disso, os sobreviventes estão mais e mais velhos; assim, “o testemunho daqueles que viveram, viram e ouviram a catástrofe está se perdendo com eles, mas as perguntas continuam a serem feitas” (NASCIMENTO, 2007, p. 7). A ameaça do esquecimento acentua-se, sobretudo, quando se faz da memória um peso morto, uma experiência morta e ritualizada, à qual os contemporâneos não se veem afetados para além do mal-estar ou do consumo de uma cultura ou um tempo desaparecidos.

A partir de diferentes autores, Nascimento (2007) analisa as políticas ou estratégias do esquecimento cujo objetivo é construir monumentos recordatórios, pois “materializada, a memória corre o risco de abandonar seu trabalho de recriação permanente e silenciar o arquivo” (NASCIMENTO, 2007, p. 7). Neste contexto, o silêncio – que se assemelha ao processo de silenciamento exposto neste trabalho – diz respeito não a uma simples ausência, mas ao ato de escapar à responsabilidade de manter a memória viva, memória cuja pulsação edifica a singularidade da pessoa e a própria a condição humana.

A autora argumenta que o caráter de testemunha tem se modificado entre estudiosos e escritores, preocupados com urgente criação de estraté-

gias vinculadas à memória cujo objetivo seja manter o passado vivo no presente, portanto, nem banalizado nem sacralizado (TODOROV, 2002). Em vez da tradicional forma de representação do passado, em que se intenta construir uma espécie de petrificação e enquadramento da realidade tal qual ela ocorreu, a ideia é torná-lo “passível de reinvenção e de recontextualização e a memória se apresenta expondo remendos, intervalos, ruínas, cicatrizes” (NASCIMENTO, 2007, p. 8). Assim, inúmeros escritos de autores que não vivenciaram o Holocausto têm se ocupado da criação do passado: reelaboram os vestígios da memória, simulam a experiência do concentrado ou simulam a situação de copista ou relator dela. Deste modo, procuram manter acessa a chama da lembrança, viva e acessível por meio da ficção.

A preocupação de Nascimento (2007) não é nova. Em verdade, desde o final da guerra, já havia indivíduos preocupados em preservar as memórias dos sobreviventes, das pessoas simples arrastadas pelos conflitos dos poderosos, pessoas cujas vidas são ignoradas ou reduzidas às estatísticas na história dos vencedores (BENJAMIN, 2011). Entre eles, encontrava-se Moshe Bejski (1921-2007), o criador do *Jardim dos Justos*, localizado no *Yad Vashem*, complexo onde estão localizados o Museu da História do Holocausto, vários memoriais e centros educacionais, sendo o jardim, em específico, reservado a homenagear a memória de indivíduos que arriscaram suas vidas para salvar judeus durante o Holocausto (NISSIN, 2004; LEWIN, 2011; VALENTE, 2015a). Bejski, conforme seu memorialista, foi um sobrevivente que assumiu o ofício de procurar no passado, entre as muitas histórias do Holocausto, um tipo de pessoa que, nos períodos mais sombrios da história, ainda permite que se acredite na humanidade. Ele era o presidente da Comissão dos Justos, sendo sua função preservar

a memória do bem realizado durante o genocídio (NISSIN, 2004).

Esse homem, cujo ofício era pescar histórias de bondade para compor uma memória do bem, “não estava interessado na pureza e na perfeição dos seres humanos, não procura heróis e super-homens, mas queria lembrar, em face de um mal extremo autorizado pela lei, quem havia tentado salvar ainda que uma única vida” (NISSIN, 2004, p. 13). Quando trabalhava, tinha duas preocupações principais: a) Os sobreviventes desapareceriam progressivamente, mas a morte deles não deveria tornar-se um impedimento para a procura dos episódios de salvamento. Ela exigiria o desenvolvimento de novas metodologias, pois, na escassez de testemunhos de pessoas vivas, seria possível recorrer aos livros escritos pelos sobreviventes, seus diários escritos durante ou depois da guerra, documentos, etc.; b) Evitar que a memória do Holocausto fosse reduzida a rituais estranhos às novas gerações, banalizada como um objeto consumido em larga escala ou instrumento que serve a propósitos políticos estatais. Neste sentido, acreditava que as histórias dos Justos, homens e mulheres cheios de defeitos, medos e fraquezas, iluminariam as novas gerações, impedindo que o Holocausto se tornasse algo frio, morto, distante e empobrecido de sentido.

Por isso, acredita-se que o presente artigo, de alguma maneira, representa uma estratégia vinculada à memória do Holocausto, tendo como objetivo mantê-la pulsante, não no sentido do mal-estar nem do ressentimento, e sim como uma experiência que oferece sabedoria às gerações contemporâneas e futuras e que, ao mesmo tempo, exige delas disponibilidade e compromisso com a escuta real (SAFRA, 2006; BUBER, 2007; ROGERS, 2014). Essa escuta real é de especial relevância quando se trata da escuta das testemunhas do Holocausto, pois, sem distinção alguma de gênero, ge-

ração, etnia, orientação sexual, todas elas sofreram horrores, sendo obrigadas a morrer e nascer a cada campo para onde foram arrastadas e forçadas a aceitar quaisquer condições para sobreviver.

Não obstante, algumas entre elas puderam testemunhar algo além da maldade humana; assim, testemunharam que ainda existiam pessoas que se importavam, identificavam-se com elas e 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. Nem se pode ignorar que tais gestos foram importantes para os sobreviventes, durante e depois da guerra, não apenas no sentido de que por meio deles não morreram, tiveram seus sofrimentos atenuados e sobreviveram, mas porque, quando se viram habitando uma realidade bem diferente daquela a que estavam acostumados, sofrendo a fome, o ódio e a perseguição, no pior momento de suas vidas, sufocadas pelo silenciamento do mundo, entraram em cena pessoas anônimas, desconhecidas, que tentaram criar uma barreira à barbárie. Por isso, os testemunhos da bondade, presentes em alguns relatos sobre a guerra, como, por exemplo, o de Nanette Blitz Konig, trazem uma sabedoria profunda e singular.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AMATUZZI, M. *O que é ouvir*. Estudos de Psicologia (Campinas). Campinas São Paulo: v. 7, n.2, p. 86-97, 1990.
- BAUMAN, J. *Inverno na manhã*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

- BAUMAN, Z. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2011.
- BETTELHEIM, B. *Sobrevivência*. Trad. Heitor Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Cortez & Moraes, 2001.
- _____. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta E. de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FREITAS, A. S. A relação subjetividade e liberdade como matriz da noção de espiritualidade. In. RÖHR, F. *Diálogos em educação e espiritualidade*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.
- GROSSMAN, V. *Vida e destino*. Trad. Cecília Boléo. Portugal: Dom Quixote, 2013.
- GRUNWALD-SPIER, A. *Os outros Schindlers*. Trad. Mauro Molina. São Paulo: Cultrix, 2011.
- HOLANDA, A. *Diálogo e psicoterapia*. São Paulo: Lemos-Editorial, 1998.
- KONIG, N. B. *Eu sobrevivi ao Holocausto*. São Paulo. Universo dos Livros, 2015.
- LAKS, A. H. *O sobrevivente: memórias de um brasileiro que escapou de Auschwitz*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- LEVI, P. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luís S. Henrique. São Paulo: Paz e terra, 2004.
- _____. *A tréguia*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LEWGOY, B. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica*, v.2 n.1, janeiro-junho de 2010, pp. 50-56.
- LEWIN, H. Solidariedade em tempos sombrios: tributo aos "Justos entre as nações". *WebMosaica*, v. 3 n. 1, janeiro-junho de 2011, pp. 20-32.
- MENDONÇA, K. *Valores para paz v. 1*. Belém: UFPA EditAEDI, 2013.
- NASCIMENTO, L. O museu, a Shoah e a cena da rememoração. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007.
- NICHTHAUSER, J. *Quero viver: memórias de um ex-morto*. Belo Horizonte: Saitec ed, 2003.
- NISSIM, G. *O tribunal do bem: a história de Moshe Bejski, o homem que criou o Jardim dos Justos*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Ítalia Nova Editora, 2004.
- PEMPER, M. *A Lista de Schindler: A verdadeira história*. Trad. Marly Netto Peres. São Paulo: Geração, 2013.
- PEREIRA, W. P. Nazismo e o inimigo judeu. In. HERF, J. *Inimigo judeu: propaganda nazista durante a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto*. Trad. Walter Solon. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- PETERS, S. *Salvo pelos meus anjos da guarda*. Trad. Mirtes Frange de Oliveira Pinheiro. São Paulo: Seoman, 2013.
- QUINTAS, J. *Nos corredores de um hospital: a experiência de ser psicóloga numa instituição pública de saúde*. Recife: Ed. do Autor, 2013.
- RAJCHMAN, C. *Sou o último judeu: Treblinka (1942-1943)*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- RICOEUR, P. *Entrevista*. Disponível em: www.taize.fr/pt_article1719.html, 2000. Acesso em: 22 set. 2016.
- ROGERS, C. *De pessoa para pessoa*. Trad. Mirian L. Moreira e Dante Moreira Leita. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. *Quando fala o coração: a essência da psicoterapia centrada na pessoa*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.
- _____. BUBER, M. Diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber. *Revista da Abordagem Gestáltica – XIV(2)*: 233-243, jul-dez, 2008.
- _____. *Um jeito de ser*. Trad. Maria Cristina Machado Kupfer, Heloisa Lebrão, Yone Souza Patto. São Paulo: E.P.U., 2014.
- ROUDINESCO, E. *A parte obscura de nós mesmos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- SAFRA, G. *Hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Edições Sobornost, 2006.
- 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.
- STIVELMAN, M. *A marcha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- TEIXEIRA DA SILVA, F. C. O Holocausto ou o dever de lembrança. In. WARTH, A.; LEVY, S. D. (org.). *Atrás das minhas pegadas: memórias de um sobrevivente do Holocausto*. Rio de Janeiro: Garamond: Pallas, 2005.

TODOROV, T. *Memória do mal, tentação do bem*. Trad.

Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Editora Arx, 2002.

VALENTE, M. B. B. A bondade entre a barbárie nos testemunhos do Holocausto. *WebMosaica*, v. 7 n.1, 2015a.

_____. Sobre a bondade a partir da literatura do holocausto.

Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da

UFMG. Belo Horizonte, v. 9, n. 17, nov. 2015b.

VENEZIA, S. *Sonderkommando*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.