

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

GEISI MARA RODRIGUES

Trauma, literatura de testemunho e suicídio: traduções possíveis

Maringá
2013

GEISI MARA RODRIGUES

Trauma, literatura de testemunho e suicídio: traduções possíveis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Viviana Carola Velasco Martinez

Maringá
2013

"Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)"
(Biblioteca Setorial - UEM. Nupélia, Maringá, PR, Brasil)

R696t Rodrigues, Geisi Mara, 1987-
Trauma, literatura de testemunho e suicídio : traduções possíveis / Geisi Mara Rodrigues. -- Maringá, 2013.
119 f.

Dissertação (mestrado em Psicologia)--Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Dep. de Psicologia, 2013.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Viviana Carola Velasco Martinez.

1. Psicanálise - Teoria freudiana - Trauma. 2. Psicanálise - Teoria da sedução generalizada. 3. Psicanálise - Trauma e suicídio - Literatura de testemunho. 4. Psicanálise extramuros. I. Universidade Estadual de Maringá. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em "Psicologia".

CDD 23. ed. -150.1952
NBR/CIP - 12899 AACR/2

GEISI MARA RODRIGUES

Trauma, literatura de testemunho e suicídio: traduções possíveis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia pela Comissão Julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA

Prof.^a Dr.^a Viviana Carola Velasco Martinez
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto
PPI/Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Prof.^a Dr.^a Bárbara de Souza Conte
Universidade de Caxias do Sul

Aprovada em: 22 de março de 2013.

Local da defesa: Auditório da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento Científico (FADEC), Bloco 036, *campus* da Universidade Estadual de Maringá.

Para os que assumem o risco de
testemunhar.

AGRADECIMENTOS

- Aos meus pais, Antonio e Terezinha, por aceitarem e apoiarem minhas escolhas;
- ao Fúlvio, meu amor, meu companheiro, por me amparar em momentos de desânimo e por tolerar minha ausência enquanto eu escrevia;
- a meus irmãos, Jean e Jhonatan, por tornarem minha vida mais encantadora;
- a minha orientadora, Viviana Carola Velasco Martinez, por comigo compartilhar seus conhecimentos e pelo constante rigor acadêmico e científico, o que muito contribuiu para meu crescimento enquanto pesquisadora. E por me acolher e acreditar em mim enquanto orientanda;
- ao professor Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, pelas valiosas sugestões, possibilitando ao trabalho transcender os lugares-comuns;
- à professora Bárbara de Souza Conte, por aceitar participar de minha banca examinadora e pela leitura atenta de meu trabalho;
- aos amigos do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização, em especial, a Lara Stresser Schmitt e Edinei Hideki Suzuki, pelos e-mails trocados e pela angústia compartilhada. Enfim, pela companhia que tornou mais leve o intenso e “traumático” percurso do Mestrado;
- a Sinclair Pozza Casemiro, pelas correções de meu texto e palavras de carinho nos momentos difíceis;
- aos amigos do Projeto Memória, em especial à professora Sonia Mari Shima Barroco, por incentivar nosso comprometimento com o programa de Mestrado;
- a Tânia Regina Gasparelo, secretária do programa de Mestrado, sempre disponível diante das cotidianas necessidades acadêmicas;
- à CAPES, pelo incentivo financeiro, que possibilitou o processo criativo.

Por que me fiz poeta?
Porque tu, morte, minha irmã,
No instante, no centro
De tudo o que vejo.

No mais que perfeito
No veio, no gozo
Colada entre mim e o outro.
No fosso
No nó de um ífimo laço
No hausto
No fogo, na minha hora fria.

Me fiz poeta
Porque à minha volta
Na humana ideia de um deus que
não conheço
A ti, morte, minha irmã,
Te vejo.

Hilda Hilst - XXXII.

Da morte. Odes mínimas.

Trauma, literatura de testemunho e suicídio: traduções possíveis

RESUMO

Investigar o trauma de sobreviventes de grandes atrocidades, como o extermínio de judeus – a *Shoah* – durante a Segunda Guerra Mundial, e que narraram suas experiências de sobrevivência, mas cometeram suicídio posteriormente, dando destaque aos destinos para o excesso pulsional. Seguindo a trilha da Teoria da Sedução Generalizada (TSG) de Jean Laplanche, iniciamos a investigação a partir da vivência traumática, da produção da literatura de testemunho em geral e caminhamos em direção à singularidade das vivências traumáticas de três sobreviventes que cometeram suicídio, a saber, Primo Levi, Jean Améry e Bruno Bettelheim. As vivências dos sobreviventes do *Lager* foram marcadas pela sexualidade intromissiva do outro externo e na leitura da narrativa de cada um dos autores pudemos verificar as elaborações psíquicas da invasão sofrida; em Primo Levi, a culpa pela sobrevivência e obrigatoriedade em testemunhar em nome dos mortos; em Jean Améry, a invasão das fronteiras do ego e o suicídio como liberdade à intromissão do outro e, por fim, em Bettelheim, o suicídio como autonomia. Ao final, propomos três hipóteses para o suicídio dos sobreviventes: o desligamento que ocorre na narrativa em função do processo tradutivo deixaria o ego vulnerável; o suicídio seria um ato-mensagem diante da dificuldade em traduzir; e o suicídio como enigma para a humanidade.

Palavras-chave: Teoria da Sedução Generalizada. Trauma. Literatura de testemunho. Suicídio.

Trauma, literature of testimony and suicide: possible translations

ABSTRACT

This study investigated the trauma of survivors of major atrocity, such as the extermination of Jews - the *Shoah* - during World War II, and who narrated their experiences of survival but later committed suicide, highlighting the destinations for the pulsional excess. The investigation follows the trail of the Generalized Theory of Seduction (TSG) of Jean Laplanche. The work starts by relating the traumatic experience and production witness literature in general and its continuous walking to the individual experiences of three survivors who committed suicide or, namely, Primo Levi, Jean Amery and Bruno Bettelheim. The experiences of the *Lager*'s survivors have been marked by intromissive sexuality of the other and by reading the narrative of each author whose we are able to verify in the psychic elaborations of the suffered invasion. In Primo Levi's narrative, we highlight the guilt for survival and obligation to witness on behalf of the dead; in Jean Amery's narrative, we see the invasion of boundaries ego and the suicide as the freedom in front of the intrusion of other; and, finally, in Bettelheim's narrative, we see the suicide as autonomy. At the end, we propose three hypotheses for the suicide survivors: the shutdown that occurs in the narrative, result of the translation process, and it leave the ego vulnerable; the suicide would be an act-message because of the difficulty in translating; and that the suicide as an enigma for the humanity.

Keywords: Generalized Theory of Seduction. Trauma. Literature of testimony. Suicide.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1.1 TRAUMA, LITERATURA DE TESTEMUNHO E SUICÍDIO, UM CAMPO DE IMPASSES E CONTRADIÇÕES.....	14
1.2 SOBRE OS SOBREVIVENTES: TRÊS HISTÓRIAS E UM DESTINO.....	20
1.2.1 Primo Levi.....	20
1.2.2 Jean Améry.....	22
1.2.3 Bruno Bettelheim.....	23
1.3 A PESQUISA E SEUS PORQUÊS.....	24
1.4 ORGANIZANDO A PESQUISA	27
2 FACES DO TRAUMA NA TEORIZAÇÃO PSICANÁLITICA: DA PATOLOGIA À CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO	29
2.1 NAS ORIGENS DA PSICANÁLISE, O TRAUMA	29
2.2 NAS ORIGENS DO PSIQUISMO, O TRAUMA	32
2.3 O <i>APRÈS-COUP</i> : O PASSADO VIVE E É RECONSTRUÍDO NO PRESENTE	37
3 NA LITERATURA DE TESTEMUNHO, UM DESTINO PARA O TRAUMÁTICO ...	41
3.1 A CONCEPÇÃO PSICANALÍTICA DA CRIAÇÃO LITERÁRIA: A DUPLICIDADE DA ESCRITA.....	42
3.2 A NECESSIDADE DO TESTEMUNHO	50
3.3 OS PARADOXOS DA NARRATIVA TESTEMUNHAL.....	54
4 LAGER, O INFERNO NA TERRA: O LADO DEMONÍACO DA PULSÃO	59
4.1 A ESTRUTURA DO <i>LAGER</i>	61
4.2 AUSCHWITZ, <i>ANUS MUNDI</i>	63
4.3 SE A MENSAGEM PODE VEICULAR UMA CONDENAÇÃO, O SUICÍDIO PODE SER UMA RESPOSTA?.....	73
5 O SUICÍDIO DOS SOBREVIVENTES, O MÁXIMO TESTEMUNHO	77
5.1 PRIMO LEVI: A CULPA DO SOBREVIVENTE	77
5.1.1 <i>Rumo ao ocidente</i> : o suicídio como uma escolha diante da ilusão da vida.....	85

5.2 JEAN AMÉRY: A VIOLAÇÃO DAS FRONTEIRAS DO EGO	88
5.2.1 Atentar contra si, uma liberdade humana possível	95
5.3 BRUNO BETTELHEIM, O SUICÍDIO COMO AUTONOMIA	100
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS – O SUICÍDIO, UMA TRADUÇÃO PARA A VÍTIMA, UMA MENSAGEM PARA O MUNDO	107
REFERÊNCIAS	112

1 INTRODUÇÃO

Investigamos neste trabalho o trauma supostamente sofrido por sobreviventes de grandes atrocidades¹ – mais especificamente o extermínio de judeus, a *Shoah*², durante a Segunda Guerra Mundial -, que narraram e publicaram suas experiências de sobrevivência, mas cometeram suicídio posteriormente, dando destaque aos destinos para o excesso pulsional. Tal investigação é realizada a partir do referencial teórico da Teoria da Sedução Generalizada (TSG) de Jean Laplanche.

Uma das grandes atrocidades da humanidade pode ser situada na Segunda Guerra Mundial, a *Shoah*, um marco histórico que produziu uma reviravolta na compreensão do homem e da própria cultura. Para Waintrater (2005), há duas visões opostas sobre a experiência do mal que foi a *Shoah*; uma delas é a de que o conhecimento produzido após o fim desta atrocidade traz à tona um novo humanismo; a outra visão é a de que chegamos ao fim de uma certa idéia de homem. Se a primeira visão leva em consideração as forças - engajamento político, crenças, etc. - que sustentaram o homem durante os períodos difíceis, a segunda diz que nada e nenhuma proclamação posterior apagará o assassinato em massa.

É sob o impacto da *Shoah* na humanidade e, parece-nos, com base na primeira visão acima citada, que foi promulgada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, com a intenção de ser a mais alta inspiração do Homem.

Os efeitos desse crime contra a humanidade – que deu morte à milhões de judeus, Testemunhas de Jeová, ciganos, homossexuais, deficientes - não se restringiram à geração que o vivenciou, mas se estenderam às gerações seguintes. E esses efeitos afetaram tanto descendentes das vítimas como descendentes dos criminosos e daqueles que aderiram ao nacional-socialismo (Bohleber, 2007). Além da primeira geração, que viveu diretamente os efeitos da perseguição nazista e da segunda geração, que são os filhos dos sobreviventes

¹ Preferimos utilizar o termo “atrocidade”, pois, segundo Herman (2004), o termo se refere aos fatos provocados pelo homem enquanto que “desastre” refere-se a fatos causados pela natureza.

² *Shoah* é um termo hebraico que significa catástrofe ou devastação, tem sido empregado no lugar de holocausto para designar a morte de milhões de pessoas pelo nazismo. Os conceitos escolhidos para nomear o que foi o *Lager* - Holocausto, Churban, Shoah, Solução Final - são problemáticos, pois trazem consigo as significações religiosas e políticas. Holocausto, por exemplo, significa oferenda pelo fogo, sua forte conotação religiosa implica a crença de que esse acontecimento não foi determinado pelo homem. Mesmo o termo *Shoah* tendo suas limitações para designar o que ocorreu no *Lager*, ele é mais aceito por não oferecer um significado fechado, a dificuldade de decifrar tal palavra, mesmo que ela seja traduzida, é coerente com a dificuldade de compreensão do *Lager* (Danziger, 2007).

Danziger, L. (outubro, 2007). Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, 1 (1). Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/985>

nascidos logo após o fim da guerra, há uma geração que, durante o Terceiro Reich, era muito pequena e vivenciou as experiências prematuramente, envelhecendo, assim, também prematuramente, pois tiveram que agir como adultos. É o caso, por exemplo, das crianças escondidas, na maioria das vezes separadas da família, ou, mesmo, das crianças órfãs, na sua maioria, no *Lager*³. Esse seria um trauma específico dessa geração, a qual Suleiman (2002) chama de “geração 1.5”.

Bohleber (2007) aponta, assim, a problemática da recordação que esse genocídio provoca. O que o autor nos diz sobre o recordar, e que nos interessa aqui, é a recordação do trauma, o qual, por sua natureza de *factum brutum*, não permite uma conexão associativa e tampouco é recalçado. O trauma, diz o autor, é recordado de um modo diferente, as recordações são nítidas, invadem o psiquismo e não são articuladas ou modificadas pelo presente, como acontece com recordações não traumáticas, que sofrem interferência desse tempo.

Como se o passado e o presente não formassem um *continuum*, a experiência traumática não se torna passado nem se conecta com o presente. As imagens, os cheiros e os sons, completa Bohleber (2007), ficam estagnados, tais quais os relógios⁴ de Hiroshima, que pararam de funcionar no exato momento da explosão da bomba, às 08h15min (Kossov. 2005).

Assim começa a se delinear o problema da representação psíquica da experiência traumática, o que leva Maldonado e Cardoso (2009) a apontarem o caráter indizível e intransmissível do trauma que, devido ao excesso pulsional dele decorrente, dificulta a simbolização e o recalque. O excesso pulsional é o que caracteriza o trauma e sobrepuja a capacidade do psiquismo em ligar a energia excedente, tal como definiu Freud em *Além do princípio do prazer* (1920).

No *Vocabulário de Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis (1996), encontramos que a etimologia da palavra *trauma* é grega, *traûma*, e significa *ferida com efração*. Já o termo traumatismo, embora usado como sinônimo de trauma na medicina, estaria relacionado às consequências da violência externa sofrida sobre o organismo.

Se, no *Vocabulário de Psicanálise*, Laplanche e Pontalis (1996) assinalam que a definição do trauma psíquico comporta uma reunião e transposição do conceito de trauma físico para o plano psíquico, em *Vida e morte em psicanálise*, Laplanche (1985, p.134) nos aponta que há uma *derivação* de uma noção para a outra; o que é conservado na concepção do

³ *Lager* é uma palavra alemã usada para designar os campos de concentração e extermínio. (Levi, 2004/1986)

⁴ A alusão dos relógios de Hiroshima se deu devido a fato de alguns sobreviventes de fatos traumáticos afirmarem que o relógio de suas vidas parou no exato momento do trauma (Bohleber, 2007).

traumatismo psíquico é “a noção de choque como afluxo brutal de excitação, e a noção de efração, como incursão no psiquismo de um grupo de representações que aí permanecerá, ‘grupo psíquico separado’ ou ‘corpo estranho interno.’” A consequência disso é a eliminação das defesas normais. O trauma afetaria, portanto, tanto a economia como a dinâmica psíquica, desorganizando o aparelho psíquico. Restariam ao indivíduo as defesas mais arcaicas para tentar reagir ao excesso, como o pensamento onipotente e a cisão (Bohleber, 2007). Para Freud (1996/1920), no já citado *Além do princípio do prazer*, logo após o trauma, diante da ruptura do escudo protetor e a inundação de estímulos, o psiquismo convoca a energia catéxica, investida em outros sistemas psíquicos, para bloquear a ruptura. Esse investimento maciço na ruptura causa empobrecimentos nos demais sistemas psíquicos que perderam a energia antes investida.

No trauma, mais que o risco de vida, como apontou Levi (1988/1947), a personalidade corre risco. Essa é uma característica comum às atrocidades causadas pelo homem, que Bohleber (2007, p.169) chama de “a aniquilação da existência histórica e social do homem através de diferentes maneiras de desumanização e destruição da sua personalidade.”

Apesar de todo prejuízo psíquico decorrente do trauma, após o fim da *Shoah*, surgiram diversas narrativas dos sobreviventes diretos do *Lager*. São os testemunhos de Primo Levi, Elie Wiesel, Robert Antelme, Bruno Bettelheim, entre outros, que dão início ao que viria ser denominado de literatura testemunhal.

Mas o *boom* de narrativas deu-se depois dos julgamentos de Nuremberg e de Eichmann em Jerusalém (Wieviork, cit. por Seligmann-Silva, 2009). Outros dois momentos desencadeadores de narrativas testemunhais foram os filmes *Shoah*, de Claude Lanzmann, em 1985, e *A Lista de Schindler* de Steven Spielberg⁵, em 1993 (Seligmann-Silva, 2009).

Compreendemos que a escritura, por estar ligada ao processo secundário (Green, 1994/1971), é organizadora do pulsional disruptivo do trauma. A essas tentativas de organizar o excesso pulsional, Laplanche (1992a) propõe o termo tradução, que é o processo de metabolização das mensagens enigmáticas proveniente do outro. A metabolização, por sua vez, é a substituição de um significante enigmático por outro significante próprio do sujeito, tal substituição pode possuir tanto relações de semelhança e contiguidade como de oposição (Laplanche, 2001a).

⁵ Após esse filme, Spielberg criou a *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, um arquivo multimídia com mais de 40 mil testemunhos (Nascimento, 2007).

Entretanto, a escritura se mostra insuficiente na tentativa de perlaboração do traumático, e o suicídio pode ser uma tentativa última de o psiquismo lidar com o excesso pulsional que provém do outro, característica inerente ao trauma.

Pensamos, inicialmente, que o trauma rompe com traduções antigas relativas à sedução originária e expõe o ego à inundação do pulsional desligado. E que as novas traduções ou retraduções, materializadas pela escrita, a partir da sedução perversa do *Lager*, sejam de culpa e vergonha. Além disso, a escrita propicia que as traduções sejam compartilhadas e se corre o risco do julgamento do outro. O que nos fez, em um primeiro momento da pesquisa, enfatizar o processo da escrita como perigoso. Mas no decorrer da mesma pudemos compreender que muitas das características atribuídas à escrita, *phármakon*, encantadora, mortífera e salvadora, são tentativas de significação desse processo, pois a escrita está estreitamente relacionada à tradução do enigma do outro veiculado na mensagem. Deste modo, passamos a questionar, a partir da noção de mensagem veredicto - que veicula o energético puro e encontra-se centrada no remetente condenando o receptor à compulsão à repetição (Cardoso, 2002) - se o suicídio não seria um outro modo, além da narrativa, de lidar com o “excesso de alteridade” em si.

Nossa pesquisa está inserida dentro de uma pesquisa maior sobre o trauma intitulada “Trauma atual e teoria da sedução generalizada”, desenvolvida no Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização, coordenado pelos professores Drº Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto e Drª Viviana Carola Velasco Martinez, ambos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Estadual de Maringá (PPI – UEM). Essa pesquisa maior, que comporta pesquisas da graduação e da pós-graduação, visa realizar, de forma mais ampla, uma leitura do trauma embasada na teoria de Jean Laplanche e, mais especificamente, uma leitura do trauma, da neurose traumática e de seus derivados.

As pesquisas que se desdobram da pesquisa maior podem se desenvolver em quatro níveis, a saber: o nível I refere-se à vivência, ao impacto no psiquismo do sujeito que vivencia o trauma, ou seja, o aparecimento das defesas que podem ou não se tornarem sintomas neuróticos, posteriormente; o nível II está relacionado ao aparecimento dos sintomas neuróticos; o nível III é o da elaboração; e, por fim, o quarto nível, chamado também de nível 0, que é o da situação traumática, como as guerras e genocídios. A este último nível, que diz respeito ao acontecimento em si, não temos acesso diretamente.

Nosso trabalho se desenvolve a partir do nível III, o da elaboração, mas de alguma maneira passa pelos outros três níveis. A literatura testemunhal, essa transformação das vivências em narrativa, seria um modo de o sujeito se temporalizar, isto é, reordenar a

inscrição dos significantes a partir de novas situações. De acordo com Laplanche (1996a), a temporalização, ou historicização, é algo que se desenvolve no tempo, diz respeito ao processo de tradução e também de destradição e retradição. Enquanto a tradução tem um sentido para o futuro, a destradição faz um caminho inverso, em direção ao passado. Para o autor, a interpretação psicanalítica, por exemplo, é uma destradição, “um desmantelamento e uma retrogradação da tradução” (Laplanche, 1996a, p.76).

1.1 TRAUMA, LITERATURA DE TESTEMUNHO E SUICÍDIO, UM CAMPO DE IMPASSES E CONTRADIÇÕES

Os estudiosos que investigam o campo da literatura testemunhal, em sua maioria, compreendem a produção literária como possibilidade de “fazer memória⁶”, de “encontrar uma voz” (Caruth 1995; Richman, 2006;), de simbolizar a ferida psíquica, fazer luto (Hartman, 2003; Ornstein, 2006; 2010), de se ligar novamente aos outros fora do *Lager* (Seligmann-Silva, 2008) e até uma possibilidade de se viver por mais tempo (Lester, 2005). Concomitantemente, é questionada a possibilidade de representar o trauma, sendo comum a palavra “indizível”, quando se referem à *Shoah*. Esse também é um importante questionamento na psicanálise. É possível representar o trauma? Qual é o lugar na tópica psíquica para o traumático? É possível uma memória do trauma, uma historicização? Em outros termos, há tradução do trauma?

A possibilidade da criação de uma narrativa literária após o trauma parece estar relacionada às próprias características deste. Em um primeiro momento, ele desorganiza e empobrece o psiquismo, mas, posteriormente, exige algum tipo de ligação da energia, o que poderia resultar em uma neurose, num sintoma, num sonho ou numa criação artística (Mezan, 1998).

Esse processo, que caracteriza a elaboração ou perlaboração, é descrito por Laplanche (1985) em *Vida e morte em Psicanálise*. Para retornar na corrente da vida psíquica, as recordações excessivamente “carregadas” precisam ligar-se a outras recordações e/ou idéias; assim, o afeto é diluído entre diferentes representações. A esse processo podemos denominar também de historicização (Cardoso, 2011). Aquele excesso que veio de fora pode

⁶ Segundo Forster (1997), haveria certa tendência de pensar o Terceiro Reich como uma tentativa de eliminação da memória de um povo, aniquilando seus pertences. Para Levi (1988/1947), foi uma “guerra contra a memória” e a literatura de testemunho seria uma mostra que, pelo menos em parte, esse projeto fracassou. Mas, Terceiro Reich foi outras coisas, além da guerra contra a memória, foi a tentativa de eliminação de um povo e de uma limpeza étnica (Gerson, 2009).

ser integrado à vida psíquica e fazer parte do indivíduo; do contrário, o traumático se mantém no psiquismo sem se tornar passado e, imóvel, se repete.

Em *Problemáticas III: sobre a sublimação*, Laplanche (1989) apresenta um artigo interessante de Lowenfeld e dele retira uma questão importante: qual é a “origem das forças” que levam à sublimação? E, surpreendentemente, a resposta está no próprio traumatismo. As forças nascem do traumatismo e, ao mesmo tempo, o renovam, estabelecendo, de tal modo, um círculo vicioso. Mais tarde, ao iniciar seu artigo “Traumatismo, tradução, transferência e outros trans (es)”, Laplanche (1988) dirá que os microtraumatismos renovados nos lançam à atividade criativa. Uma ideia bastante parecida foi desenvolvida por Michel de M’Uzam sobre a criação literária. M’Uzan (1978) acredita que a criação literária se inicia diante da impossibilidade do artista em lidar com o excesso pulsional. Ao mesmo tempo, a atividade criativa provoca novas rupturas pulsionais.

A elaboração posterior ao trauma não se limita à criação literária, nem a literatura restringe-se ao gênero da narrativa, mas é nesse campo que esta pesquisa está delimitada.

Victor Klemperer, professor de filologia, alemão, que foi perseguido por sua origem judaica, mas não foi preso, escreveu diários e os designava, segundo Oelsner (2009, pp. 12-13), de “minha vara de equilibrista”. Para Oelsner (2009), tradutora de um dos livros de Klemperer, era na escrita que ele encontrava refúgio do vivido na perseguição nazista. Atuando como uma espécie de necessidade de sobrevivência, ela crê que a escrita impediu que o desespero tivesse prevalecido sob Klemperer, pois ele relata diversos casos de suicídios tanto individuais como de casais para fugir da perseguição e prisão da Gestapo.

Todavia, a vara de equilibrista não foi suficiente para outros escritores. O suicídio foi a saída para vários deles que escreveram direta ou indiretamente sobre suas experiências traumáticas. O poeta Paul Celan jogou-se no rio Sena; o psicanalista Bruno Bettelheim e o escritor Jerzy Kosinski envolveram suas cabeças num saco plástico e se sufocaram; o jornalista e escritor Tadeusz Borowski cometeu suicídio, asfixiado pelo gás do fogão (Laub e Podell, 1995); o filósofo Jean Améry teve uma overdose pela ingestão de barbitúricos (Ocaña, 2001); o escritor, poeta e crítico literário Piotr Rawicz deu um tiro na própria boca (Lester, 2005); o ensaísta literário Péter Szondi afogou-se (Améry, 2001/1966); o historiador Joseph Wulf, que não escreveu diretamente sobre si, mas vários livros sobre o Terceiro Reich, jogou-se da janela do quinto andar (Lester, 2005). Ainda cometeu suicídio, a professora e filósofa Sarah Kofman, que teve o pai morto em Auschwitz e sofreu as consequências da perseguição

nazista (Mello Neto, 2013). Quanto à morte do químico e escritor Primo Levi – uma queda da escada do terceiro andar -, para alguns autores também teria sido um suicídio⁷.

Elie Wiesel, também um sobrevivente, falou sobre o suicídio de seus amigos:

Benno Werzberger em Israel, Tadeusz Borowski na Polônia, Paul Celan e Piotr Rawicz em Paris, Bruno Bettelheim nos Estados Unidos, Primo Levi, na Itália - os escritores que faziam parte da comunidade cada vez menor de sobreviventes do Holocausto sofreram graves dificuldades. *Desesperados do poder da palavra escrita, alguns escolheram o silêncio. O silêncio da morte.* (Wiesel, 1999, p.345, itálicos nossos).

Há, na fala de Wiesel, uma desconfiança de que existe na morte de seus companheiros algo relacionado à escrita, nela foi depositado um poder de salvação que não foi concedido. Semprun⁸ (1995, p.160) é mais categórico em seu *A escrita ou a vida* onde afirma: “A felicidade da escrita, eu começava a saber, jamais apagava essa desgraça da memória. Muito pelo contrário: aguçava-a, reaviva-a. Tornava-a insuportável.” Apesar de afirmar que apenas o suicídio o livraria da dor e que a escrita não o aliviava, ele insistiu em escrever:

Nada possuo a não ser minha morte, minha experiência da morte, para contar minha vida, expressá-la, levá-la adiante. Tenho que fabricar vida com toda essa morte. E a melhor maneira de conseguir é a escrita. Ora, esta me leva à morte, aí me tranca me asfixia. Estou nesse ponto: só posso viver assumindo essa morte pela escrita, mas a escrita me impede literalmente de viver. (Semprun, 1995, p.162).

Os sentimentos de angústia, abandono e vazio o invadiam quando ele começava a escrever sobre o *Lager*, então parava para recomeçar em outro momento e de outro modo. Sentia que tinha que escolher entre a escrita e a vida, escolhia, pois, a vida e deixava de escrever sobre o campo durante anos, senão o suicídio, diz Semprun (1995), seria o único modo de pôr fim ao seu luto.

⁷ Veremos mais adiante a polêmica em torno da sua morte.

⁸ Escritor espanhol, por sua atuação na Resistência francesa foi preso pela SS e permaneceu no *Lager* Buchenwald por dois anos.

Segundo a psicanalista Anna Ornstein⁹ (2010), se levarmos em conta o número de sobreviventes da *Shoah*, que se tornaram escritores, número esse considerado por ela pequeno, o índice de suicídio deles seria muito elevado, isso porque o suicídio entre os sobreviventes da *Shoah* não era mais frequente que a população em geral.

Ornstein (2010) não apresenta nenhum dado desse índice, mas Gambetta (1999), um dos autores que põem em dúvida o suicídio de Primo Levi, cita uma pesquisa, feita por Aaron Hass, com sobreviventes que viviam nos Estados Unidos, na qual nenhum dos entrevistados revelou ter ideias suicidas. Além disso, apresentavam muita vitalidade, tinham se casado, tido filhos, e um deles afirmou “Eu não daria aos bastardos a satisfação.” (§40). Embora não nos atenhamos em nosso trabalho a dados estatísticos, pensamos que tal pesquisa, feita com cinquenta e oito pessoas e com uma pergunta direta, "Você já teve pensamentos suicidas em sua vida no pós-guerra? (Gambetta, 1999, §40), não seja assim tão reveladora.

Uma pesquisa mais detalhada sobre o suicídio na *Shoah* é apresentada pelo suicidologista David Lester (2005). O autor relata que milhares de judeus tiraram a própria vida quando estavam em vias de serem deportados ou durante a deportação para os campos de concentração e extermínio, embora o alto índice de suicídios não ocorresse em todas as comunidades¹⁰. Mesmo depois da guerra, esse tipo de morte continuou a ocorrer. Quando voltavam para casa, os sobreviventes encontravam seus lares destruídos pelos próprios compatriotas e os entes queridos estavam mortos; então, muitos se suicidavam nesse momento (Lester, 2005).

Já o suicídio no *Lager* foi considerado raro pelos sobreviventes (Bettelheim. 1985; Levi, 2004/1986). Por sua vez, Stark (2001) põe em dúvida esta informação. Para o autor, os sobreviventes que afirmaram ser raro o suicídio, poderiam não estar atentos a este fato, devido às condições desumanas em que se encontravam. Já os registros oficiais do *Lager* poderiam ser tendenciosos.

Uma das dificuldades na investigação do suicídio e trauma é, de acordo com Stark (2001), a de que as pesquisas realizadas para compreender o suicídio são feitas, geralmente, em uma realidade comum e visam identificar e intervir nas possíveis condições geradoras da morte voluntária. Enquanto que, numa pesquisa em que se pensa o suicídio no *Lager*, o questionamento é por que ele não ocorria num lugar que, hipoteticamente, deveria ter sido

⁹ Ornstein, judia nascida na Hungria e radicada nos Estados Unidos, publicou em 2004 o livro *My Mother's Eyes: Holocaust Memories of a Young Girl*, onde relata suas experiências enquanto sobrevivente de Auschwitz.

¹⁰ Um exemplo de comunidade mencionado por Lester (2005) foi de Kovno, na Lituânia, onde um rabino afirmara firmemente que cometer suicídio era render-se ao inimigo e ia contra as leis judaicas; apenas três membros da comunidade cometeram suicídio.

gerador dessa forma de morrer. A investigação do suicídio no universo concentracionário quebra interpretações convencionais dos estudos que buscam as inter-relações entre os fatos que determinam um comportamento, isto é, as condições morais, psicológicas e sociais, possíveis causadoras do suicídio.

Então, a questão que Stark (2001, p.95) formulará é “o que significa falar de suicídio após Auschwitz?”. O problema não é, ressalta o autor, como os presos se suicidavam ou qual a taxa de suicídio, mas o significado desse ato nos campos de concentração e de extermínio.

O trabalho mais próximo à nossa pesquisa foi desenvolvido por Janet Schenk McCord. Em sua tese de doutorado, *A study of the suicides of eight Holocaust survivor/writers*, McCord (1995) se fundamenta na teoria do suicidologista Edwin S. Shneidman¹¹ para pesquisar a vida e o trabalho de oito autores sobreviventes da *Shoah*, todos eles escritores que cometeram suicídio. São eles: Jerzy Kosinski, Paul Celan, Jean Améry, Bruno Bettelheim, Tadeusz Borowski, Piotr Rawicz, Joseph Wulf e Primo Levi. A tese defendida pela autora é a de que a escrita, como uma estratégia de enfrentamento, não aplacou a angústia dos sobreviventes-escritores; ao final, eles se sentiam isolados e solitários. A escrita falhara, e a indiferença dos interlocutores atuaria como um novo trauma.

Lester (2005) contrapõe-se à ideia de McCord (1995), de considerar a escrita como falha. Para ele, McCord segue, dessa forma, a tendência geral dos autores que analisam ou comentam os casos de escritores que cometeram suicídio. Ao contrário, para Lester, a atividade de escritura manteve Sylvia Plath, uma das autoras citadas no trabalho de McCord, viva por mais tempo e os sobreviventes da *Shoah* que escreveram, talvez tivessem cometido suicídio antes se não tivessem se envolvido nessa atividade. Lester (2005) conclui que os autores, estudados por McCord (1995), tiveram suas vidas modificadas após as vivências de campos de concentração e guerra, mas o que possivelmente motivou o suicídio desses homens foram fatores pessoais, do mesmo modo que motivam o suicídio de pessoas comuns.

Uma posição intermediária é defendida pela psicanalista Anna Ornstein (2006), em seu artigo *Artistic creativity and the healing process*. A autora compreende, a partir de uma perspectiva da Psicologia do ego, que a transformação do sofrimento psíquico em atividade criativa serve às funções self-objetais, a atividade criativa seria vitalizante do *self*. Mesmo assim, a autora reconhece que o processo criativo não protegeu algumas pessoas do suicídio, como foi o caso de alguns sobreviventes, cita como exemplo Jean Améry, Primo Levi, Paul

¹¹ McCord (1995) afirma que Edwin S. Shneidman compreende que o suicídio seria uma tentativa de escapar de níveis intoleráveis de dor interna causada pelo excesso sentimento de culpa, de vergonha, de humilhação, de raiva, de solidão, dentre outros.

Celan, e Tadeusz Borowski e a poetisa americana Anne Sexton. O psiquiatra desta última, Martin Orne, acreditava que a escrita da poesia tinha uma função terapêutica e uma força motriz, o que não evitou o suicídio da autora (Ornstein, 2006). Todavia, a posição final de Ornstein é de que a criatividade é redentora. Escrever as próprias memórias ou dar testemunho oral são, para autora, tão terapêuticos quanto a poesia confessional.

A noção de que o índice de suicídio entre sobreviventes seria alta é alimentada, crê Gambetta (1999), pelo fato de que, entre os escritores, categoria que ele diz ser rara, terem ocorrido várias mortes dessa natureza. No caso específico de Levi, conclui o autor citado, ele não teria sucumbido ao nazismo, mas ao alto custo de testemunhar sobre Auschwitz.

Para Leibovici (2003), a criação por meio de narrativas pode ter uma função de reparação e restauração; contudo, se há repetição sem elaboração, o trauma é agravado. Segundo a autora, muitos exemplos disso são encontrados nas obras de Sarah Kofman, principalmente no que se refere à relação com sua mãe¹². Algo parecido é apontado por Laub (1995), afirmando que, quando as memórias escritas são realizadas para o cumprimento estrito de uma *memória compulsória*, isto é, em deferência à autoridade opressiva do trauma, a realidade interior do evento traumático não é acessada, impedindo sua ligação com outras experiências do sobrevivente, bem como a ligação desses com os pares. Estariam, assim, algumas narrativas, a serviço da *compulsão à repetição*?

Para Ornstein (2010), a literatura pertence aos *espaços memoriais*, junto com a arte memorial e os locais memoriais, necessários para elaboração do luto. Se levarmos em consideração as ideias desta autora, a narrativa estaria fora da compulsão à repetição.

A psicanalista francesa Rachel Rosenblum (2002) não compartilha das ideias mais otimistas e põe em dúvida o poder catártico da escrita testemunhal, pois há nela um retorno dos afetos. A autora reconhece que há na escrita uma duplicidade, salvação e fatalidade, afinal, nem todos que escreveram sobre o trauma cometeram suicídio. Por outro lado, e acrescentamos por conta própria, há casos de suicídio entre escritores famosos que não viveram os horrores dos *Lager*.

Estaria aí o paradoxo da escrita, de salvação e condenação. Mas onde estaria o perigo da escrita? Na recordação que, atuando como *après-coup*, seria traumatizante novamente? Na destruição que deixaria o ego vulnerável ao aniquilamento, pelo desligamento pulsional, o que implicaria o risco do suicídio? Na exposição pública das vivências de submissão ao poder sexual do outro no *Lager*? Este último aspecto nos interessa em particular, pois nos remete a

¹² Mello Neto (2013) se refere à conturbada relação de Kofman com a mãe, a perda trágica do pai e a suas tentativas de elaboração do trauma.

um dos fundamentos formulados por Laplanche (1992a) em torno da relação assimétrica que se estabelece no confronto entre o adulto e a criança, em que um adulto provido de inconsciente seduz inevitavelmente a criança, ao cuidá-la. Sedução traumática por natureza, que transferimos para o contexto do *Lager*, cenário privilegiado para que o sexual excessivo fizesse suas vítimas, na brutal assimetria entre algozes e suas vítimas.

São essas questões que norteiam esta pesquisa no deslindamento da relação entre trauma, escrita e suicídio dos sobreviventes Primos Levi, Bruno Bettelheim e Jean Améry.

1.2 SOBRE OS SOBREVIVENTES: TRÊS HISTÓRIAS E UM DESTINO

Apresentamos a seguir uma breve introdução sobre a vida dos três sobreviventes, dos quais analisaremos as narrativas, a fim de contextualizar as vivências traumáticas de cada um.

1.2.1 Primo Levi

Primo Levi foi um químico italiano, nascido em Turim no ano de 1919. Descendente de judeus, frequentou a faculdade porque entrou nela em 1937, um ano antes que as leis fascistas impedissem o ingresso dos judeus à universidade. Mesmo com a continuidade dos estudos garantida, Levi ouvia os adjetivos de avaro, estrangeiro, sujo, perigoso e perverso; buscou na dedicação aos estudos uma reação para o que sofria. Graduou-se com louvor, mas seu diploma trazia a frase “de raça judia” (Henriques, 1994). Desde a faculdade, Levi frequentava grupos de estudantes antifascistas, mas é depois de formado que ele se afilia a partidos políticos. Foi preso pela Milícia fascista em 1943, aos vinte e quatro anos, por fazer parte de uma guerrilha ligada ao Movimento *Giustizia e Libertà*. No início do ano seguinte foi entregue aos alemães e enviado, juntamente com outros prisioneiros, para Auschwitz, mais especificamente ao campo Buna–Monowitz (Levi, 1988/1947). Foi libertado em 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial. Depois da libertação casou-se e trabalhou em uma fábrica de vernizes até a aposentadoria (Henriques, 1994).

Morreu em 1987, ao cair no poço da escadaria do prédio onde morava, pairando a dúvida sobre um possível suicídio. A autópsia, realizada após sua morte, concluiu que Levi cometera suicídio, o que tomou as pessoas de surpresa, pois ele era visto como um escritor otimista, com profunda fé no homem (Gambetta, 1999; Gramary, 2006). Mas, Dias (2005) acredita que tinham essa ideia de Levi os que não conheciam seus escritos de ficção. Nos

contos, Levi podia livrar-se do imperativo de manter-se otimista e não precisava ser pedagógico, esses revelam o desespero, o ceticismo e a comicidade.

Cerca de dez anos após a morte de Levi, a hipótese de suicídio começou a ser questionada (Gambetta, 1999). Segundo Gramary (2006), a biógrafa de Levi, Miriam Anissimov, buscou na narrativa dele pontos que indicassem o suicídio. Uma frase relevante do livro *É isto um homem?* (1947) destacada por ela foi a seguinte: “Adoecer com difteria nessas condições¹³ significava um risco mortal; pior que pular de um terceiro andar.” (Levi, 1988/1947, p.162). Lembremos que é precisamente de um terceiro andar que Levi teria pulado, no vão das escadas.

Dentre aqueles que defendem a ideia de que a morte de Levi foi acidental, está o professor de sociologia Diego Gambetta. No artigo *Primo Levi's Last Moments*, Gambetta (1999) questiona não só o suicídio de Levi como a depressão dele estar relacionada com Auschwitz. Gambetta busca argumentos para sua hipótese e diz que Levi não deixara nenhum bilhete; que, como químico, poderia ter escolhido um método diferente, pois jogar-se de uma escada estreita poderia não matá-lo. Gambetta (1999, ¶13) diz que a escolha do método de morte foi confusa e teatral, que “expôs seus parentes a uma visão horrível”, o da sua morte. Tal atitude contrastava com o jeito sóbrio e contido de Levi.

Um ponto de acordo é que Levi estava deprimido na época desse polêmico episódio, depressão agravada por uma cirurgia de próstata feita vinte dias antes de morrer. Gambetta (1999) aproveita esse dado, a depressão, para afirmar sua hipótese de não suicídio. Para o autor, o fato de Levi estar tomando medicamentos poderia ter ocasionado uma tontura e ele ter caído. Já Rosenblum (2002) entende que a depressão e a culpa estão relacionadas ao possível suicídio.

Ao final, adotamos o mesmo posicionamento de Rosenblum (2002), de aceitar a dúvida sobre o suicídio de Levi, mas que há, também, aspectos no próprio texto que corroborariam essa hipótese. Um desses aspectos é a culpa, que destacamos nós também.

¹³ As condições a que Levi se refere é a do ao *Lager* no fim da guerra. Após a evacuação da SS e antes da chegada dos russos, os prisioneiros doentes foram abandonados, era inverno, eles quase não tinham nenhum alimento e corriam o risco de serem contaminados por outros prisioneiros com uma doença mais grave, por isso evitava dividir o mesmo ambiente com tais doentes (Levi, 1988/1947).

1.2.2 Jean Améry

Das três narrativas aqui analisadas, a do filósofo Jean Améry é a mais desconhecida. Recentemente tem ressurgido o interesse por sua obra, embora restrito, pois ela provoca *rejeição fascinada* e perturbação (Waintrater, 2005).

Nascido como Hans Maier, em Viena no ano de 1912, filho de pai judeu e mãe católica, atuou na revolução socialista austríaca de 1934, transportando armas clandestinamente para os grevistas comunistas. Mas, foi no ano seguinte que se conscientizou de sua condição judaica, o que o tornava um “candidato ao extermínio”, ano em que foram promulgadas as leis raciais de Nuremberg e em que a Áustria foi incorporada ao Terceiro Reich. Iniciou-se, assim, o êxodo de Améry, então Maier, que fugiu do país e sobreviveu como professor de idiomas na Bélgica. Quando as tropas alemãs invadiram esse país, em 1940, Améry foi preso como “inimigo estrangeiro”, por fazer parte de um grupo ligado à resistência belga que realizava campanhas antinazistas e se propunha a convencer os soldados da loucura de Hitler e de sua guerra (Ocaña, 2001).

Foi levado, primeiramente, ao *Lager* de Mechelen, cidade perto de Bruxelas e transferido, posteriormente, para outro campo, de Sant Cyprien, na França. Após tentar fugir de um trem em marcha foi preso em Bordeaux e entregue às tropas alemãs, sendo levado em seguida ao *Lager* de Gurs, também na França. Fugiu deste último campo de concentração, reencontrou sua esposa e deu continuidade ao seu trabalho de professor (Ocaña, 2001).

Améry continuou com envolvimento político atuando em um grupo que distribuía propaganda antinazista. Foi preso novamente, em 1943, sendo levado a um quartel general da Gestapo em Bruxelas; foi transferido para outro campo, onde permaneceu por três meses isolado e sofreu torturas (Ocaña, 2001).

Após ser identificado como judeu, enviaram-no à Auschwitz, onde ficou por um ano. Trabalhou primeiramente em Auschwitz-Monowitz e, devido ao seu desempenho no trabalho, passou a exercer um cargo de secretário na fábrica Buna, pertencente à IG Farben. Já em 1945, em uma das evacuações do *Lager*, Améry foi levado a Bergen-Belsen. Ao todo foram 642 dias nesses diferentes campos de concentração. Saiu do *Lager* pesando 45 quilos (Ocaña, 2001).

Após sua libertação do *Lager*, começou uma intensa produção de artigos em periódicos da Holanda e da Suíça e, mais tarde, da Áustria e da Alemanha. Além dos artigos, escreveu reportagens e livros e participou de programas de rádio e televisão, envolvendo-se em questões polêmicas que se opunham ao governo de extrema esquerda.

Foi depois de ter trabalho como correspondente em Londres que assumiu seu novo nome, Jean Améry, quase um anagrama de Hans Maier. Publicou mais de setenta títulos entre 1965 e 1978 entre críticas literárias, cinematográficas e políticas. Escreveu ainda ensaios, ficção e autobiografia (Ocaña, 2001). Foi nesse último período que Améry começou a escrever reflexões sobre o *Lager*. Em 1978, tirou sua própria vida, em um hotel em Salzburg na Áustria, ingerindo barbitúricos.

1.2.3 Bruno Bettelheim

Bruno Bettelheim, famoso psicanalista, nasceu em Viena, em 28 de agosto de 1903, no seio de uma família judaica assimilada à cultura austríaca. Abandonou os estudos, quando tinha treze anos, logo após a morte do pai e os retomou só dez anos mais tarde. Após a morte do pai seguiu um período de depressão, tinha uma difícil relação com a mãe e precisou lidar com um segredo familiar, a sífilis do pai. (Sutton, 2005, Zimmerman 1997).

Conseguiu doutorar-se na Universidade de Viena pouco antes da guerra e da proibição de judeus frequentarem as universidades. Casou-se em 1930, mas não teve um casamento feliz. Em 1938, foi preso pela Gestapo e deportado para o campo de Dachau e, mais tarde, para Buchenwald - ambos na Alemanha - onde ficou dez meses e meio como prisioneiro. Depois de liberto, em 1939, mudou-se para os Estados Unidos e foi abandonado pela esposa (Sutton, 2005).

Nos Estados Unidos, dirigiu a *Sonia Shankman Orthogenic School* da Universidade de Chicago, de 1944 a 1969, onde trabalhou com crianças autistas. O impacto de suas vivências no campo de concentração teve interferência nesse trabalho. Nessa escola, Bettelheim tentou criar um ambiente de cuidados integrais em que as crianças ficavam afastadas dos pais. E diante do fato de que nem todas as crianças evoluíam, algumas, inclusive, regrediam, ele chegou à conclusão de que só o amor não basta (Bettelheim, 1985).

Em 1960, escreveu um livro, intitulado *O coração informado*, no qual ele fala da interferência das vivências no *Lager* em sua personalidade e na criação da “terapia de meio ambiente” para crianças com graves transtornos.

Nos Estados Unidos teve uma vida ativa, ministrou seminários, fez supervisões a jovens terapeutas e escreveu artigos e livros. Após a morte da segunda esposa, com a qual teve três filhos, ficou deprimido durante seis anos.

Recusou-se a iniciar um processo analítico e apresentou três justificativas:

(1) que só um terapeuta com experiência campo de concentração poderia tratar outro ex-prisioneiro, (2) que a análise poderia abrir feridas da experiência do campo, as quais seriam insuportavelmente atormentadoras, e (3) no lugar de uma psicanálise formal, ele estava envolvido em uma “auto-análise”. (Zimmerman 1997, p. 284).

Pouco antes de morrer mudou-se para um lar de idosos, tinha acabado de publicar um livro chamado *O peso de uma vida*, em janeiro de 1990. Dois meses depois, no aniversário de 50 anos de invasão do nazismo na Áustria, Bettelheim ingeriu barbitúricos e encerrou sua cabeça uma bolsa de plástico. Sua morte foi seguida de um escândalo, ele foi acusado por antigos alunos e pacientes de ser um déspota, mentiroso e bruto (Sutton, 2005).

Compreende-se que ele usou a intelectualização na tentativa de lidar com seu sofrimento psíquico. Mas, segundo sua biógrafa Nina Sutton (cit. por Zimmerman 1997), esta defesa nem sempre foi bem sucedida, pois nem sempre impediu explosões de raiva que se direcionavam aos outros em atos físicos.

1.3 A PESQUISA E SEUS PORQUÊS

Para realizar esta pesquisa, recorreremos à narrativa testemunhal de três sobreviventes de campos de concentração nazistas já mencionados: Primo Levi, Jean Améry e Bruno Bettelheim. De Primo Levi, selecionamos os livros: *É isto um homem?* (1947), *Os afogados e os sobreviventes* (1986) e o conto *Rumo ao ocidente* (1971). De Jean Améry, escolhemos o livro *Além da culpa e da expiação: tentativa de superação de uma vítima da violência* (1966) e, complementarmente, *Atentar contra si* (1976). Por fim, de Bruno Bettelheim, recorreremos ao livro *O coração informado* (1960).

Mas, em que se sustenta a escolha desses autores? Quais os critérios para escolher Améry, Bettelheim e Levi e não Celan, Borowski ou Kofman, por exemplo? Nós os escolhemos, principalmente, pela acessibilidade a sua narrativa, tanto pela característica da linguagem como pela possibilidade de ter acesso à maior parte do material traduzida para o português. Embora parte da poesia de Celan já se encontre traduzida para nossa língua, o hermetismo do autor torna sua poesia de difícil acesso para nós. Ademais, há uma semelhança entre os autores escolhidos, são todos sobreviventes diretos *Lager* e vivenciaram as situações traumáticas enquanto adultos.

E o que justificaria realizar tal pesquisa, hoje, passados 67 anos desde o fim da Segunda Guerra Mundial? E com autores europeus em uma universidade brasileira? Bem, a

Segunda Guerra Mundial e os campos de concentração, que tinham objetivo de fazer uma limpeza racial, fazem parte da história da humanidade e da multiplicidade de processos que pertencem à condição humana, e isso interessa à psicanálise.

Até então nenhuma ação perpetrada por humanos sobre outros humanos tinha sido tão violenta quanto a *Shoah*. Segundo Levi (2004/1986, p.128), o historiador italiano Norberto Bobbio escreveu que os campos de concentração e de extermínio, construídos pelo nazismo, a fim de eliminar aqueles que consideram impuros, não foi “*um dos eventos*, mas o evento mais monstruoso, talvez irrepetível, da história da humana.” O *Lager* mostrou o que o homem pode fazer com o próprio homem (Levi, 1988/1947), mesmo que sob a égide da lei e da norma de um Estado.

Foi preciso estabelecer um novo contrato social, como foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos, pois a civilização precisou reajustar novamente os relacionamentos mútuos. Essa é uma das características da civilização, descrita por Freud em *Mal-estar na civilização* (1930), e que protege o homem de uma das suas maiores fontes¹⁴ de sofrimento, isto é, de suas relações e, sobretudo, da sua sexualidade inconsciente que convoca o outro.

Um evento da magnitude que foi a *Shoah* exige que nós, enquanto humanidade, forneçamos elementos que auxiliem na tradução dessa atrocidade. Basta dar uma rápida olhada na quantidade de filmes e documentários que se tem produzido sobre a *Shoah* e a Segunda Guerra Mundial, para que entendamos como a necessidade de elaboração coletiva ainda se faz presente em nossos dias. Além disso, temos discussões sobre a interferência do nazismo nas ditaduras da América do Sul e a imigração tanto das vítimas como dos carrascos para nosso país¹⁵. Ou seja, a *Shoah* e suas consequências não estão restritas ao continente europeu, é um legado que cabe ser traduzido por toda a humanidade.

Entendemos também que pesquisar sobre a narrativa testemunhal, além de possibilitar a compreensão dos caminhos da perelaboração do traumático, é um modo de valoração da literatura de testemunho no cumprimento de seu papel de produção de memória coletiva sobre a história da humanidade. E, de alguma maneira, significa também a dizer algo sobre a história da própria psicanálise.

E como realizamos tal pesquisa? Para trabalhar com a literatura, recorreremos à metodologia denominada por Jean Laplanche (1992) de *psicanálise extramuros*. Situada

¹⁴ Segundo Freud (1996/1930), o sofrimento humano provém de três fontes, do mundo externo, de seu próprio corpo e dos relacionamentos, sendo esse último o mais penoso.

¹⁵ O caso mais famoso foi o do médico Josef Mengele que fugiu para o Paraguai, passou pelo Paraná e se estabeleceu no estado de São Paulo, onde ficou até sua morte.

como segundo lugar e objeto da experiência psicanalítica¹⁶, a *psicanálise extramuros* refere-se ao que está fora do tratamento psicanalítico, mas que não perde seu valor por isso. Ao contrário, ao estudar fenômenos culturais fora *setting* terapêutico, como a arte, por exemplo, é possível adiantar-se aos fenômenos culturais. Há um duplo aspecto que move a *psicanálise extramuros*, o primeiro é o aspecto interpretativo, realizado a partir da teoria e também da especulação, e o segundo é o aspecto real que diz respeito ao homem inserido na cultura que sofre influências da obra psicanalítica, um homem que não só é objeto de estudo da psicanálise, mas marcado pelo que a psicanálise desenvolveu (Laplanche, 1992a). A psicanálise interfere nos fenômenos culturais quando os estuda e também sofre interferência desses. O homem que produz uma obra artística, por exemplo, além de ser estudado pela psicanálise, já sofreu interferência das modificações que a psicanálise provocou na cultura. Estudar o homem e suas obras é trazer elementos novos para compreender a criação. Ou seja, a *psicanálise extramuros* está além de uma aplicação de conceitos e método da clínica para outro campo, ela está em relação com o campo investigado, o que não significa, entretanto, que prescindia do método clínico.

Sendo assim, também recorreremos à teorização de André Green sobre a interpretação psicanalítica da literatura. Iniciamos nosso trabalho com uma concepção geral do trauma e da literatura testemunhal e trabalhamos com as singularidades de cada narrativa. Fazemos tal movimento a partir da “leitura flutuante” (Green, 1991/1971), um equivalente à “atenção flutuante” ou “atenção uniformemente suspensa” que Freud propõe no artigo *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* (1912). Na “atenção flutuante” cabe ao analista não concentrar deliberadamente sua atenção em um ponto da fala do paciente, de modo a selecionar o que se ouve ou seguir suas expectativas, mas prestar atenção igual, assim como cabe ao paciente falar “tudo o que lhe ocorre, sem crítica ou seleção” (Freud, 1996/1912, p.126).

Do mesmo modo procedemos com o livro: nós o ouvimos, o que significa, conforme explica André Green (1994/1971), dar ao texto o mesmo tratamento que se dá ao discurso consciente do paciente que encobre o discurso inconsciente. Há ainda que se considerar aí uma especificidade ao se trabalhar com um texto. Diferentemente do que acontece em uma análise, na qual se conta com a associação livre do analisando, as associações na análise da

¹⁶ Para Laplanche (1992), a experiência psicanalítica não se restringe ao tratamento, por isso agrupa em quatro pontos os lugares e os objetos dessa experiência, a saber: a clínica; a psicanálise extramuros; a teoria e, por fim, a história.

literatura pertencem a quem ouve o texto. A interpretação que damos a um texto passa pelos efeitos que ele provocou no nosso inconsciente (Green, 1994/1971).

É preciso operar um “desligamento” do texto, isto é, o que foi ligado, pelo processo secundário, é pela interpretação do texto desligado de modo a buscar o que Green (1994/1971) chama de “núcleo de verdades”, que é a verdade do desejo, verdade da fantasia, verdade da ilusão. E, por fim, um ponto que ganha destaque nesta pesquisa, a verdade histórica, “que faz do texto um produto da história de quem o cria, que fala para a história de quem o consome.” (Green, 1994/1971, p.19). Sendo assim, é possível considerar a análise da literatura como um processo tradutivo do pesquisador, processo esse que passa pela destruição e retração dos significantes enigmáticos que compõem o texto.

É preciso considerar que, ao trabalharmos com a literatura de testemunho, caminhamos também por outras áreas do conhecimento, tais como história e a literatura, por exemplo. Tratando-se de um trabalho psicanalítico, compreendemos que a pesquisa já estaria, intrinsecamente, entrelaçada com diversas áreas do conhecimento. Mas, mesmo assim, não deixamos de pontuar tal relação, pois é preciso delimitar que não nos aprofundaremos nos campos citados, embora não deixemos de passear rapidamente por eles, ou seja, de buscar em autores de tais áreas contribuições contextualizadoras do tema da pesquisa.

1.4 ORGANIZANDO A PESQUISA

No primeiro capítulo, apresentamos os dois pontos principais da teorização freudiana sobre o trauma. Primeiro, o trauma sexual na etiologia das histerias, seguido do abandono dessa concepção e, segundo, o trauma enquanto excesso de excitações. Pontos estes que Laplanche retoma e desenvolve na TSG, também apresentada em seus principais conceitos neste capítulo.

No segundo capítulo, tratamos da compreensão da produção literária em psicanálise para refletirmos em um segundo momento sobre as especificidades da literatura testemunhal.

No terceiro capítulo, trabalhamos as vivências traumáticas a partir das narrativas testemunhais. O Lager mostra-se como um terreno do traumático, no qual a sexualidade do outro é intrometida no corpo dos prisioneiros. Realizamos algumas análises a partir da TSG, levando em conta o enclave e o excesso de alteridade.

No quarto capítulo, apresentamos a singularidade de cada testemunho. Na narrativa de Primo Levi, destacamos a culpa por ter sobrevivido e a obrigação de testemunhar; em Jean Améry, a invasão da fronteiras do ego e o suicídio com liberdade frente ao enclave do outro e,

por fim, na narrativa de Bruno Bettelheim, a possibilidade de decidir entre a vida e a morte como autonomia.

Nas considerações finais, lançamos três hipóteses para o suicídio desses autores sobreviventes: o desligamento, que ocorre na narrativa em função do processo tradutivo que deixaria o ego vulnerável; o suicídio seria um ato-mensagem diante da dificuldade em traduzir; e o suicídio como enigma para a humanidade.

2 FACES DO TRAUMA NA TEORIZAÇÃO PSICANÁLITICA: DA PATOLOGIA À CONSTITUIÇÃO DO PSIQUISMO

A proposta deste capítulo é fazer um breve percurso sobre a concepção do trauma na teoria psicanalítica, bem como as suas elaborações. Iniciamos com o desenvolvimento do conceito nos textos de Freud, desde a compreensão da etiologia da histeria como traumática, as suas reticências no “abandono” do trauma de sedução e na ascensão da fantasia, ao seu retorno barulhento com a neurose traumática. Após esse percurso da teoria do trauma no terreno da psicopatologia, prosseguimos com a concepção traumática da formação do psiquismo na Teoria da Sedução Generalizada de Jean Laplanche.

2.1 NAS ORIGENS DA PSICANÁLISE, O TRAUMA

O trauma está presente na teorização freudiana desde os estudos sobre a etiologia da histeria. Logo no início de *Estudos sobre a histeria* (1895), no capítulo intitulado “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”, escrito em conjunto por Freud e Breuer e publicado em 1893. Freud e Breuer (1996/1893, p.40) afirmam que os sintomas da histeria estão “estritamente relacionado com o trauma desencadeador”, havendo uma conexão causal entre o evento causador e o ataque histérico. Tal ligação pode ser explícita ou ter uma relação simbólica entre o acontecimento e o sintoma, como, por exemplo, a relação entre o vômito e a repulsa moral.

O que causaria o trauma psíquico, nesse momento da discussão, seriam as experiências causadoras de afetos aflitivos. Esses afetos aflitivos são exemplificados por Freud e Breuer (1996/1883) como o susto, angústia, vergonha ou dor física. A não descarga deles, no momento da vivência provocadora, deixaria as “lembranças”¹⁷ do trauma carregadas de tais afetos que, como um corpo estranho, continuariam a agir no psiquismo, o que levou à compreensão de que “Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências.” (Freud & Breuer, 1996/1883, p. 43). As palavras ganham, assim, espaço especial, pois falar sobre as experiências vividas, e não ab-reagiadas, possibilita a catarse; ao traduzir os afetos em palavras substitui-se a ação, nesse caso, os sintomas somáticos das histéricas.

¹⁷ Freud e Breuer pontuam que tais lembranças não estão disponíveis na memória do paciente, elas aparecem quando este se encontra sob hipnose.

Os motivos para a não reação diante do trauma são divididos por Freud e Breuer (1996/1893) em dois grupos. No primeiro grupo, os motivos estão ligados ao conteúdo do trauma, isto é, à representação conflitiva que ele comporta. Por outro lado, os motivos do segundo grupo estão relacionados ao estado psíquico do sujeito no momento da experiência, como o chamado estado crepuscular e os afetos gravemente paralisantes, dentre outros.

A leitura dos casos de histeria, apresentados por Freud em *Os Estudos...* (1895), mostra como o trauma causador da histeria está ligado a experiências sexuais. Também, no artigo *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, Freud (1996/1896) explicita que o que põe em ação a defesa, no caso, o recalçamento, é uma experiência sexual de caráter traumático. Na histeria, o trauma ocorreu na infância, antes da puberdade, no chamado, nesse momento do desenvolvimento da teoria, período pré-sexual. Quem seduzia a criança eram pessoas próximas, como babás, professores e até mesmo crianças da mesma idade. O traumático, todavia, não estava na experiência em si, mas na revivescência da cena como lembrança, geralmente, em um período posterior à puberdade, sendo esse último aspecto já abordado nos *Estudos sobre a histeria* (1895)¹⁸,

Em toda análise de casos de histeria baseados em traumas sexuais, verificamos que as impressões do período pré-sexual que não produzem nenhum efeito na criança atingem um poder traumático, numa data posterior, como lembranças, quando a moça ou mulher casada adquire uma compreensão da vida sexual. (Freud, 1996/1895, p.159).

Apesar de Freud (1996/1895) ressaltar que a cena “auxiliar” é traumática por si mesma e não, apenas, pela outra cena que reaviva, elas ganham força quando encadeadas. Em uma nota de rodapé das *Observações adicionais...*, Freud (1996/1896, p.167) afirma que, comumente, a excitação somática é maior durante a experiência que durante a lembrança da experiência, mas se a experiência ocorreu na infância, a lembrança posterior passa, ao contrário, a ter “um efeito excitatório muito mais forte que o da experiência na época em que ocorreu. E isso porque, nesse ínterim, a puberdade aumentou imensamente a capacidade de reação do aparelho sexual.”

Mas, logo após esse momento de relevância capital do trauma como provocador de neuroses, há a famosa *Carta 69*, de 1897, na qual Freud (1996/1897, p.309) comunica a Fliess sua descrença para com essa concepção sintetizada na frase “Não acredito mais em minha

¹⁸ Mais especificamente no caso Katharina.

neurótica [teoria das neuroses]”. Freud apresenta, então, quatro motivos nos quais se sustentariam tal descrença. O primeiro, é o sucesso parcial da análise; o segundo, está relacionado ao fato de que, se fosse sustentado o trauma sexual, teriam que se apontar todos os pais das histéricas como perversos – pais esses já omitidos dentre os sedutores; o terceiro, é a impossibilidade de distinção entre realidade e ficção pelo inconsciente - o “ocorrido” poderia ser uma fantasia; e, por fim, o quarto motivo é a indomabilidade e inacessibilidade do inconsciente, não sendo as experiências da infância reveladas.

Laplanche (1992a) chama essa primeira teorização freudiana, acerca da etiologia da histeria, de *Teoria da sedução restrita* e considera seu abandono como espécie de recalçamento de Freud. Os elementos da primeira teorização sobre as neuroses, como o trauma em dois tempos, são dissolvidos na teoria, são esses elementos que Laplanche recupera em sua Teoria da Sedução Generalizada.

A noção do trauma como causador de psicopatologias retorna com força à teorização freudiana sob um novo aspecto na década de 1920 com a publicação de *Além do princípio do prazer* (1920). São as consequências da Primeira Guerra Mundial, a *neurose traumática*, a *neurose de guerra*, a *neurose de destino* e os *sonhos traumáticos* que interferem na nova concepção de trauma desenvolvida por Freud (Uchitel, 2001). Se a primeira noção de trauma estava ligada ao desamparo da criança diante da sexualidade do outro, a nova teorização enfatiza o fator econômico do trauma, a de excesso de estímulos que irrompe no psiquismo.

O trauma em *Além do princípio do prazer* (1920), em poucas palavras, está relacionado ao excesso de excitação que rompe a barreira de proteção do psiquismo – eficaz em outros momentos - deixando-o inundado.

O princípio de prazer a que se refere Freud (1996/1920) é o mesmo de seu artigo *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911), derivado, segundo Strachey, das ideias do *Projeto para uma psicologia científica* e do Capítulo VI de *A interpretação dos sonhos* (1900). Nesse trabalho, o desprazer está relacionado ao aumento da excitação, enquanto prazer está relacionado à diminuição de tal excitação. O aparelho psíquico, por sua vez, tende a manter o mais baixo possível, ou constante, a quantidade de excitação.

Na situação traumática, a excitação, com a qual o psiquismo precisa lidar, é uma excitação não-ligada. Após a inundação do psiquismo por essa energia desligada, Freud afirma que

A energia catéxica é convocada de todos os lados para fornecer catexias suficientemente altas de energias nos arredores da ruptura. Uma “anticatexia” em grande escala é estabelecida, em cujo benefício todos os outros sistemas psíquicos são empobrecidos, de maneira que as funções psíquicas remanescentes são grandemente paralisadas ou reduzidas. (Freud, 1996/1920, p.40).

A tentativa do psiquismo é de tornar a energia livremente móvel ou desligada, em energia vinculada, ou ligada, e restabelecer o processo secundário. O fracasso na tentativa de ligação da energia livremente móvel expõe o psiquismo ao pulsional anárquico.

Na histeria, a recordação da cena não vem à tona, pois foi recalcada por ser incompatível com o ego, o que aparece no seu lugar é o sintoma (Freud, 1996/1985). Já na neurose traumática, a cena, pelo contrário, é vívida, aparece repetidamente na memória em forma de imagens e, principalmente, nos sonhos. Esses, por sua vez, são diferentes dos sonhos cotidianos, que são realizações de desejos. Os sonhos do traumatizado são, como descreveu Freud (1996/1920), resultantes da compulsão à repetição, sendo essa uma forma de dominar o excesso pulsional, ou melhor, de tentar ligar a pulsão desligada. Veremos, mais adiante, que há outras formas de ligação, isto é, de tratar a pulsão, de torná-la assimilável (Laplanche, 1989), como a narrativa que, quando fracassa, ainda pode dar lugar à morte como a última tentativa de ligar o impossível.

Com a proposta de fazer trabalhar Freud, Jean Laplanche retoma, com sua Teoria da Sedução Generalizada, as duas noções do trauma presentes nesse autor: a defasagem entre o adulto e a criança e o excesso de excitações, mas, agora, em uma abordagem da constituição do aparelho psíquico. Isso leva, conseqüentemente, a uma nova concepção do trauma enquanto desorganizador da dinâmica e economia psíquica, o que nos interessa, precisamente.

2.2 NAS ORIGENS DO PSIQUISMO, O TRAUMA

Um dos motivos apontado por Freud (1996/1987) para o abandono da sua teoria sobre as neuroses foi a impossibilidade de distinguir entre a realidade e a ficção pelo inconsciente, ou seja, entre a realidade material e a realidade psíquica. Para Laplanche (2007), faltou para Freud generalizar sua *Teoria da sedução restrita*, a noção da sexualidade infantil polimórfica perversa, que ele descreveu em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e a noção de comunicação precoce, a mensagem. Laplanche (2001b) explica que faltou Freud abordar um outro domínio da realidade, além da realidade material e psíquica, o da realidade da

mensagem. Diante da oposição entre realidade material e realidade psíquica, Freud preferiu levar em conta a fantasia.

De acordo com Laplanche (1992a), Ferenczi é uma exceção dentre outros discípulos de Freud, esses silenciaram, esqueceram ou censuraram a teoria da sedução abandonada pelo mestre. Ferenczi, em seu artigo *Confusão de língua entre os adultos e a criança* (1933), retoma a importância dos fatores externos na causalidade da neurose e do caráter.

Nesse artigo, Ferenczi (1992/1933) reconhece que o trauma vinha sendo negligenciado na compreensão da etiologia das neuroses. Contrário a esse movimento, Ferenczi (1992/1933, p.101) visa assinalar “a importância do traumatismo e, em especial, do traumatismo sexual como fator patogênico”. A espécie de denúncia que Ferenczi faz é dos abusos sexuais cometidos contra crianças por pais e governantas. A teorização que se segue no texto, sobre a sedução incestuosa, destacada por Laplanche (1992a) na TSG é o confronto entre a criança e o mundo adulto.

Ferenczi (1992/1933) dá destaque a uma espécie de jogo que ocorre entre o adulto e a criança, mas com uma diferença de linguagem entre esses. A criança se dirige ao adulto com sua linguagem da ternura - gosta do adulto, brinca com esse - e mesmo que o jogo tome uma forma erótica, a criança permanece no nível da ternura. Já os adultos com tendências psicopatológicas, afirma Ferenczi (1992/1933, p.102), podem confundir, “as brincadeiras infantis com os desejos de uma pessoa que atingiu a maturidade sexual, e deixam-se arrastar para a prática de atos sexuais sem pensar nas consequências.”

Avançando na teorização sobre o confronto entre a criança e o adulto, Laplanche propõe formalmente sua Teoria da Sedução Generalizada, em *Os novos fundamentos para a psicanálise* (1992a). O autor não só resgatou a teoria da *sedução restrita*, na qual a criança é seduzida por um adulto perverso, bem como a *sedução precoce*, a dos cuidados maternos, mas generalizou esses fatos, transcendendo a factualidade da sedução perversa e as contingências da relação mãe-bebê,¹⁹ compreendendo a relação entre o adulto e a criança a partir de binômio atividade-passividade, e buscando o que é comum a todas as relações adulto-criança independentemente das contingências. E acrescenta um terceiro domínio da realidade, a realidade da mensagem, que traz à tona a interferência do inconsciente do adulto nos cuidados com a criança e a tentativa dessa última em dar sentido à mensagem, isto é, de traduzi-la. E é na falha da tradução que se fundará a tópica psíquica. Vejamos ponto a ponto.

¹⁹ Laplanche (1992a) compreende que a relação pai-filho e mãe-bebê não é um fato universal ou necessário para a criação de uma criança, mas, sim, a relação adulto-criança.

Laplanche (1992a) compreende que há uma *situação originária*, comum às mais diversas culturas, no início da vida do pequeno ser humano: o confronto entre adulto e a criança. A esse confronto Laplanche (2003) chama de Situação Antropológica Fundamental (SAF). É sobre a SAF que se fundará a sedução laplancheana. O confronto entre a criança e o adulto é marcado por uma assimetria. Enquanto o adulto tem um inconsciente e está inserido em um universo mito-simbólico, o bebê é desadaptado, não possui linguagem, conta apenas com montagens instintuais débeis que precisarão do adulto para se estabelecer.

É o narcisismo do adulto que complementa a debilidade das funções vitais da criança. A alimentação ilustra muito bem o suporte libidinal que o adulto pode oferecer à criança. Nessa situação, Laplanche (1985, p.54) afirma que é comum os pais, por exemplo, dizerem ao *infans*: “uma colher para o papai”, “uma colher para a mamãe” e, também, “uma colher para mim”. O “uma colher para” significa uma colher pelo amor do outro. Portanto, é necessário às funções vitais um suporte libidinal do outro, mas, também, é o “uma colher pelo amor de mim” que representa “o caráter fundamental do investimento narcisista para o próprio funcionamento vital, para a autoconservação do humano.” (Laplanche, 1985, p.87). É nesse jogo, entre o que vem do outro e a assunção do que vem do outro, que o ego se forma.

Entretanto, quando o adulto se dirige à criança - seja quando a alimenta, a higieniza ou, simplesmente, a acaricia - emite mensagens, mensagens enigmáticas, comprometidas pelo inconsciente e opaca para ambos. A criança desperta a sexualidade infantil recalcada do adulto, de modo que o gesto do adulto dirigido à criança é parasitado por essa sexualidade (Laplanche, 1992a; 2003). Sendo assim, quando o adulto cuida da criança, ele não se restringe ao plano do autoconservativo, as trocas entre o adulto e a criança são regidas por um *plus* de prazer (Bleichmar, 1994). Basta observarmos a cena cotidiana de uma mulher que amamenta seu filho, o olhar que ela dirige à criança, o toque no corpo. Laplanche (1992a) ainda ressalta que o seio, aparentemente um órgão natural de aleitamento, é investido sexual e inconscientemente pela mulher.

A criança, o outro protagonista da SAF, como já dissemos anteriormente, não tem códigos para responder a essa invasão da sexualidade infantil do adulto. Têm-se aí uma situação traumática.

Logo, a SAF é marcada por uma assimetria, a atividade-passividade. De um lado está o adulto com um psiquismo mais “rico” (com um inconsciente sexual e seus resíduos da sexualidade infantil), pois já tem formada a tópica psíquica; e, de outro lado, a criança, que ainda não tem inconsciente, apenas com montagens instintuais débeis (Laplanche, 1992a). Para Laplanche (1996a), o ativo é no sentido cartesiano, isto é, o que traz mais saber, mais

experiência, mas o destacado em psicanálise, nessa dissimetria, é um *plus* de saber inconsciente que o adulto tem e a criança não. Destarte, a passividade da criança está ligada à sua inadequação à mensagem proposta pelo adulto (Laplanche, 1992a).

Assim, a cena terna de uma mãe amamentando seu bebê é uma cena de sedução - necessária e estruturante -, pois veicula enigmas para o bebê, que poderia “questionar”: “o que queres de mim, além de me aleitar e, no fim das contas, porque ele (*sic*) quer me aleitar?” (Laplanche, 1992a, p. 135). Obviamente, a criança não faz um questionamento tão organizado assim, esse é apenas um exemplo de que o adulto veicula algo na sua relação com a criança, que é enigmático e que ela tenta dominar, ou melhor, tenta traduzir.

A mensagem é compreendida

[...] no sentido mais amplo do termo (lingüísticas ou simplesmente languageiras: pré ou paralingüísticas), que interrogam a criança antes que ela as compreenda e às quais deve dar sentido e resposta, o que é uma só e mesma coisa. (Laplanche, 1992a, p.133).

A tentativa de tradução da mensagem não é um trabalho fácil, afirma Laplanche (1992a), porque sempre deixa atrás de si restos não traduzidos, os “objetos-fontes” da pulsão. O primeiro momento dessa tentativa de tradução, que não é total, funda a tópica psíquica, pois nele é operado o recalçamento originário. Os restos não traduzidos, ou seja, o recalçado, dão origem aos objetos fontes da pulsão, que continuarão incitando novas traduções, como uma pulsão de tradução, diz Laplanche (1996b).

Todavia, para que a criança inicie o processo tradutivo é necessário que o adulto lhe forneça elementos de ligação. O narcisismo transvasante da mãe, ou do adulto que cuida, possibilita que o bebê comece a lidar com o pulsional disruptivo provocado pelo próprio adulto. Quando a mãe, além de estimular seu bebê, também o toca, o contém e, principalmente, o reconhece como um objeto total, a criança pode começar a fazer ligações e formar seu ego, o responsável pelo processo tradutivo (Bleichmar, 1994).

Para traduzir, a criança recorre aos códigos disponíveis. Códigos são aqui entendidos por Laplanche (2001b) como os mitos, o que Freud denomina de teorias sexuais que a criança usa para se auto-teorizar e auto-temporalizar. Os códigos que o adulto fornece à criança foram denominados por Martens (2009) de *assistentes de tradução*. A autora compreende os *assistentes de tradução* como um conjunto de mensagens disponibilizado pelo ambiente social de acordo com a época em que se vive e que atua como um contraponto às mensagens da sedução precoce. São as formas, completa a autora, como “se codifica o cotidiano da

diferença dos sexos, as relações entre gerações e o acesso ao corpo (especialmente a nudez).” (Martens, 2009, ¶8). Enfim, são recursos que dada cultura oferece para significar as vicissitudes da sexualidade. A tradução ocorre em dois tempos, assim como o primeiro modelo de trauma de Freud, ressalta Laplanche (2003). O primeiro tempo é da inscrição da mensagem, o segundo é o da revivificação da mensagem no interior do psiquismo como um corpo estranho que precisa ser integrado, controlado, completa o autor. Veremos logo adiante esse modelo de *après-coup*. Ressaltamos aqui que o modo de inscrição da mensagem, isto é, sua natureza, vai interferir *après-coup* no fracasso parcial ou o fracasso radical da tradução.

As mensagens, segundo Laplanche (1996c), são aportadas na criança de dois modos, por implantação e por intromissão. A mensagem implantada é aquela que se dá de um modo cotidiano, neurótico, como naquela cena que descrevemos de uma mãe ao amamentar seu filho. A outra categoria de mensagens, por intromissão, essencial para compreendermos o trauma, é a variante violenta da mensagem e está situada ao lado do *fracasso radical* de tradução. A mensagem permanece tal como foi intrometida, não é traduzida, fica encravada no psiquismo, mais especificamente no inconsciente encravado (Laplanche, 2003). Um exemplo desse tipo de mensagem é a da cena originária. As mensagens da cena originária são, geralmente, segundo afirma Laplanche (2001c), de violência, selvageria, castração e analidade. Essa cena nos interessa porque veicula mensagens da mesma natureza que aquelas das situações traumáticas do campo de concentração, mensagens por intromissão.

As mensagens intrometidas ficam no psiquismo como signos de percepção, não se inscrevem, ficam à deriva. Diferentemente dos *restos*, ou representações-coisa, resultantes da tentativa fracassada de tradução, que podem ser recapturadas no processo analítico, os signos de percepção precisam de uma construção para que possam ser entramados no psiquismo (Bleichmar, 1994). A situação de passividade diante da sexualidade intromissiva do outro, que caracteriza a SAF, poderá ser revivida ao longo da vida, principalmente na situação traumática.

Mesmo com a tópica constituída o adulto está passivo na situação traumática, pois a passividade, segundo Laplanche (1988), está na inadequação fundamental para compreender a mensagem proposta pelo outro. Se o trauma elimina as defesas psíquicas normais (Laplanche, 1985) e empobrece o psiquismo na tentativa de conter o pulsional disruptivo, como apontou Freud (1996/1920), o sujeito não está em condições de dominar a mensagem proposta pelo outro. Portanto, o trauma põe o sujeito em uma situação de passividade.

Também consideramos que o trauma pode reativar traços mnêmicos, ou melhor, restos, da SAF. Ainda mais porque o trauma vivenciado durante a *Shoah*, que é objeto de

nosso estudo, incide diretamente sobre o corpo do sujeito, assim como foi no início da vida da criança.

Para compreendermos melhor essa revivescência será preciso trazer dados mais específicos sobre as vivências traumáticas, mas precisamos esclarecer que a descrição das situações traumáticas já são o produto de uma elaboração psíquica - traduções, destraduações e retraduações - *après-coup*.

2.3 O *APRÈS-COUP*: O PASSADO VIVE E É RECONSTRUÍDO NO PRESENTE

Afirmamos há pouco que para Laplanche (2003) a tradução da mensagem ocorre em dois tempos. Independentemente da natureza da mensagem, implantação ou intromissão, há um primeiro momento de latência em que as mensagens ficam em espera, não-traduzidas, no inconsciente *encravado*. A reativação ou reatualização põe em curso novamente o processo tradutivo. Porém, no segundo momento, da tradução propriamente dita, a natureza da mensagem é relevante, pois aquelas que foram intrometidas são rebeldes à tradução, praticamente impossíveis de traduzir.

É só no *après-coup*²⁰ que é possível afirmar, com mais clareza, a natureza da mensagem e, conseqüentemente, as possibilidades de tradução, pois, segundo Bleichmar (1994) a relação com o outro só é possível de ser pensada no *après-coup*.

O *après-coup* está ligado à temporalização do sujeito, isto é, a reordenação dos significantes inscritos diante de novas situações (Cardoso, 2002). A temporalização, afirma Laplanche (1996a, p.80), implica um movimento de destraduação-retraduação e “pressupõe algo já-traduzido anterior, mas também algo por-traduzir primordial, que chamamos inconsciente.” Para o autor, o fundamental na temporalização humana é o retrabalho, quando novas retraduações ocorrem, isto é o efeito *après-coup*. Em suma, afirma Laplanche (1996a, p.84) “a temporalização designa o modo segundo o qual o existente humano se organiza segundo o tempo, tentando tomar a si mesmo, em cada novo momento/passos, uma nova perspectiva.”

É no processo tradutivo que o ser humano se temporaliza, se historiciza, torna o enigma do outro, veiculado pela mensagem, em algo próprio, pertencente a si, mesmo que não

²⁰ Decidimos manter o termo em francês pela sua dificuldade de tradução. O *après-coup* é uma tradução do francês para o termo alemão *Nachträglichkeit*. A tradução dele para outras línguas se torna problemática porque não se consegue fazê-la por meio de apenas um termo, pois Freud o emprega com diferentes significados. Laplanche (2001d) assinala que, de um modo geral, nas traduções de Strachey da obra de Freud, o termo foi traduzido por “ulteriormente”, há também traduções como *a posteriori*. Tais traduções dão um sentido temporal de “mais tarde” ou “só depois”, e esse sentido, segundo Laplanche (2001d), é apenas um dos empregados por Freud.

inteiramente, os *restos* não traduzidos são o que Laplanche (2007) denomina de alteridade irreduzível, ou seja, o que veiculado pelo outro na mensagem, mas que não será traduzido, permanecendo estrangeiro ao psiquismo.

Em *Notas sobre o après-coup*, Laplanche (2001d) apresenta os três sentidos do *après-coup*. O primeiro é o sentido de *mais tarde*, é o mais freudiano, aquele descrito no caso das histéricas. Esse sentido de *mais tarde* se refere a que certo acontecimento se liga à consciência segunda de acordo com uma consciência primeira. Além desse sentido, Laplanche (2001d) distingue mais dois. O segundo sentido implica uma direção de tempo do passado para o futuro, uma vivência infantil é reativada por um evento externo mais tarde, sendo esse comum na descrição da sedução das histéricas, de Freud (1996/1895). No terceiro sentido do *Nachträglichkeit*, a flecha se inverte, vai do futuro ao passado e há compreensão retroativa, o passado é compreendido a partir do presente.

Em *Vida e morte em psicanálise* (1985) Laplanche já havia falado do *après-coup* em termos mais freudianos. Lembremos que Freud apontara, nas *Observações adicionais...* (1896), que a lembrança da cena provoca mais excitação que a vivência da mesma, pois ocorre na puberdade, o que faz com que a excitação seja maior. Há algo aí de importância capital, diz Laplanche (1985), pois na puberdade se tem a possibilidade de reação sexual. E, além das reações fisiológicas que a puberdade possibilita, há nessa idade representações sexuais inexistentes na época da primeira cena vivida. E, continua, a primeira cena é sexual, mas o é para o adulto, não para criança; sendo assim, não provoca nessa um efeito sexual imediato, isto é, não produz excitação e não provoca defesa, fica no pré-consciente – com as teorizações posteriores de Laplanche podemos afirmar que ficaria no inconsciente encravado. A segunda cena também não é sexual, mas a excitação que ela provoca desperta a recordação da cena “primeira”, é a recordação que é traumática.

Laplanche (1985) aponta que há uma espécie de balança entre os dois acontecimentos. Há na sexualidade humana, de acordo com o autor, um jogo de “cedo demais” e “tarde demais”. O “cedo demais” diz respeito à relação inter-humana entre a criança e o adulto, na qual esse último comunica, por meio de seus cuidados, a sexualidade à criança, que, por sua vez, se encontra despreparada para responder a essa sexualidade. Já o “tarde demais”, continua o autor, se refere à sexualidade orgânica, que chega com a puberdade e, portanto, já tarde demais. Mas, é a sexualidade que chega tarde que possibilita, juntamente com os afetos e representações sexuais, compreender o evento primeiro.

Mais tarde, Laplanche (2001d) introduz à noção de *après-coup* um aspecto que não aparece na obra de Freud, que é a realidade da mensagem emitida pelo adulto nos cuidados.

Sem a categoria de mensagem e tradução, não há como pensar o *après-coup*, pois ele é, para Laplanche, um modelo de tradução. O que vem do outro em forma de mensagem, verbal e não verbal, é no *après-coup* retraduzido e reinterpretado. Como diz Selligman-Silva (2009), inspirado por Rute Klüger²¹, o passado vive e é reconstruído no presente.

O que é veiculado pelo adulto demanda ser decifrado, e é nesse processo de tradução – destradição – retradição que o enigma pode ser traduzido e em que o *après-coup* trabalha.

Não se trata de compreender o passado a partir do presente ou o presente a partir do passado. O presente e as vivências que ele proporciona possibilitam mensagens enigmáticas inscritas na infância e que, por suas características violentas ou pela falta de códigos por parte da criança, não puderam ser traduzidas, são, pois, no *après-coup* traduzidas isto é, metabolizadas, tornadas pertencentes ao sujeito. Já as mensagens traduzidas anteriormente podem ser destraduzidas e retraduzidas (Laplanche, 2001d).

As situações traumáticas, supomos, provocariam destradições. Herman, por exemplo, afirma que

Os acontecimentos traumáticos colocam em dúvida as relações humanas básicas. Rompem os vínculos de família, amizade, amor e comunidade. Destroçam a construção do ser que se forma e se apóia na relação com os demais. Debilitam os sistemas de crenças que dão significado à experiência humana. (Herman, 2004, p.91).

O que seriam os vínculos e as crenças, senão traduções? A destradição aumenta o estoque de mensagens a serem retraduzidas, isto é, aumenta o inconsciente encravado (Laplanche, 2003). A narrativa testemunhal entraria aí como possibilidade de tradução do trauma ou, mesmo, uma retradição do que foi destraduzido pela vivência traumática. Mas, se a mensagem do trauma se deu por intromissão, como seria possível traduzi-la?

Laplanche (1996a, p.53) assevera que a pulsão de tradução provém do mais intraduzível, há um imperativo “Deves traduzir *porque* é intraduzível”. De algum modo o intrometido buscará vias de tradução. Para Bleichmar (1994, p.61) “o que não é possível de ser historizável deverá encontrar modo de ligação e de ressimbolização se pretendermos que o objeto não fique sempre entregue á compulsão de repetição, quer dizer, ao exercício da pulsão de morte.”

²¹ Sobrevivente de campo de concentração, autora do livro *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*.

Bleichmar (1994) chama nossa atenção para o fato de que nas situações de traumatismo grave, geralmente os traumatismos históricos, como foi a *Shoah*, por exemplo, é o imaginário coletivo que ajudará a metabolização de vivência individual ou o recalçamento. São as produções da cultura, num sentido bastante amplo, como os julgamentos e condenações dos responsáveis, as medidas políticas, como a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, a criação de fundações, associações que visam manter a memória viva para evitar que nunca mais aconteça algo parecido. E são as produções da literatura, arte, cinema, que resultam do trabalho de metabolização do trauma, que o traduzem.

Do mesmo modo, se não há essa ajuda coletiva, pelo contrário, se se julga a vítima, a elaboração fica prejudicada e

as representações ficam destinadas a vagar – “como vagam as alma das crianças não batizadas”, quer dizer, não inscritas simbolicamente, pelo limbo – pela tópica psíquica na busca de um destino que as encadeie em um conglomerado representacional que lhes outorgue um estatuto definitivo.” (Bleichmar, 1994, p.64).

Uma das possibilidades de lidar com a mensagem intrometida seriam as *construções* em análise, em que a representação pode ser tecida, o analista auxilia o analisando na busca de sentido; os exemplos de Bleichmar (1994) são, principalmente, de casos de adoção.

Pensamos que, no caso das atrocidades, talvez caiba à coletividade enigmatizar o ocorrido. Num caso atendido por Bleichmar (1994), de uma paciente judia sobrevivente da guerra, coube à analista propiciar um espaço para que os enigmas pudessem ser propostos e que as representações pudessem ganhar novas ligações, menos obturantes.

Já Cardoso (2002) compreende que é preciso encontrar um lugar na tópica psíquica para o encravado, para ela o “lugar” é o superego, composto, então, por uma coleção de mensagens não-metabolizáveis.

Temos, assim, nas produções realizadas *après-coup*, um modo de conhecer o traumático, de conhecer em suas possíveis traduções e os destinos das mensagens. Mesmo que um deles seja o suicídio.

3 NA LITERATURA DE TESTEMUNHO, UM DESTINO PARA O TRAUMÁTICO

Logo no início deste trabalho fizemos alguns questionamentos que nos norteiam na reflexão sobre a literatura testemunhal. Perguntamos novamente: é possível representar o trauma? Qual é o lugar na tópica psíquica para o traumático? Há uma tradução do trauma?

Algumas pistas são fornecidas por Bleichmar (1994) em seus relatos sobre a clínica psicanalítica com crianças. No atendimento de crianças adotadas, o caminho que Bleichmar (1994) toma é o da *construção* de sentidos junto aos seus pequenos pacientes, como uma espécie de mito sobre a origem da criança. A construção de sentidos nos remete à concepção do escritor e sobrevivente Semprun (1995) de que apenas a linguagem literária poderia transmitir a densidade da vivência do *Lager*, dessa forma, seria preciso transformar o testemunho em um objeto artístico, um espaço de criação ou recriação, idéia essa repudiada por seus amigos sobreviventes. Os amigos acreditavam que a linguagem literária deturparia a realidade do *Lager*.

Clarice Lispector nos auxilia para pensar essa criação ou recriação a que Semprun (1995) se refere. Em *A paixão segundo G. H.* (1964), a personagem principal, a solitária G.H., também escreve sobre um episódio peculiar ocorrido em um dia de sua vida. A personagem diz que só ao se reviver é que se irá viver e questiona:

Mas como me reviver? Se não tenho uma palavra natural a dizer. Terei que fazer a palavra como se fosse criar o que me aconteceu?

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade. Entender é uma criação, meu único modo. Precisarei com esforço traduzir sinais de telégrafo - traduzir o desconhecido para uma língua que desconheço, e sem sequer entender para que valem os sinais. Falarei nessa linguagem sonâmbula que se eu estivesse acordada não seria linguagem. Até criar a verdade do que me aconteceu.

Ah, será mais um grafismo que uma escrita, pois tento mais uma reprodução do que uma expressão. (Lispector, 1964, p.15).

Estaria aí, possivelmente, um modo de tradução e de assimilar as vivências ao psiquismo. É isso que nos interessa, o trabalho de tradução do traumático, que torna possível a

constituição de uma história de si mesmo. E isso é algo que não está livre de dificuldades, já havíamos afirmado que, embora o trauma se constitua como tal frente à impossibilidade inerente de metabolização, consideramos que há sempre, em algum nível, algum tipo de tradução do trauma²², pois do contrário haveria uma paralisação do psiquismo e nenhuma narrativa seria possível.

Para pensar sobre a possibilidade de tradução da vivência traumática por meio da literatura, apresentamos a seguir algumas formulações psicanalíticas sobre a literatura em geral, buscando possíveis aproximações com a literatura de testemunho num segundo momento.

3.1 A CONCEPÇÃO PSICANALÍTICA DA CRIAÇÃO LITERÁRIA: A DUPLICIDADE DA ESCRITA

Quando se fala da narrativa ou da escritura de um modo geral, várias características lhe são atribuídas. No *Fedro* de Platão, considerado um mito da escrita, ela ganhou qualidade de *phármakon* e, como tal, pode ser tanto remédio como veneno. Esta qualidade da escrita é o que produzira encanto em nós (Derrida, 1992). O poder de encantamento também é atribuído à escrita por Blanchot (2005/1959) que a compara ao canto das sereias sendo, portanto, enigmática e sedutora.

Ainda relacionada a certo poder atribuído à escritura, temos a fala de Clarice Lispector, desta vez em entrevista²³ de 1977. Para Lispector, a escrita era salvadora, escrevia para salvar-se e, ao terminar uma obra, estava morta, então precisava reiniciar um próximo trabalho para novamente salvar-se. Estar morto ao final da criação poder ser compreendido como a entrega do artista à sua obra, fato não raro de encontrar em relatos ou obras que tenham essa temática²⁴.

As qualidades atribuídas à escrita, *phármakon*, encanto, salvação, nos parecem tentativas de significar esse processo criativo, que é a escritura, pertencente exclusivamente ao humano e que encontra suas raízes, como veremos a seguir, na sexualidade humana.

²² No seu artigo sobre Sara Kofman, Mello Neto (2013) considera que uma das formas de elaboração do trauma se deu através de uma psicose. Isto é, foi necessário sexualizar o trauma para poder elaborá-lo, embora parcialmente.

²³ Entrevista concedida em 1977 ao jornalista Júlio Lerner, no programa Panorama, da TV Cultura e reapresentada no programa “30 anos incríveis”, também da TV Cultura.

²⁴ Um exemplo desse fato pode ser sintetizado no seguinte verso de Fernando Pessoa: “Viver não é necessário; o que é necessário é criar.” Ou encontrado no conto de Edgar Allan Poe *O retrato oval* (1842).

É justamente desta tarefa, da criação, que trata Green (1994/1982) em *A reserva do incriável*. Para Green, o próprio Freud manteve a arte num lugar de mistério, como se fosse sagrada e, embora tenha analisado os aspectos inconscientes do artista em suas obras, com as marcas do crime que elas representam (incesto, parricídio), faltou a ele esclarecer “a relação entre a vicissitude mais comum das pulsões, a sublimação e seu destino excepcional: a criação.” (Green, 1994/1982, p.24). Mas, Green não deixa de apontar que em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910) - obra importante quando de trata de sublimação – Freud percebeu que há uma relação entre a criação e a procriação.

Anteriormente, em *Delírios e sonhos na “Gradiva” de Jensen* (1907), Freud havia sustentando que os escritores criativos falam sobre aspectos do humano que a ciência desvaloriza ou não tem condições de investigar, por isso

são aliados muito valiosos cujo testemunho deve ser levado em alta conta, pois costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com os quais nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar²⁵. Estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência. (Freud, 1996/1907, p.20).

Freud (1996/1907) qualifica a narrativa criativa de Jensen como um estudo psiquiátrico, no qual se descreve um caso e seu tratamento. O escritor se adianta à ciência, não só preenche a lacunas do que ainda não foi respondido por ela, mas fala do que também ela despreza ou recusa. No caso da *Gradiva...*, publicada no início do século XX, o escritor fala sobre os sonhos e o papel da sexualidade²⁶ (Freud, 1996/1907).

Mas, de onde proviria esse conhecimento dos escritores criativos que se adiantaria à ciência?

Uma das questões mais importantes, apontadas pelo pai da psicanálise, é que o escritor criativo retira seu trabalho das fantasias relacionadas com o infantil. E em *Escritores criativos e devaneios* (1908), Freud afirma que a fantasia é uma substituta dos prazeres experimentados

²⁵ A referência à famosa frase do personagem Hamlet, da peça homônima de Shakespeare (1603), “Há muita coisas, Horácio, em céus e terras, Do que sonhou nossa filosofia.” (p.75), não é aleatória, afinal é também baseado nessa peça que Freud sustentará a teorização sobre Complexo de Édipo.

²⁶ Apesar de apontar esse aspecto do autor criativo se adiantar à ciência, *A Gradiva...* foi tomada por Freud (1996/1912), ele admite no pós-escrito do texto, como confirmação das descobertas psicanalíticas. Mas, a investigação do processo criativo foi ampliada mais tarde. Sabemos que Freud não restringiu sua análise à literatura, também escreveu sobre os mitos, contos de fadas, escultura e pintura. Em *Leonardo da Vinci uma lembrança da infância* (1910), Freud propõe, inclusive, um modelo da sublimação.

na infância. Uma ocasião atual despertaria os desejos do indivíduo, a lembrança é remetida a uma situação passada, geralmente da infância, na qual o desejo foi realizado, então, o indivíduo cria uma situação futura onde seu desejo possa ser novamente realizado. Em suma, “o desejo utiliza uma ocasião presente para construir, segundo moldes do passado, um quadro futuro.” (Freud, 1996/1908, p.139). É pela relação com os desejos de cunho infantil que as fantasias e devaneios causam vergonha no adulto, a ponto de ser mais fácil se confessar uma falha que se confessar uma fantasia.

É a mesma relação que Freud (1996/1908) faz com o escritor criativo, entretanto, ao invés de o desejo encontrar realização nos devaneios, vai ser realizado na obra criativa. No mesmo artigo, Freud também aproxima a escrita aos sonhos, no sentido de realização de desejos infantis recalçados.

O modelo de Freud para formação dos devaneios e da criação é o modo de temporalização de que nos fala Laplanche (1996a). É no *après-coup* que os desejos infantis, podem ser traduzidos. Como a tradução nunca é total, restos não-traduzidos são novamente recalçados. É um processo incessante, mesmo o já traduzido é no *après-coup* destraduzido e retraduzido. Este reordenamento das inscrições pelo processo tradutivo pode culminar, por exemplo, em uma criação literária.

De um modo semelhante, Green (1994/1982) relaciona a criação a uma tentativa de reencontrar o objeto perdido, pois, para ele, a criação está ligada ao originário, às fantasias de origem. A tentativa é sempre de criar algo novo, que rompa com os mestres e que marque um início absoluto, por isso a obra é tanto criadora como destruidora:

A construção da obra só se realiza graças a um incansável trabalho de Sísifo, elaboração ou “perlaboração” de uma *eterna volta sobre os vestígios do objeto perdido*. Mais precisamente, o reencontro com o objeto primário faz-se a partir das *marcas – inscritas na psique – de suas relações originárias*. (Green 1994/1982, p.248, itálicos nossos).

As inscrições psíquicas, a que se refere Green (1994/1982), são a da relação com o corpo da mãe, o núcleo materno²⁷. O trabalho artístico vai aproximar o autor de uma cena primitiva. No caso de Proust, analisado por Green, a obra é um continente de cena primitiva

²⁷De acordo com Green (1994/1982) o núcleo materno está relacionado ao feto que restou, apesar do corte paterno, da relação com o corpo da mãe. Isso, segundo o autor, “perdura na forma de um núcleo protegido, dinamicamente ativo e inabordável. [...] apenas o que ocorre na periferia desse núcleo será objeto de intensa elaboração”. (p.252).

que tem parceiros intercambiáveis do qual, inclusive, o criador faz parte. Essa direção que Green toma, com relação à criação, só pode ser traumática.

Entender que a criação decorre da aproximação aos fantasmas infantis e às inscrições psíquicas decorrentes da relação com o corpo materno é situá-la, também, em relação ao enigma do outro veiculado nas mensagens. A cena primitiva, por exemplo, é veículo de mensagens, diz Laplanche (2001c). As mensagens dessa cena, geralmente, são de violência, de selvageria, castração e analidade. A cena originária é, portanto, veículo de mensagens de natureza intromissiva. Se levarmos em conta a hipótese de Green, da criação como aproximação da cena primária, e a correlacionarmos com a TSG, poderíamos também hipotetizar que a criação seja uma tentativa de tradução das mensagens intrometidas. As mensagens dessa natureza, intrometidas, não são comprometidas - no sentido freudiano de solução de compromisso - pelo inconsciente do outro, mas habitadas inteiramente pelo inconsciente do outro (Laplanche, 2003).

Mas, a aproximação do infantil, necessária à criação, é considerada por Green (1994/1982) como perigosa. A aproximação ao núcleo materno, em uma espécie de exumação dos fantasmas infantis, seria uma ameaça à vida do autor. Proust, inclusive, pouco antes da morte, ingere uma grande quantidade de veronal,²⁸ o que leva seu biógrafo a questionar uma possível tentativa de suicídio. Green depreende, a partir do que o próprio Proust escreveu sobre a morte - como um reencontro com a mãe - que a morte é idealizada como sendo a mãe. É a mesma impressão que temos quando lemos a poesia *À morte* (1934), da portuguesa Florbela Espanca:

Morte, minha Senhora Dona Morte,
 Tão bom que deve ser o teu abraço!
 Lânguido e doce como um doce laço
 E como uma raiz, sereno e forte.
 Não há mal que não sare ou não conforte
 Tua mão que nos guia passo a passo,
 Em ti, dentro de ti, no teu regaço
 Não há triste destino nem má sorte.
 Dona Morte dos dedos de veludo,
 Fecha-me os olhos que já viram tudo!

²⁸ Um tipo de barbitúrico.

Prende-me as asas que voaram tanto!
 Vim da Moirama, sou filha de rei,
 Má fada me encantou e aqui fiquei
 À tua espera,... quebra-me o encanto! (Espanca, 1934, p.16).

Florbela faz parte do rol de escritores que cometeram suicídio, assim como Virginia Woolf, Anne Sexton, Sylvia Plath, Ernest Hemingway, entre outros²⁹. Com exceção de Sexton, os autores aqui citados têm perdas significativas de uma das figuras parentais ou de irmãos, o que nos faz pensar na escrita como uma tentativa de elaboração do trauma ou, ao mesmo tempo, um fracasso dessa tentativa. Para Carvalho (1999, p.24), o suicídio de poetas e romancistas põe “em questão a função da escrita, ao amarrar um nó indissociável a experiência vivida, a morte e a criação textual”. Por mais que a escrita possa ter um caráter ordenador e integrador, a vinculação entre o sofrimento psíquico e a escrita apontaria, de acordo com Carvalho (2003), para a origem e perigos da mesma.

Não se trata aqui de fazer uma relação causal entre a atividade literária de tais autores e sua morte, mas de apontar que a escritura é tentativa de elaboração, de significação, do sofrimento psíquico, mas que não é tão ideal quanto poderíamos supor. Por mais que a escrita possa ser um destino para as investidas dos objetos-fonte da pulsão, o não-traduzido, ela renova possivelmente o traumatismo.

O risco da escrita, para Green (1994/1982), está relacionado à aproximação do núcleo materno, é sempre nas bordas desse núcleo intraduzível que a obra se constrói. Diz o autor:

A morte dos artistas é frequentemente misteriosa. Se, graças a uma feliz economia, alguns sabem medir suas forças e não se deixam devorar pelo trabalho criador, outros morrem jovens. Um ponto de vista “objetivista” vê nessa morte o efeito de agentes patológicos que os médicos de sua época não sabiam neutralizar. A realidade não seria mais complexa, desde que a psicanálise permitiu o desenvolvimento da psicossomática? Será excessivo defender a hipótese de que certos criadores que enfrentaram os limites do interdito do conhecimento do inconsciente – pois existe um interdito que deve ser conhecido, e a função de Tirésias é lembrá-lo para nós – pagam com a própria vida esse saque dos sepulcros do inconsciente para alimentar a criação.

²⁹ A esse estudo, sobre o suicídio na literatura ocidental, seja do autor ou de personagens, se dedica o ensaísta britânico A. Alvarez no livro *O deus selvagem: um estudo do suicídio*, dando destaque a sua amiga, a poeta Sylvia Plath.

Foi, com toda a certeza, o caso de Proust. Morreu de asma ou de Busca³⁰? Foi em vão que tomou todos os cuidados possíveis para não piorar de sua doença somática³¹. Contra o desejo de conhecer para criar, ele pouco se protegia. Em vez disso, mergulhava num sofrimento aos olhos do qual, acho eu, suas mágoas sentimentais não representavam muito. (Green, 1994/1982, p.254).

Tanto a concepção de Freud (1908/1996) como a de Green (1994/1982) supõem uma fonte de criação. Para o primeiro, a fonte criativa seriam os desejos infantis que buscam satisfação; para o segundo, um núcleo materno inabordável em torno do qual intensas tentativas de abordagem e elaborações ocorrem. Porém, no modelo freudiano de *Os escritores criativos e devaneios* (1908), há a ação do inconsciente recalçado laplancheano, ou seja, dos restos não-traduzidos, exercem uma estimulação constante para serem traduzidos (Laplanche, 1988). Já a teorização de Green nos remete ao inconsciente encravado, no qual as mensagens estão em estado de espera, permanecem do mesmo modo que foram implantadas ou intrometidas, e funcionam como uma espécie de enclave psicótico da personalidade, que Green (1994/1982) denomina *núcleo materno*.

O enigma do outro como propiciador da criação é discutido por Laplanche (2001e) no artigo *Sublimação e/ou inspiração*, quando o autor destaca que, no texto capital de Freud sobre a sublimação, *Leonardo da Vinci...* (1910), ressurgem com maior evidência a sedução infantil precoce, ou seja, a sedução materna veiculada nos cuidados corporais ao seu bebê³². A sedução materna sofrida por Leonardo da Vinci teve interferência do despertar precoce da pulsão epistemofílica, afirma Freud (1996/1910). Lembremos que a *sedução generalizada*, proposta por Laplanche (1992a), permite ultrapassar as contingências da relação mãe-bebê e acrescenta a implicação do inconsciente do adulto nos cuidados infantis. Nesse sentido, a compreensão da criação artística de Leonardo e também do escultor Giacometti vão ser compreendidas por Laplanche (2001e) como destinos do enigma do outro. Para o autor

A criação, em Leonardo e, sobretudo, em Giacometti, está como *transfixada pelo vetor da “pesquisa”* ou, para melhor dizer, da “busca”. Mas, em que sentido orientar este vetor? Sem dúvida a pesquisa, como a criação, vem do indivíduo e neste sentido é centrífuga. Entretanto, a incita e a orienta um vetor que vem do outro. Para *Leonardo*,

³⁰ Alusão a sua obra *Em busca do tempo perdido*.

³¹ Proust sofria de asma.

³² No caso específico de Leonardo da Vinci, Freud (1910/1996) ainda levava em consideração o fato dele ser um filho ilegítimo, e estando a sós com a mãe, ficava à mercê de sua sedução e era como um consolo para essa.

“o olho é a janela da alma”, o que designa uma abertura e até uma exposição da alma ao trauma do outro. (Laplanche, 2001e, p.265).

O trauma pode propiciar a criação ao pôr, novamente, o sujeito em relação com o enigma do outro que o relança no processo tradutivo das mensagens, as quais se encontram em estado de espera. Quando Laplanche (2001) aproxima a criação e o enigma do outro, propondo de certo modo um modelo tradutivo para a criação, ele recupera a noção de *inspiração*. Explicamos: enquanto a sublimação - essa mutação pulsão em relação a sua meta e objeto - está sob a égide do ego e é de um fechamento ptolomaico, ou seja, é um processo que parte do interior do psiquismo, a inspiração está em profunda relação com o outro, esse outro que, “em momentos privilegiados, vem reabrir a ferida do inesperado, do enigma.” (Laplanche, 2001e, p.267). Nessa noção de criação, o próprio público atua como um agente provocador para o início de uma obra, por exemplo. Em suma, a inspiração, que culmina em uma criação artística, provém da interrogação pelo enigma do outro, está centrada no outro.

Talvez essa interrogação pelo enigma do outro esteja ligado à atribuição de um certo poder e encanto à escrita, como apontamos no início deste capítulo, como se ela fosse externa ao autor.

A noção de inspiração não exclui a noção de sublimação, na verdade, são processos que se interpõem. A inspiração é um processo que se inicia com o trauma desencadeado pela mensagem do outro, a sublimação, por sua vez, vai proporcionar a ligação do pulsional desligado do trauma da mensagem.

Ao entender a escrita como tradução, supomos que, além da ligação do pulsional anárquico, possibilitada pela tradução, isto é, a ligação das pulsões parciais, há, conjuntamente, a destruição de traduções antigas, mais recalcantes, bem como a aproximação a outras formas de tradução, talvez mais próximas à submissão do gozo do outro, seja na passividade da SAF ou na passividade de toda situação traumática. Além disso, a destruição aumenta o inconsciente encravado, deixando o psiquismo vulnerável ao não-metabolizável. Para nós, essa é a face mais perigosa da escrita, porque põe em risco o sujeito que tenta sair da repetição do trauma, vez que reatualiza o traumático.

A reatualização do traumático pela criação é uma ideia sustentada por Michel de M'Uzan (1978). Para o autor, no início criação literária - momento da *captação* - há uma inundação pulsional no psiquismo. E em cada nova etapa de desenvolvimento da obra, ocorreriam novas rupturas, porém menos dramáticas que a primeira. Mas, nessa renovação do traumatismo, a integridade narcísica do artista corre perigo.

Para M'Uzan (1978), aquele que é impelido a escrever, o faz pela sua dificuldade na elaboração e busca, na escrita, um suprimento para lidar com a situação traumática. Mesmo com sua atividade fantasmática bem desenvolvida, continua o autor, o artista não consegue utilizá-la com eficácia na elaboração de seus conflitos e tensões. Na tentativa de criar e restabelecer sua integridade narcísica, pela escrita, ele se vê submergido novamente em uma situação traumática, pois a criação de uma obra provoca novas rupturas do pulsional. E, completa M'Uzan (1978, p. 28), “o artista é ameaçado pelo sistema que precisamente deveria proteger-lhe.”

Em *Problemáticas III: a sublimação*, Laplanche (1989) apresenta e discute a relação que Lowenfeld³³ faz entre a criação e a traumatofilia³⁴. De acordo com Laplanche (1989), Lowenfeld compreende que o artista busca, na criação, experimentar novamente o trauma. Entretanto, para Laplanche, não se trata apenas de experimentar o trauma, mas uma tentativa de elaborar e simbolizar o traumático e, podemos dizer, a partir das teorizações posteriores do autor (Laplanche, 1992a), uma tentativa de tradução da mensagem enigmática.

Bem, afirmamos anteriormente que a teorização de Laplanche (1992a) concebe haver, no início da vida de todo ser humano, um confronto entre a criança e o mundo adulto. Não se trata de um mundo objetivo, mas, sim, da existência de uma dimensão inconsciente no adulto que vai interferir nos cuidados que esse dispensa à criança. Em termos laplancheanos, vai parasitar a mensagem que o adulto dirige à criança. A sexualidade do adulto impregnada na mensagem a torna enigmática e traumática para criança que não possui respostas para essa investida. Também já expusemos que a tentativa de dominação pela criança, da mensagem, isto é, a tentativa de traduzi-la e assimilar, sempre fracassa parcialmente e culmina no recalçamento primário. Ao retomarmos esse ponto, estamos tentando afirmar que o psiquismo se forma a partir de uma espécie de criação em resposta ao trauma. A criação de obras artísticas, tal como as conhecemos – literatura pintura, escultura, música, etc. - serão decorrentes de um processo tradutivo no *après-coup*. Mas, o processo tradutivo não se restringe ao enigma do trauma originário, podendo vir também de outras situações traumáticas, como da morte de familiares, conforme apontamos como fator comum entre alguns escritores que cometeram suicídio.

O que parece se tornar evidente é que o trauma é um paradoxo. Por um lado, num primeiro momento, compromete o funcionamento psíquico, mas, por outro, possibilita *après-*

³³ As ideias de Lowenfeld são apresentadas em seu *Psychic Trauma and Productive Experience in the Artist*, publicado em 1977.

³⁴ Traumatofilia é uma noção introduzida por Abraham em relação aos histéricos, pois muitos desses pacientes se expõem ativamente ao trauma ou reagiam a tudo como se fosse um trauma (Laplanche, 1989).

coup que algo novo seja criado, pois exige do psiquismo uma nova reorganização. Ao romper traduções antigas, o trauma possibilita que retraduições sejam feitas. Se o desligamento, comum à situação traumática, pode levar um psiquismo à morte pela desintegração, o excesso de ligação também o faz (Laplanche, 2001b). Não há criação sem trauma.

Mas, quando se trata de um trauma decorrente de atrocidades, como um genocídio, como seria a criação narrativa? É o que tentamos trabalhar daqui em diante.

3.2 A NECESSIDADE DO TESTEMUNHO

Como já apontamos no início deste capítulo, não raro as produções sobre a literatura de testemunho versam sobre a impossibilidade de narrar o trauma, seja pela dificuldade de simbolização dele decorrente (Maldonado & Cardoso, 2009), seja pela possibilidade de a verdade histórica ser deturpada por aquele que conta, como defende a professora de literatura, Beatriz Sarlo (como citado por Ginzburg, 2008). Gerson (2009, p.1344) afirma que as vítimas de traumas inimagináveis, como foi o *Shoah*, tentam, repetidamente, representar as vivências “impossíveis de esquecer, impossíveis de contar”.

Assim, a literatura de testemunho é um dos paradoxos do pós Segunda Guerra Mundial. Segundo Gerson (2009), o imperativo para testemunhar e a negação dos fatos são eternos legados da *Shoah*. Quando ocorrem novos genocídios, os significados sobre o impacto dessas catástrofes não são totalmente compreendidos; na verdade, há o reavivamento das memórias traumáticas. A ocorrência de novas atrocidades aumenta a sensação de lacunas no conhecimento e deixa as pessoas assombradas pelos traços de tais eventos que não conseguem ser totalmente esquecidos nem totalmente lembrados.

Embora o volume de literatura sobre as consequências pós-traumáticas seja grande, uma área frutífera de investigação, segundo Gerson (2009), é a que leva em conta a inscrição psíquica de traumas que afetam a capacidade da pessoa para manter ou reconquistar a fé no outro humano, como é o caso dos genocídios. O autor destaca que, além de todo o horror, da ameaça à própria vida, o genocídio tem o incremento do silêncio de pessoas ou nações que permitiram, em certa medida, a perpetração desse horror. O que interfere na relação do sobrevivente com o mundo.

A reflexão de Gerson (2009) está relacionada ao profundo desamparo das vítimas quando percebem não poder contar com a ajuda de outrem e vêem também sua crença nos humanos abalada. Especificamente sobre o outro que não impediu a tentativa de genocídio, Levi (1986/2004) escreve sobre a omissão do povo alemão. Quando *É isto um homem* (1947)

foi traduzido para a língua alemã, Levi (2004/1986) participou ativamente da tradução, pois, inicialmente, não confiava no editor alemão, e em uma das cartas trocadas com ele, e escreveu:

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

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

[...] não posso dizer que compreendo os alemães: ora, algo que não se pode compreender constitui um vazio doloroso, um agulhão, um estímulo permanente que exige ser satisfeito. Espero que este livro obtenha alguma repercussão na Alemanha: não só por ambição, mas também porque a natureza desta repercussão talvez me permita compreender melhor os alemães, responder àquele estímulo. (Levi, 2004/1986, pp. 148-149).³⁵

A partir da carta de Levi, compreendemos que a escrita testemunhal também tem um endereçamento. No caso de Levi, o destinatário principal é o povo alemão que se omitiu, os nazistas e os herdeiros. Por ser uma escrita endereçada, a reação do leitor torna-se elemento de considerável valor na elaboração do trauma.

Entretanto, segundo Bohleber (2007), o ouvinte nem sempre está disposto a sobrecarregar-se com os sentimentos advindos da fala do sobrevivente, isto é, do medo ou da dor, da raiva ou da vergonha e, até mesmo, do medo de acusações de culpa. Nesse mesmo sentido, Herman (2004) afirma que, diferentemente do que acontece nos desastres naturais, em que o ouvinte se simpatiza com as vítimas diante do “feito de Deus”, nas atrocidades,

³⁵ O editor fez dessa carta parte da introdução de *É isto homem* (1947) na edição alemã e ela suscitou uma troca de cartas entre Levi e alguns alemães (Levi, 1986/2004).

provocadas pelo homem, fica-se em conflito entre ficar ao lado da vítima ou do perpetrador, pois o último atende ao desejo de negar o acontecimento, de não ouvir ou dizer nada. A vítima, pelo contrário, exige de seu ouvinte que compartilhe suas dores e, tal como ela, seja testemunho das atrocidades causadas pelo homem.

A dificuldade inicial de publicar os livros de testemunho logo no pós-guerra é um exemplo da difícil receptividade ao testemunho do sobrevivente. O primeiro livro de Levi, *É isto um homem?* (1947), não foi aceito, no ano de 1947, pela editora Einaudi, a mesma que publicou seus outros livros posteriormente. Nesse primeiro livro, Levi publicou numa editora menor e não teve sucesso, motivo pelo qual o autor considerou encerrada sua missão de escritor testemunha. É na segunda metade da década de 1950, quando começou a ser procurado por jovens interessados em conhecer sua história, que Levi procura novamente a Einaudi, que aceita publicá-lo. Daí em diante não deixou de ser reeditado e traduzido. É o sucesso desse livro que encoraja Levi a escrever seus outros livros (Henriques, 1994).

Algo parecido aconteceu com Jean Améry e Bruno Bettelheim. O primeiro tem seus escritos sobre Auschwitz rechaçados pelas editoras mais credenciadas e acaba sendo publicado por uma editora mais modesta (Ocaña, 2011). Já Bettelheim, morando nos Estados Unidos da América, tenta publicar artigos sobre os campos de concentração, mas esses foram rejeitados inicialmente por serem considerados de pouco objetivo ou “anti-alemão” (Sutton, 2005).

Antes mesmo do fim dos campos de concentração e extermínio, em 1943, Bruno Bettelheim fez um relato sobre suas observações, quando preso, sobre o comportamento dos nazistas, dos prisioneiros e das relações entre ambos. Devido a sua crítica a passividade dos judeus, Bettelheim teve problemas com comunidade (Roudinesco & Plon, 1998). Mais tarde, em *Coração informado* (1985), afirmou que o sucesso do *Diário de Anne Frank*³⁶ (1947) estava relacionado com a tentativa de esquecer as câmaras de gás, pois essa escrita relatava a vida privada que a família Frank continuou levando mesmo durante a guerra. Ela não teve ações que levassem em conta as condições extremas de perseguição aos judeus, como, por

³⁶ Anne Frank, jovem alemã de origem judia, durante a perseguição nazista viveu escondida com os pais em Amsterdã, na Holanda. Enquanto estava refugiada no anexo secreto de um prédio, escreveu um diário, publicado como *O diário de Anne Frank*, o que a tornou mundialmente conhecida. O esconderijo onde Anne Frank estava escondida foi descoberto e ela, a família e outras pessoas que estavam lá escondidas também foram deportadas para campos de concentração. Anne e a irmã foram levadas para Bergen-Belsen, onde foram mortas. A originalidade do diário também foi questionada, mas o Instituto para Documentação de Guerra investigou e declarou o diário autêntico. (Prefácio, *O diário de Anne Frank*). Frank, Anne. (2007). *O diário de Anne Frank*. (I. A. Calado. Trad.). 24ª Ed. Rio de Janeiro: Record. (Original publicado em 1947).

exemplo, separar as filhas, deixá-las com outras famílias, como se tornou comum na época. Não à toa, continua Bettelheim (1985/1960), o diário termina com Anne afirmando que crê no bem que reside em todos os seres humanos. Para o psicanalista sobrevivente, os horrores cometidos no *Lager*

foram considerados inacreditáveis pela maior parte das pessoas civilizadas. Foi como um golpe ao seu orgulho saber que nações supostamente civilizadas podiam rebaixar-se a ponto de cometer atos tão desumanos. A implicação de que o homem moderno tem um controle tão inadequado sobre sua crueldade era encarada como uma ameaça. (Bettelheim, 1985/1960, p.198).

Desse modo, quem testemunha se nega a calar e convoca o outro a ser testemunha também da maldade humana, da crueldade que um homem poder fazer com outro. O que nem sempre será acolhido pelo entorno social.

Considerar que Auschwitz é indizível é, também, afastá-lo dos fenômenos humanos, pois lhe é conferida uma qualidade mística. Foi a Deus, segundo Agamben (2008), que o teólogo João Crisóstomo deu essas características, *indizível, inenarrável e indescritível* e isso é, para o autor citado, uma forma de glorificar e adorar a Deus, adorá-lo em silêncio.

Não considerar Auschwitz indizível não é, por outro lado, desconsiderar que dele se possa falar tudo, há lacunas, silêncios, há vivências que só passaram aqueles que morreram (Agamben, 2008). Há sempre não-traduzido, comum a qualquer tentativa de tradução, e o intraduzível comum à mensagem por intromissão.

Narrar a sua própria versão da história é significado pelos próprios sobreviventes como uma forma de resistência ao opressor. Para Robert Antelme³⁷, por exemplo, falar em sua própria língua era uma ferramenta de resistência e comprovação de que nisso o projeto nazista falhou, a alteração da linguagem não foi completa (Waintrater, 2005).

Levi (2004/1986) cita o que relatou Simon Wiesenthal³⁸, sobrevivente da *Shoah*, sobre o que a polícia nazista dizia aos prisioneiros:

³⁷ Robert Antelme foi deportado para o campo de concentração de Buchenwald e, posteriormente, para Auschwitz por fazer parte da Resistência francesa, foi um dos primeiros autores de língua francesa a testemunhar sobre o *Lager*. Sua obra mais conhecida é *A espécie humana*, (Rosenblum, 2002, Waintrater, 2005).

³⁸ Wiesenthal era austríaco de origem judaica, ficou preso em campos de concentração durante quatro anos. Na data de sua morte, no ano de 2005, a BBCBrasil.com publicou uma reportagem na qual ele foi chamado de “caçador de nazistas”, pois Wiesenthal levou milhares de criminosos nazistas à Justiça depois do fim da Segunda Guerra Mundial. A reportagem pode ser acessada no seguinte endereço: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2005/09/050920_cacanazistarc.shtml

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. Talvez haja suspeitas, discussões, investigação de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história do *Lager*. (Levi, 2004/1986, p.09).

Documentos foram destruídos, tanto que não se sabe ao certo o número de mortos, alguns fornos crematórios foram parcialmente destruídos, os corpos das vítimas também, inicialmente enterrados passaram a ser queimados na intenção de que não sobrasse nenhum vestígio (Levi, 2004/1986). Mas, uma herança o nazismo deixou: o negacionismo³⁹. O testemunho pode ser então, segundo Seligmann-Silva (2008), uma modalidade de “memória” que preserva os fatos passados do negacionismo, o qual insiste em afirmar que o genocídio não ocorreu.

Desse modo, o testemunho seria componente de uma ética do sobrevivente. Testemunhar se torna necessário como forma de resistência e liberdade.

3.3 OS PARADOXOS DA NARRATIVA TESTEMUNHAL

Eu precisaria de várias vidas para contar toda essa morte. Contar essa morte até o fim, tarefa infinita.

(Semprun, 1995, p.43)

Retomamos a frase de Levi (2004/1986), citada anteriormente, na tentativa de entender o processo tradutivo do trauma. Levi (2004/1986, p.146) diz que tem dificuldade em compreender a atitude dos alemães, tanto dos nazistas como dos omissos e, para ele, “algo

³⁹ Negacionismo é um termo que substitui o termo mais antigo “revisão”, que era o como os negacionistas se autodenominavam, mas ambos, ainda, são utilizados na atualidade. O termo “negacionismo” não se restringe à *Shoah*, também é usado no que diz respeito à negação de outros genocídios (Moraes, 2011). Moraes, L. E. de. S. (agosto, 2008). O negacionismo e as disputas de memória: reflexões sobre intelectuais de extrema-direita e a negação do holocausto. *Anais do XIII Encontro de História Anpuh –Rio*. Rio de Janeiro – RJ, Brasil,

que não se pode compreender constitui um vazio doloroso, um agulhão, um estímulo permanente que exige ser satisfeito.” Sabemos que os objetos-fonte da pulsão, esses restos não-traduzidos, fazem pressão para novas traduções (Laplanche, 1992a). Mas, Levi faz menção ao agulhão, a algo que lhe foi cravado, o que nos remete ao inconsciente encravado, composto pelas mensagens rebeldes à tradução ou em espera por traduzir, as quais precisaram de um segundo tempo para serem reavivadas e traduzidas (Laplanche, 2003).

É possível conhecer a realidade do encravado a partir do sonho traumático. Diferentemente do sonho cotidiano composto pela condensação e deslocamento, que permite que os desejos recalçados encontrem realização, o sonho traumático é a pura repetição da vivência traumática. Destarte, Endo (2009, p.346) sustenta que o sonho traumático é o “o testemunho mais fiel, literal talvez, no sentido da fidelidade descritiva do absurdo e que define o traumático, cuja fonte do excesso, permanecem extrapsíquicas, porém, e ao mesmo tempo, permanecem fixadas, incrustadas intrapsiquicamente.”

O trauma fica como um corpo estranho, um interno-externo. Não à toa Endo (2009) recorre à referência da flecha implantada, apresentada por Laplanche em *Problemáticas I: A angústia* (1980/1998), e a desenvolve para explicar a fixação e não-fixação do trauma. Para Endo, o traumático, que os sonhos repetem, é

Um golpe cuja intensidade depende da quantidade de força com que o arco foi envergado, mas que, uma vez perfurado o alvo, a dor que se irradia desde o ponto da perfuração não depende apenas da ponta da flecha cravada na carne, mas do restante dela que permanece exterior e produzindo ressonâncias *a posteriori* a partir do ponto ferido. A parte da flecha foi incorporada e a outra parte, não incrustada, permanece como extensão sensível do corpo ampliado. A parte da flecha que ficara para a externa (*sic*) torna-se parte do corpo atingido. (Endo, 2009, p.346).

A flecha representa um enclave, algo que invade o psiquismo, decorrente do ataque do outro externo, mas não é metabolizável. Segundo Cardoso (2002), o ataque se refere a ações do poder sexual do outro veiculado nas mensagens intrometidas, ou seja, o ataque é a entrada no psiquismo de elementos não-metabolizáveis que, por seu caráter violento, não são traduzíveis, e atuam no psiquismo como imperativos. Os elementos intraduzíveis, continua a autora, vão ser repetidos de modo compulsivo e fragmentado. Esse é o terreno do traumático a veiculação de mensagens violentas que, não metabolizadas, formarão um enclave.

O enclave, ou inconsciente encravado, funciona no psiquismo como uma “exterioridade”, diz Cardoso (2002). É o processo tradutivo que permite ao psiquismo apropriar-se do enigma do outro veiculado na mensagem. Como já assinalamos anteriormente, esse processo é sempre incompleto, a mensagem não é totalmente traduzida e seu resto, que é recalçado, é chamado, por Laplanche (2007), de o irreduzível da alteridade. Contudo, no caso das mensagens intrometidas, o ego não consegue traduzi-las e, conseqüentemente, recalca-las, de modo que o enclave é uma “cultura pura de alteridade” (Cardoso. 2002), é mensagem em seu estado bruto. A “cultura pura de alteridade” é, para Laplanche (2001b), a pulsão de morte.

Por isso se diz que o trauma é impossível de ser esquecido e impossível de ser lembrado (Gerson. 2009). Por “esquecer” podemos entender o recalçamento, consequência da falha parcial da tradução, e por “lembrar”, a assimilação da mensagem pelo processo tradutivo, que daria ao sujeito a noção de uma experiência própria vivenciada, em outros termos, historicizadas.

A vivência do trauma se apresenta na literalidade das imagens que invadem o psiquismo e nos sonhos. A impossibilidade de representação do traumático é a impossibilidade de traduzi-lo. Benjamim (1935/1994, p.194) relata que, após o fim da Primeira Guerra Mundial, os soldados da frente de batalha, diferentemente do que se esperava, voltavam mudos, “pobres em experiência comunicável”.

No caso da *Shoah*, Waintrater (2005) compreende ter havido, logo no início, uma divisão entre os que conseguiam falar sobre suas vivências e os que se calavam. Para a autora, as condições de expressão e auto-análise anteriores ao trauma foram determinantes no falar posterior. Levi, Perec⁴⁰ e Semprun estão entre aqueles que não apenas falavam, mas, para os quais a necessidade de falar, contar e escrever tornou-se imperiosa. Levi narra, em *É isto um homem?* (1947) que, mesmo no campo de concentração e extermínio, sonhava voltar para casa e contar para todos o que havia vivido, contudo seus interlocutores não permaneciam ouvindo. Quando volta para o lado de cá da vida, ele logo começa a escrever e diz que o impulso para a escrita tomou em si força tão poderosa e violenta que competia com as necessidades elementares⁴¹, como uma espécie de pulsão de tradução, ou melhor, um imperativo de tradução: *Deves traduzir porque é intraduzível* (Laplanche, 1996a).

Diante da impossibilidade de tradução e dever de tradução, qual o destino psíquico possível para o enclave? Bleichmar (1994) fala em *construção*, como possibilidade de

⁴⁰ Escritor francês, de origem judia, que perdeu os pais durante a guerra (Mello Neto, 2013.).

⁴¹ Esse caráter imperioso da escrita é um fato curioso. Cardoso (2002), por exemplo, se refere ao furor de escrever de Sade, como um modo de “promover uma estranha via de ‘ligação’ para a explosão de uma força pulsional obscura.” (p.204).

trabalho em análise; Cardoso (2002) supõe a possibilidade de *pré-ligação da mensagem*, como ocorre no retorno sobre si mesmo. Uma das possibilidades de tradução, também pensamos, seria a culpa como uma tentativa de dominar o ataque pulsional da mensagem intrometida.

Um exemplo interessante sobre a escrita e o intraduzível é fornecido por Micheline Enriquez, citada por Cardoso (2002). Enriquez relata que no atendimento de pacientes psicóticos e *borderlines*, alguns recorreram, espontaneamente, em determinado momento do tratamento, à escrita. Esta escrita, contudo, era mais descritiva, menos simbólica, por isso a autora a denominou de *escrita representativa*. Esse modo de criação torna o intraduzido de algum modo tolerado. Embora não considere essa forma de escrita como uma tradução efetiva, entende-a como possibilidade de uma nova posição subjetiva. Tal forma de escrita permite, segundo Cardoso (2002), uma tomada de si, uma “apropriação da alteridade radical interna” pela distância do outro interno que possibilita. Essa “possibilidade” nos parece interessante, pois Laplanche (2003) questiona se haveria mesmo “uma possibilidade” de o sujeito ser “possuído” por mensagens sem nenhuma condição de traduzi-las.

Ornstein (2006) compreende que a literatura testemunhal faz parte dos *espaços memoriais*, o que auxilia no processo de luto, assim como é, também, uma lápide para os mortos. É pela narrativa que se tem a possibilidade de os mortos serem redimidos historicamente, pois se convoca no presente as vozes que foram caladas pela história. Ora, esse é um aspecto relevante quando de trata da narrativa testemunhal, poder falar também em nome dos que sucumbiram. A escrita de testemunho é marcada por essa condição de não falar apenas de si, mas também dos que morreram. Kirschbaum (2007) afirma que o imperativo de testemunhar é, para os sobreviventes, além da “missão” de educar as novas gerações e alertá-las para que o horror da *Shoah* não torne a acontecer, uma dívida com os que morreram. O autor, então, cita a seguinte frase de Semprun (1995, p.138): “Talvez seja preciso às vezes falar em nome dos naufragados. Falar em nome deles, no silêncio deles, para devolver-lhes a palavra.”

Falar em nome dos mortos significa lidar com enigma que o morto deixa. A morte dos companheiros de campos se torna mais problemáticas devido à ambivalência nas relações. Para a Freud, segundo Laplanche (1996d), a perda mais a ambivalência produzem um luto obsessivo com culpabilidade; a perda, mais ambivalência e mais eleição de objeto narcisista resultam em melancolia. O trabalho de luto, para Laplanche, é um trabalho de tecer e retecer, traduzir e destraduzir, estando implicados aí a ligação e o desligamento da pulsão. O enigma do outro não cessa, para o enlutado a mensagem nunca foi compreendida o suficiente. Sendo

assim, segundo Laplanche, não há luto sem as questões “O que ele queria?”, “O que teria dito?”. E ainda mais “O que quer o morto? “O que quer de mim?” O luto relança o sujeito à questão da alteridade do outro. Lidar com o enigma do outro é lidar com o estranho em si, que sempre impulsionará o processo de tradução –destrução - retradução.

A narrativa encontraria nessa concepção um campo fecundo. Pressupomos, desse modo, a escritura um trabalho de tradução, uma forma de ligação da pulsão anárquica. Mas, trata-se de uma tradução que, pela sua natureza sempre inacabada, impulsiona o psiquismo para um movimento de destruição para propor novas traduções – aqui o sentido sublimatório -, mais elaboradas, mais eficientes. Contudo, como afirmamos, a escrita, ao tornar atual o próprio trauma, paralisa o trabalho psíquico na destruição, no desligamento. Portanto, hipotetizamos que há um processo duplo na escrita, de tradução e destruição. A destruição seria reatualizar o trauma, e deixar o psiquismo inundado pelo pulsional desligado, expondo o psiquismo à compulsão, à repetição.

Endo (2009) compreende que a repetição trabalha em prol do traumático, o que levaria o inundamento do psiquismo no pulsional de morte, levando o sujeito a cometer suicídio. Diz o autor:

Representações afogadas no caldo da pulsão de morte, onde é repetido o horror que não cessa de colidir com o campo representacional que o mitiga e o acentua infinitas vezes. Essa é a repetição traumática, hetero e auto-imposta ao sujeito, como retraumatismo e exacerbção da dor. O horror, que extravasa o limite do suportável, a partir de onde se torna possível e desejável dar cabo à própria vida. Tal como o fizeram aqueles que encontraram no suicídio um termo ao círculo imposto pela pulsão de morte. Como se, para alguns notáveis escritores, testemunhas da *shoah*, das ditaduras e das catástrofes, a crença na marca das palavras fosse também uma passagem, rumo à própria morte e aos próprios mortos. (Endo, 2009, p.348)

A narrativa testemunhal parece se encontrar num campo paradoxal, ao mesmo tempo em que permite que o excesso pulsional encontre vias de ligação, renova o traumatismo, pois impõe àquele que escreve a revivescência da situação traumática. Ao mesmo tempo em que possibilita novas traduções, acarreta o movimento de destruição.

4 LAGER, O INFERNO NA TERRA: O LADO DEMONÍACO DA PULSÃO

*Desci desta arte ao círculo segundo,
Que o espaço menos largo compreendia,
3 Onde o pungir da dor é mais profundo.*

*Lá stava Minos e feroz rangia:
Examinava as culpas desde a entrada,
6 Dava a sentença como ilhais cingia.*

*Ante ele quando uma alma desditada
Vem, seus crimes confessa-lhe em chegando,
9 Com perícia em pecados consumada.*

*Lugar no inferno, Minos, lhe adaptando,
Do abismo o circ'lo arbitra, a que pertença,
12 Pelas voltas da cauda graduando.*

*Sempre muitas se lhe acham na presença;
Cada qual tem sua vez de ser julgada,
15 Diz, ouve, cai, se some sem detença.*

*Minos, logo me vendo, iroso brada,
Do grave ofício no ato sobrestando:
18 — “Ó tu, que vens das dores à morada;*

*“Olha como entras e em quem stás fiando:
Não te engane do entrar tanta largueza!”
21 — “Por que falar” — meu guia diz — “gritando?”*

*“Vedar não tentes a fatal empresa:
Assim se quer lá onde o que se ordena
24 Se cumpre. Assaz te seja esta certeza!”*

(Dante Alighieri, 2003/1265-1321, pp.46-47)

O julgamento a que se é submetido à chegada do inferno em *A Divina Comédia* (1265-1321), e a sentença dada conforme as voltas da cauda de Minos, nos pareceram apropriados para iniciar este capítulo por dois motivos. Primeiro, pela representação do *Lager*, dada pelos próprios sobreviventes, como um inferno. E, segundo, porque podemos pensá-lo como um julgamento/sentença, tal como associa Laplanche em *O inconsciente e o Id* (1992b) com o julgamento que ocorre em *O processo* de Kafka, no qual é comunicado ao sujeito um veredicto e esse desconhece as razões, o veredicto representa o energético puro.

O inferno faz parte do imaginário cristão, principalmente do catolicismo, como lugar onde se é punido pelos pecados cometidos na terra, pecados esses, muitas vezes, relacionados

aos mais diversos gozos. Lembremos dos sete pecados ou vícios capitais: a avareza, ira, a inveja, a gula, a luxúria, o orgulho, e a preguiça. Segundo Roudinesco (2008), a cada um desses pecados era atribuída uma figura do Diabo, a saber: “avareza (Mammon), ira (Satã), inveja (Leviatã), gula (Belzebu), luxúria (Asmodeu), orgulho (Lúcifer), preguiça (Belfegor).” (p.10). E o diabo é considerado por Freud (1996/1908) como a personificação da vida pulsional recalcada.

Por tratar de características humanas, principalmente da sexualidade humana, consideramos a ideia de inferno e suas representações, literárias ou pictóricas, com um modo de falar dessa atrocidade, a *Shoah*, que nos revela o lado mais demoníaco da pulsão. O *Lager* é entendido, portanto, como um lugar de circulação do pulsional anárquico.

A representação do *Lager* como “inferno”, entretanto, não é consenso entre os sobreviventes. Imre Kertész⁴² compreende o *Lager* como irrepresentável, conforme podemos depreender do que descreve Kahn (2011) sobre uma passagem da vida de Kertész:

De volta a Budapeste, Köves⁴³ encontra um jornalista que logo imagina o campo de concentração como um inferno. O jovem sobrevivente lhe responde que não pode dizer nada a respeito da comparação, pois não conhece o inferno. Em contrapartida, acrescenta ele, pode-se imaginar o campo como um lugar onde, sob certas condições, as pessoas se aborrecem. “Como explicas isso?” – pergunta o jornalista. “O tempo” – responde Köves. O tempo ajuda em tudo: a chegar numa bela estação, bem limpinha; a descobrir “tudo, aos poucos, cada coisa em seu tempo, etapa por etapa”, uma passa, e já vem a seguinte. O tempo, ele serve para cumprir as novas exigências de cada nova etapa, e isso acontece na multiplicação dos minutos transcorridos, às vezes, durante doze anos. “Inimaginável” – responde o jornalista. E Köves diz para si mesmo que talvez por isso alguém prefira falar de inferno. (Kahn, 2011, p. 21).

O inferno se torna mais imaginável por fazer parte da nossa cultura, pensamos nós, enquanto Auschwitz se situaria aquém da cultura, lugar de rompimento dos laços sociais, dos contratos sociais. Lugar de circulação do puro energético, como diria Laplanche (1992b), terreno do traumático. Por isso, necessitamos de códigos que possibilitem sua tradução, o inferno é um desses códigos.

⁴² Imre Kertész é um escritor, judeu, de origem húngara, sobrevivente da *Shoah*.

⁴³ Um dos nomes que Kertész se dá.

A realidade do *Lager* que vamos apresentar neste capítulo, é a descrita, principalmente, nos relatos dos livros de testemunhos de Levi e Bettelheim, e em menor extensão, o testemunho de Améry⁴⁴. A maioria das vivências se refere ao complexo de campos Auschwitz, onde esses três sobreviventes ficaram presos. Bruno Bettelheim foi preso em 1938, antes da instituição do plano de extermínio em massa, Améry e Primo Levi foram enviados à Auschwitz-Monowitz em 1944, quase no final da guerra⁴⁵. De modo complementar, recorreremos a alguns vídeos-testemunho de sobreviventes, gravados pelo *United States Holocaust Memorial Museum*.

4.1 A ESTRUTURA DO LAGER

Antes de apresentarmos as vivências de excesso dos sobreviventes, é preciso esclarecer que os *Lager* não funcionavam de maneira igual. Por exemplo, Améry (2001/1966) relata que no campo de concentração de Dachau havia até uma biblioteca, enquanto em Auschwitz não havia nada. Era perigoso até mesmo ser visto lendo um jornal velho encontrado no lixo, narra Levi (1988/1947).

No período entre 1933 e 1945 foram construídos milhares *Lager* e sub-*lager* na Alemanha, Polônia, França, Itália, Áustria, nos Países Bálticos (Estônia, Lituânia e Letônia), nos Países Baixos, entre outros. Dentre os principais campos de trabalho e de extermínio estão Dachau, Bergen-Belsen, Buchenwald, localizados na Alemanha, e Treblinka e Sobibor, localizados na Polônia. Mas, o maior e mais conhecido *Lager*, onde foram exterminadas cerca de 1,1 milhão de pessoas, foi o complexo de campos de concentração Auschwitz, localizado na Polônia. Auschwitz compreendia três *Lagers*: Auschwitz I, criado em 1940, ficava perto da cidade Oswiecim⁴⁶; Auschwitz II, também conhecido como Auschwitz-Birkenau, na cidade Brzezinka; Auschwitz III, conhecido como Auschwitz-Monowitz ou Buna- Monowitz, na cidade Monowitz. Os dois últimos foram criados em 1941 e 1942, respectivamente, quando Heinrich Himmler, o Comandante da SS, instituiu a política de extermínio em massa (Roudinesco, 2008, *United States Holocaust Memorial Museum*, N.D..).

Auschwitz I era, predominantemente, de trabalho forçado, embora houvesse câmaras de gás e fornos crematórios para execução de presos. Inicialmente era um *Lager* para

⁴⁴ Os testemunhos desses dois autores são mais empregados do que o testemunho de Améry neste capítulo por serem mais descritivos, o que é necessário neste momento para delinear as experiências coletivas do *Lager*.

⁴⁵ Ambos ficaram presos, antes do envio à Auschwitz, em outros *Lagers* menores, Améry na França e Levi na Itália.

⁴⁶ Em alemão, Auschwitz.

prisioneiros políticos e criminosos. Era considerado um campo-base, no qual ficava o setor administrativo e também o local em que médico Josef Mengele realizava suas inescrupulosas experiências médicas, principalmente, com gêmeos.

Auschwitz-Birkenau foi o *Lager* que teve o maior número de prisioneiros, sendo a maioria composta por judeus. Era neste campo que funcionava o centro de extermínio. O gás Zyklon B, testado primeiramente em Auschwitz I, foi amplamente utilizado nas câmaras de gás em Birkenau, esse método de extermínio era considerado mais eficiente, rápido e menos pessoal do que os fuzilamentos. Birkenau contava com quatro prédios de cremação que continham o local para os prisioneiros se despirem, uma grande câmara de gás e fornos crematórios.

Por fim, havia Auschwitz-Monowitz, no qual foi instalada a I.G. Farben, que explorava a mão-de-obra de prisioneiros judeus e não-judeus, pois também era considerado pelos nazistas como “Campo de Educação pelo Trabalho”. Portanto, eram levados para lá alemães que não cumpriam a disciplina de trabalho imposta pela Alemanha Nazista (*United States Holocaust Memorial Museum, N.D.*).

O que havia de comum entre os diferentes *Lager*, era a atuação de prisioneiros como funcionários compondo certa hierarquia. A maioria pertencia ao escalão inferior e executava serviços cotidianos: eram varredores, lavadores, controladores de piolhos e de sarnas e também guardas-noturnos, intérpretes, entre outros. Aqueles que ocupavam posições de comando eram chamados *Kapos*⁴⁷ e trabalhavam como chefes das brigadas de trabalho, dos alojamentos e desempenhavam cargos em escritórios administrativos. Estes últimos, geralmente, tinham a possibilidade de trocar números de presos destinados às câmaras de gás, evitando assim que parceiros fossem mortos, também podiam atuar como uma resistência, pois tinham acesso a documentos sobre controle do *Lager*. A maioria dos *Kapos* era formada por criminosos ou presos políticos já desgastados pelo tempo de prisão e uma minoria era judia (Levi, 2004/1986).

Um trabalho específico era designado aos judeus: a atuação no *Sonderkommando* (Esquadrão Especial). O *Sonderkommando* era o grupo designado a gerenciar os fornos crematórios, eles não tinham contato com outros prisioneiros e

A eles cabia manter a ordem entre os recém-chegados (muitas vezes inconscientes do destino que os esperava) que deviam ser introduzidos nas câmaras de gás; tirar das

⁴⁷ A palavra alemã *Kapo* deriva do italiano e significa chefe e era empregada para designar prisioneiros supervisores (Levi, 2004/1986; 2010/1963). Também é traduzida para o português como capataz.

câmaras os cadáveres; extrair o ouro dos dentes; cortar os cabelos das mulheres; separar e classificar as roupas, os sapatos, o conteúdo das bagagens; transportar os cadáveres para os fornos crematórios e cuidar do funcionamento dos fornos; retirar e eliminar as cinzas. (Levi, 2004/1986, p.43).

A criação do *Sonderkommando* foi, na compreensão de Levi (1986/2004, p.45), “o delito mais demoníaco do nacional-socialismo”. Além de toda crueldade e privação a que os prisioneiros eram submetidos, tornaram-se participantes da tentativa de extermínio de seu próprio povo. Para Levi, na criação do *Sonderkommando* está a seguinte mensagem:

“Nós, o povo dos Senhores, somos quem os destrói, mas vocês não são melhores do que nós; se quisermos, e o queremos, nós somos capazes de destruir não só seus corpos mas também suas almas, tal como destruimos as nossas”. (Levi (1986/2004, p.46, aspas do autor).

O funcionamento do *Lager* com a participação dos prisioneiros incrementa a horror das atrocidades cometidas e interfere na elaboração do trauma, pois só quem colaborava de algum modo com o sistema concentracionário tinha mais chances de sobreviver. O horror não está unicamente na destruição da humanidade dos prisioneiros, quando lhes são negados os elementos mais básicos para sobrevivência biológica e psíquica, mas na equiparação entre o verdugo e a vítima.

4.2 AUSCHWITZ, *ANUS MUNDI*

Viajamos até aqui nos vagões chumbados; vimos partir rumo ao nada nossas mulheres e nossas crianças; nós, feitos escravos, marchamos cem vezes, ida e volta, para a nossa fadiga, apagados na alma antes que pela morte anônima. Não voltaremos. Ninguém deve sair daqui; poderia levar ao mundo, junto com a marca gravada na carne, a má nova daquilo que, em Auschwitz, o homem chegou a fazer do homem.

(Levi, 1988/1947, p.55)

O que antecede à chegada ao *Lager* é diferente para os grupos de deportados. Geralmente eram confinados em guetos⁴⁸, simplesmente por serem judeus, ou em pequenos *Lager* em seus países de origem. Com a implantação da chamada “Solução Final”, isto é, do extermínio de todos os judeus, em 1941, os guetos foram destruídos. Os judeus que não morreram por fome ou doença foram fuzilados ou deportados para os campos de extermínio ou de trabalho forçado (*United States Holocaust Memorial Museum*, N.D.).

É o início da deportação - que acontecia em viagens de trens superlotados - e a chegada no *Lager* que são narrados como angustiantes e definidos como infernais. O trem, narra Levi (2004/1986, p.93), “assinala a partida para o desconhecido”. As recordações dos sobreviventes se iniciam com a imagem do trem não apenas por razões cronológicas, continua Levi, mas também pela crueldade gratuita empregada pelos nazistas.

A viagem não em um trem de passageiros, mas de carga, trancados dos dois lados, nos quais todos eram socados sem piedade. O vagão ia lotado – entre 50 e 120 pessoas - e não tinha qualquer condição sanitária ou de alimentação. Havia brigas por um pouco de espaço e muitas queixas (Levi, 2004/1986). O momento da partida para o desconhecido é momento de desamparo, as pessoas não contam com nenhuma informação ou ajuda.

Mas, o fato que se tornava mais angustiante nessa viagem era, segundo Levi (2004/1986), não ter um recipiente que servisse como latrina. Evacuar em público, principalmente para os anciãos, era angustioso ou impossível. Nas palavras de Levi (2004/1986, p.96): “um trauma para o qual nossa civilização não nos prepara, uma ferida profunda infligida à dignidade humana, um atentado obscuro e cheio de presságios; mas também o sinal de uma malignidade deliberada e gratuita.” Além de defecar no vagão, em meio a seus pares, Levi narra que se passavam outras humilhações severas. Conta, por exemplo, que o comboio em que foi deportado parou duas ou três vezes em estações e os deportados puderam sair por alguns minutos, sem se afastar do trem, quando aconteceram cenas desrespeitosas, como esta que ele descreve:

De outra vez, as portas foram abertas, mas durante uma parada numa estação austríaca de trânsito. Os SS da escolta não escondiam seu divertimento ao ver homens e mulheres agacharem-se onde podiam, nas plataformas, no meio dos trilhos; e os passageiros

⁴⁸ Os guetos eram regiões urbanas, geralmente separadas do resto da cidade por cerca, onde os judeus eram confinados e viviam em condições miseráveis de vida. Foram estabelecidos mais de 1.000 guetos na Polônia e União Soviética (*United States Holocaust Memorial Museum*, S.D.).

alemães exprimiam abertamente seu desgosto: gente como essa merece seu destino, basta ver como se comportam. Não são *Menschen*, seres humanos, mas animais, porcos; é evidente como a luz do sol. (Levi, 2004/1986, p.96).

Defecar em público não se restringiu ao momento da deportação. No *Lager*, a latrina era coletiva com seu uso controlado pelos guardas da SS. Bettelheim (1985/1960) entende que eram expostos à humilhação, pois na Alemanha havia uma regra de privacidade total nesses momentos, exceto para os bebês. Entretanto, se os guardas sentiam prazer em controlar quando se era permitido usar o banheiro - diz Bettelheim (1985/1960)- isso equivalia ao prazer dos prisioneiros em usá-lo, pois lá era um lugar para um pequeno descanso, embora pudesse ser interrompido pelo xingamento de outros companheiros que estavam na fila para usá-lo. Havia um tempo limite para utilizar a latrina, senão corriam o risco de perder o pão servido pela manhã e iriam trabalhar com mais fome que o comum.

No final do dia, depois do trabalho extenuante, Semprun (1995) conta que, em Buchenwald, as latrinas coletivas eram um lugar de encontro, lugar onde fez amigos, também era mercado, lugar de fumar a guimba *machorka*, uma espécie de fumo.

Ademais, as vivências ligadas à anialidade eram constantes no *Lager*, estavam presentes na ordem⁴⁹. As camas, por exemplo, eram arrumadas metodicamente todos os dias, o colchão de palha devia ficar extremamente reto e quem não o fizesse era punido com espancamento. Também não podia faltar sequer um botão no uniforme. Na limpeza, todos deviam manter seus sapatos de madeiras limpos, tinham os pelos do corpo raspados. Mas, a limpeza exterior era um aspecto que deixava clara uma ambiguidade, pois as condições de vida favoreciam uma imundície e proliferação de sarna e piolhos (Levi, 1988/1947).

Outro aspecto ligado à anialidade eram os xingamentos. Bettelheim exemplifica-os:

“Merda” e “cu” eram tão comuns que raramente se chamava de outra coisa. Parecia que se estavam envidando todos os esforços para rebaixar os presos ao nível em que estavam antes de aprenderem a usar o banheiro.

Por exemplo, eram forçados a ficar molhados de urina e defecar nas calças. No campo, toda eliminação era estritamente controlada, era evento diário importante, analisado em detalhes. Em Buchenwald, repetidamente proibiam-se aos presos defecar durante todo o horário de trabalho. Porém, quando se abriam exceções, o prisioneiro tinha de pedir

⁴⁹ A ordem, a parcimônia e a obstinação são traços de caráter resultantes da sublimação ou formação reativa ao erotismo anal, conforme definiu Freud em *Caráter e erotismo anal* (1908).

permissão a um guarda e depois contar a ele que tinha terminado, de uma forma que abalava seu respeito próprio. (Bettelheim, 1985/1960, p.108).

Além disso, o regime alimentar- um litro de sopa por dia- fazia com que alguns prisioneiros não conseguissem controlar a urina, e eram ridicularizados, punidos por isso (Levi, 2004/1986). O mesmo recipiente, em alguns casos, utilizado para alimentação servia para micção e defecação, conta Vogel⁵⁰ (1989). Já no caso de Levi (2004/1986), a micção, durante a noite, era feita em um balde, mas ele narra que no *Lager* Birkenau, as mulheres tinham que usar a mesma vasilha para tomar sopa, evacuar durante a noite quando não tinham acesso à latrina e para banhar-se quando havia água disponível .

O defecar em público, seja aos olhos cheio de gozo dos nazistas ou aos olhares impacientes de outros prisioneiros que esperavam sua vez de usar a latrina, os xingamentos ligados à analidade e também o epíteto *Anus mundi* (Levi, 1986/2004), empregado para designar Auschwitz, sintetiza, em certa medida, a ideia de que o *Lager* foi lugar de vivências marcadas notadamente pelo polimórfico perverso. E também fornecem elementos que nos propiciam conhecer a natureza da mensagem enigmática transmitida na relação com os nazistas ou entre em os pares, ou seja, a mensagem por intromissão. Laplanche (1996b) confere à intromissão uma qualidade de violência perpetrada anal e oralmente, bem diferente do que o corre na implantação que está em relação com a superfície corporal como um todo e, por isso, com potencial para a elaboração.

O trauma vivenciado no *Lager* estava relacionado a uma sexualidade intrusiva e uma objetualização do sujeito. Desde o início da deportação os prisioneiros são tratados como carga, e a todo o momento as ações dos nazistas tentam demonstrar que os judeus não eram humanos.

Se os prisioneiros eram expostos a uma situação que os deixava imundos durante a viagem, na chegada eram submetidos a um banho de desinfecção com água e cloro, relata Vogel (1989), pois, ironicamente, não se podia entrar no campo sem ser desinfetado (Levi 1988/1947). A definição de Levi da situação vivida na ampla sala de duchas é de “inferno”. Nessa situação estão todos nus, faz muito frio e venta, a porta da sala está aberta e não pode ser fechada o que aumentava o frio. Estão exaustos devido à viagem, mas ninguém pode sentar, pois o chão está inundado.

⁵⁰ Miso (Michael) Vogel é um sobrevivente de campos de concentração, gravou um vídeo-testemunho para o *United States Holocaust Memorial Museum* em 1989.

Antes do banho de desinfecção, Vogel (1989), conta que, na chegada, logo após adentrar o campo sob surras e com cachorros pulando sobre eles, tinham raspados os cabelos⁵¹ e todos os pelos do corpo. A mesma lâmina era usada para raspar todos os pelos de centenas de pessoas, inclusive os pelos pubianos eram raspados minuciosamente, conta a sobrevivente Bruml⁵² (1990) em outro vídeo-testemunho.

Os vídeos-testemunho de Bruml (1990) e Rothschild⁵³ (1994) acrescentam a esses relatos a situação das mulheres na chegada de Auschwitz. Os SS olhavam seus seios e barrigas para verificarem se estavam grávidas, as grávidas eram enviadas direto para a câmara de gás. Depois de ter os cabelos raspados, diz Bruml, ficavam com a aparência de macacos.

Rothschild (1994) diz que a revista inicial, quando todos os seus pertences lhes eram retirados, era constrangedora e humilhante, pois todas ficavam nuas e passavam por uma espécie de exame ginecológico, ela não sabe o intuito de tal exame, mas supõe que procuravam em seus corpos diamantes ou algo parecido, eram moças jovens que sequer tinham passado por consultas ginecológicas. As pessoas que faziam o exame eram desumanas, completa. Outra sobrevivente, Aronsen⁵⁴ (1994), ao falar da situação de nudez inicial e dos SS as olhando, afirma que esses criminosos eram criaturas do inferno.

A nudez, vemos, é uma característica em comum na chegada ao inferno. Cena onde seus corpos nus servem ao voyeurismo daqueles homens, além disso, eles vêem os corpos uns dos outros.

As cenas de nudez se repetem nas contagens infundáveis dos prisioneiros, nas quais todos ficavam durante horas a fio sem comer, em pé, nus e, algumas vezes, sob a neve. Era preciso verificar obsessivamente se nenhum preso tinha fugido. Nesse momento, os adoentados podiam ser mandados à Ka-Be, *Krankenbau* (enfermaria). Quem melhorava, voltava ao campo, mas quem continuava doente, era enviado à câmara de gás. (Bettelheim, 1985/1960; Levi, 1988/1947).

A defecação e a nudez públicas expõem o rompimento do *Lager* com as construções dos diques internos, o asco, o sentimento de vergonha e as exigências dos ideais estéticos e

⁵¹ A objetualização dos prisioneiros é tamanha que eles se tornam matéria-prima para a indústria. Os cabelos das mulheres eram utilizados na fabricação de tecidos e as cinzas eram usadas na reforma de estradas (Levi, 2004/1986).

⁵² Hana Mueller Bruml, judia, sobrevivente do *Lager* Auschwitz. Gravou um vídeo-testemunho para o *United States Holocaust Memorial Museum* em 1990.

⁵³ Blanka Rothschild, judia, de origem polonesa, sobrevivente dos *Lagers* Ravensbrueck e Sachsenhausen, ambos na Alemanha. Gravou um vídeo-testemunho para o *United States Holocaust Memorial Museum* em 1994.

⁵⁴ Henny Fletcher Aronsen, judia, de origem lituana, sobreviveu ao gueto de Kovno, na Lituânia, e ao *Lager* Stutthof, localizado na Polônia. Gravou um vídeo-testemunho para o *United States Holocaust Memorial Museum* em 1994.

morais que atuam na contenção das pulsões sexuais, como descreveu Freud em *o Três ensaios sobre a sexualidade* (1905). A satisfação com o desnudamento, principalmente dos genitais é uma característica dos primeiros anos de vida criança, que posteriormente sucumbe ao recalque ou é sublimada, afirma Freud (1996/1905). Os diques são uma espécie de tradução-recalcante que auxiliam na organização das pulsões parciais, oral, anal, escópica, etc.

Sendo assim, fatos como o desamparo inicial, partir para um lugar desconhecido, exposição à sexualidade intrusiva, são acrescidos com a perda de elementos de ligação que a cultura oferece. Os prisioneiros, que já haviam perdido suas casas, trabalho, familiares, alguns também sua pátria, e até os que se consideravam amigos⁵⁵, perdiam, logo na chegada do *Lager*, suas roupas, seus pertences pessoais e, também, os cabelos, o nome; doravante seriam identificados por códigos⁵⁶ (Levi, 1988/1947).

Um triângulo invertido era pregado na roupa e a cor indicava o “motivo” da prisão, por exemplo, o triângulo roxo designava as testemunhas de Jeová (Castro, 2007), o triângulo vermelho era reservado aos presos políticos e o verde, aos criminosos (Semprun 1995). Já os judeus usavam uma Estrela de Davi amarela. Além desses símbolos, os prisioneiros recebiam uma tatuagem com um número que identificava também a nacionalidade e posteriormente o tempo em que já estavam presos (Levi, 1988/1947).

Jamais eram designados pelo nome próprio e sim pelo número de controle, que estava tatuado em sua pele. Levi afirma que

A operação era pouco dolorosa e não durava mais que um minuto, mas era traumática. Seu significado simbólico estava claro para todos: este é um sinal indelével, daqui não sairão mais; esta é a marca que se imprime nos escravos e nos animais destinados ao matadouro, e vocês se tornaram isso. Vocês não têm mais nome: este é o seu nome. [...] uma mensagem não verbal, a fim de que o inocente sentisse escrita na carne sua condenação. Tratava-se também de um retorno à barbárie, tanto mais para os judeus ortodoxos; de fato, justamente para distinguir os judeus dos “bárbaros”, a tatuagem é vetada na lei mosaica (*Levítico*, 19.28). (Levi, 2004/1986, p.103).

⁵⁵ Améry (2001/1966) relata que vizinhos e professores se tornavam delatores.

⁵⁶ Embora algumas coisas pudessem ser diferentes, dependendo do campo de concentração ou extermínio, da época de chegada, no início ou mais perto do final da guerra, uma coisa parecia ser comum: todos os pertences pessoais dos deportados eram tomados. Até um mendigo, diz Levi (1988/1947), pode portar consigo algo de recordação, um objeto, uma foto, eles não levavam nada consigo.

As marcas do *Lager*, concretas e/ou simbólicas, são de condenação à morte. De impossibilidades de sair do *Lager*. Isto é, de certo modo, o que se afirma sobre Auschwitz quando se diz que algo essencial de si mesmo ficou no *Lager* (Semprum, 1995) ou que se volta com o veneno de Auschwitz nas veias (Levi, 2004/1986). A tatuagem é uma marca da invasão do corpo, de ataque às crenças e também é um testemunho. Levi afirma:

Quarenta anos depois, minha tatuagem se tornou parte de meu corpo. Não me vanglorio dela nem me envergonho, não a exibio nem a escondo. Mostro-a de má-vontade a quem me pede por pura curiosidade; prontamente e com ira, a quem se declara incrédulo. Muitas vezes os jovens me perguntam por que não a retiro, e isto me espanta: por que deveria? Não somos muitos no mundo a trazer esse testemunho. (2004/1986, p.103).

Nesse sentido, o próprio corpo é testemunho. Era precisamente o corpo que era atacado, invadido. As vivências se davam, sobretudo, no corpo e não se tinha mais poder sobre ele, sendo, esse aspecto, segundo Herman (2004), o mais humilhante do trauma.

Rapidamente atividades ligadas ao processo secundário, como pensar e recordar, se esvaíam e, com o tempo, já não se era mais um homem, os olhos não mais comunicavam, as pessoas se transformavam em um saco de ossos ambulante (Levi, 1988/1947). Muitos se transformavam nos chamados *Muselmann* (muçulmanos), jargão do *Lager* para designar aqueles que já não tinham mais esperança, que não se relacionavam com os companheiros e ficavam indiferentes aos acontecimentos. Com olhar opaco e as órbitas profundas, a pele dura a cinza descamando, estavam muito doentes (Agamben, 2008).

A marca do campo de extermínio foi o que podemos chamar de despojamento da humanidade, daquilo que ligava aqueles homens à cultura e à civilização, essa é tônica de livro de Primo Levi expressa já no título do seu primeiro livro, *É isto um homem?* (1947), e do poema que o inicia:

Vocês que vivem seguros
em suas cálidas casas,
vocês que, voltando à noite,
encontram comida quente e rostos amigos,

ensem bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro,

que não conhece paz,
 que luta por um pedaço de pão,
 que morre por um sim ou por um não.
 pensem bem se isto é uma mulher,
 sem cabelos e sem nome,
 sem mais força para lembrar,
 vazio os olhos, frio o ventre,
 como um sapo no inverno. (Levi, 1988/1947, p.09)

No campo, o homem morria antes mesmo que seu coração deixasse de bater. Como já pontuamos logo acima, não é raro encontrar nas narrativas testemunhais a impossibilidade de voltar do *Lager*. Semprun (1995), por exemplo, conta que às vezes era tomado pela certeza de que não havia regressado do campo, uma parte essencial dele jamais regressaria, e essa certeza demolia, diz ele, a sua relação com o mundo e com sua vida. Na época do suicídio de Levi, Elie Wiesel (como citado em Rossi, 2012, ¶8) afirmou “Primo Levi morreu em Auschwitz 40 anos depois.” Há aí a ideia de que não é possível se livrar de Auschwitz, se volta para a casa com o veneno de Auschwitz nas veias, diz Levi (2004/1986)⁵⁷.

Sobrevivia quem de algum modo colaborava com a estrutura do campo de concentração, era praticamente impossível sobreviver sem abrir mão dos ideais morais, relata Levi (1988/1947). O *Lager* era um lugar que se dava melhor o homem bruto. Criou-se então uma denominação para os prisioneiros que tinham alguma posição de privilégio, eram chamados de *pridurki* (proeminentes). (Levi, 1947/1988, 1986/2004).

As características pessoais, bem como as profissões, determinavam os cargos de trabalho. A sobrevivência também dependia da função, Améry (2001/1966) afirma que trabalhar num local coberto ou ao ar livre podia determinar entre viver e morrer. Nesse sentido, os trabalhadores artesãos tinham mais chance de conseguir trabalho nas suas próprias profissões, e os intelectuais tinham menos chance, pois eram enviados para executar tarefas que exigiam grande esforço, como carregar cavar, cavar buracos, eram zombados pelos demais pela inabilidade em executar tais trabalhos.

⁵⁷ Esse fato parece não se restringir ao *Lager*, o jornalista brasileiro Flávio Tavares, torturado durante a ditadura militar brasileira, narra uma situação parecida. Exilado, Tavares não deixou de exercer sua profissão, ao tentar ajudar a libertar um jornalista que havia sido preso no Uruguai, também foi preso e torturado, passou duas vezes por uma simulação de fuzilamento “[...] foi, também, nesse mesmo Uruguai que, 16 anos depois, fui sequestrado, fuzilado e morri. Ou comecei a morrer nas memórias desse esquecimento que quis contar aqui.” (p.271). Tavares, F. (1999). *Memórias do esquecimento*. São Paulo: Globo.

Mas, segundo Levi (1988/1947), ser encaminhado diretamente para uma função ocorria apenas com os não judeus. Esses, por sua vez, precisavam mostrar que tinham condições de ocupar algum cargo, e isso se mostrava lutando, criando intrigas e, mesmo sendo aceitos para o cargo, precisavam continuar mostrando suas “capacidades”. Assim, os *Kapos* judeus costumavam ser mais cruéis para com seus pares que para com os não-judeus, pois se não mostrassem trabalho poderiam logo ser substituídos. Ter um cargo significava ter melhores condições de trabalho e mais comida, ou seja, mais possibilidades de sobreviver. Mas, isso tinha menos chance de ocorrer com quem trabalhava nas câmaras de gás e fornos crematórios, o *Sonderkommando* (SK), Esquadrão Especial, pois este tinha como destino a câmara de gás (Levi, 2004/1986).

O horror do *Lager* não estava só nos fatos descritos acima, mas também na normalidade em que se davam alguns acontecimentos. Agamben (2008) cita como exemplo um fato narrado por Levi, motivado pelo costume de que em dias de “descanso” havia partidas de futebol entre SS e *Sonderkommando*. Levi (2004/1986) conta que esse fato foi relatado por um dos raros sobreviventes do Esquadrão Especial. Ele afirmou que a partida era assistida com entusiasmo por outros SS e SK como se não fosse realizada às portas do inferno, mas num campo de aldeia.

As ações cometidas contra os prisioneiros são, às vezes, chamadas de animaisca. Um desses exemplos é encontrado em Hertzberg (1964). O autor conta que as mulheres de Kovno, na Lituânia, foram abusadas sexualmente por soldados alemães e tiveram tatuado em seu braço a seguinte frase: “Prostitutas para as Tropas de Hitler”. Então, o rabino da comunidade disse a elas que não havia necessidade de remover tal frase, pois elas

deveriam ser consideradas não um sinal de desgraça e vergonha, mas sim um símbolo de honra e coragem... e também uma recordação douradura (*sic*) de que temos de ver ainda a derrota dos transgressores de cujo rosto desapareceu qualquer semelhança humana. *São como animais na floresta e como lobos vorazes*, não hesitando em derramar o sangue inocente e assassinar os piedosos e os justos. (Hertzberg, 1964. p.63, itálicos nossos).

A comparação entre a violência do homem e a voracidade dos lobos é sintetizada na fórmula de Plauto, *Homo homini lupus* (O homem é o lobo do homem). Em *O mal-estar na civilização* (1930), Freud emprega essa mesma frase ao discutir a agressividade entre os homens. Para Freud (1996/1930, p.116), os homens não vêem seu próximo apenas com um

ajudante potencial ou um objeto sexual, “mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. – *Homo homini lúpus*.”. É a civilização que vai manter a agressividade do homem dentro de certos limites por meio das formações reativas, argumenta Freud.

Mas, diferentemente do lobo que age fundamentalmente por instinto, tal como os demais animais, o homem é movido pela pulsão e desamparado instintualmente, não tem montagens instintuais tal qual um animal (Laplanche, 1985). O arcaico do homem é sua sexualidade não domada.

A crueldade, que foi tão comum no *Lager*, não pertence ao animal, diz Laplanche (2001e). O animal, ao atacar sua presa, não sente prazer com o sofrimento dela, nem massacra toda a manada em holocausto, completa o autor. Assim, afirma Laplanche (2001e, pp. 176-67) “a guerra dos Trinta anos, Auschwitz ou Camboja não podem ser referidas ao ‘animal biológico’ que teríamos em nós.” E Roudinesco (2008) enfatiza, a agressividade do animal não comporta o gozo com o mal.

A agressividade e a crueldade dirigida ao outro são sexuais, essa é ênfase de Laplanche (2001e), reforçada no artigo *Responsabilidade e resposta*. Afirma o autor:

Os campos nazistas, o extermínio – os temos esquecido – sob a aparente frieza do termo “solução final”, a crueldade deliberada e sexual de cada instante. Mas, então, é esta crueldade uma perversão da guerra de interesses? Ou bem, muito pelo contrario, é o mais “humano” que há, ou seja, o mais sexual, enquanto que os conflitos de interesse se explicariam no mero plano animal de luta pela vida? Eu não separo os campos nazistas do que vimos depois no Camboja ou Bósnia. (Laplanche, 2001e, p.141).

Laplanche (2001e) conclui, então, que a violência é sexual e a pulsão sexual de morte não são biológicas. Elas estão ligadas aos fantasmas sexuais do nosso inconsciente, que não são outra coisa senão o mais *estranho* em nós.

O inferno, tão usado pelos sobreviventes para designar o *Lager*, parece mais apropriado para tal fim, afinal, ele faz mais parte do humano. Ou melhor, faz parte do mito-simbólico que atuaria como um *assistente de tradução* para as mensagens enigmáticas.

Os mitos fazem parte do universo cultural e atuam como códigos que ajudam na tradução da mensagem enigmática, como recalantes do sexual (Laplanche, 2003). O inferno,

como uma tradução, justifica de alguma maneira que, naquele lugar, os prisioneiros, os condenados, estivessem submetidos às penas mais abomináveis. O que não deixa de trazer uma sombra de dúvida no que se refere, como no inferno cristão, ao castigo dos pecadores pelos demônios, pelos caídos.

Quando recorremos à ideia de inferno, estamos afirmando que aquilo que ocorreu em Auschwitz foi um fenômeno humano e, como tal, pode ser pensado, interpretado, traduzido. Nele se expôs o lado da sexualidade humana que se encontra recalcada na civilização, e também o encravado, por isso ele pode ser definido como um lugar onde a transcendência sucumbiu e restou a realidade, a realidade da mensagem. Para Améry (2001/1966, p.78) “em nenhum outro lugar do mundo a realidade possuía uma força tão imponente como no *campo*, em nenhum outro lugar era tão poderosamente real.” Por isso é possível defini-lo como um lugar onde o energético puro (Laplanche, 1992b) prevaleceu. Portanto, foi traumático, no sentido pleno da concepção.

4.3 SE A MENSAGEM PODE VEICULAR UMA CONDENAÇÃO O SUICÍDIO PODE SER UMA RESPOSTA?

O trauma provocado pelo sistema concentracionário nazista pode ser compreendido a partir de dois pontos principais: o confronto com a sexualidade intrusiva do outro externo e o rompimento com elementos civilizatórios que auxiliam processo tradutivo/recalcante. Vejamos, pois, essa questão, a seguir.

Os aspectos que caracterizam a civilização, como descritos por Freud (1996/1930) em *Mal-estar na civilização*, foram todos rompidos. Para Freud, a limpeza e o asseio estão entre as características e exigências da civilização, assim como a regulação entre os relacionamentos, de modo que o poder da comunidade prevaleça sobre o poder do indivíduo. No *Lager*, pelo contrário, prevalecia o poder do indivíduo. Segundo Levi (1988/1947, pp.161-162), a lei do *Lager* era: “Come teu pão e, se puderes, o do teu vizinho.”

Mas, nenhum aspecto caracteriza melhor a civilização, diz Freud (1996/1930), que a estima e incentivo às atividades intelectuais, científicas e artísticas. Contrariamente, no *Lager* imperava o homem bruto (Améry, 2011/1966; Levi, 1988/1947).

No *Lager* o homem não possuía poder sobre o próprio corpo e, ao mesmo tempo, ele estava preso unicamente ao seu corpo, pois nenhuma atividade intelectual era permitida, a não ser para executar algumas tarefas que contribuiriam para o funcionamento do campo. A tatuagem, por exemplo, simbolizava a apropriação do corpo do prisioneiro e veiculava uma

condenação: a impossibilidade de sair do *Lager*. Como se o corpo continuasse para sempre no poder dos carrascos.

Mais que o risco de perder a vida, Levi (1988/1947) afirma que se corria o risco de perder a própria personalidade. Ele só conseguia pensar no que estava se tornando quando estava na enfermaria, longe das ordens dos *Kapos*, executando trabalhos extenuantes, e longe das blasfêmias e espancamentos. A ideia de que o *Lager* mudava a personalidade é compartilhada por Bettelheim. Para Bettelheim (1985/1960, p.91), o objetivo do nazismo no *Lager* “era minar a individualidade dos prisioneiros e transformá-los numa massa dócil, da qual não pudesse surgir nenhum ato de resistência individual ou coletiva.”

A violência sofrida, seja pelo espancamento, xingamentos ou depreciação, e a privação, têm impacto no psiquismo porque veiculam mensagens, comportam a dimensão inconsciente daquele que violenta. Como já afirmados, são mensagens intrometidas. Tais mensagens veiculam elementos não metabolizáveis. Para compreender esse ponto, buscamos aporte na teorização de Cardoso (2002), que pensa os efeitos da mensagem intrometida.

A sexualidade intromissiva do outro externo põe no interior do psiquismo elementos não-metabolizáveis que têm um caráter imperativo. É desse modo que se manifesta o poder do outro “externo”, afirma Cardoso (2002). As mensagens rebeldes, a tradução

não sendo fixadas pelo recalçamento vão, mesmo assim, inscrever-se, como marca, no sistema psíquico; inscrição que mostra um caráter singular, porquanto trata-se aí de mensagens não-metabolizáveis, aquém das representações. Serão incluídas no psiquismo como material encravado. Essa condição resulta numa dupla impossibilidade: de serem integradas no ego e de serem recalçadas (campo do id). (Cardoso, 2002, p. 91).

Porém, prossegue a autora, além da natureza da mensagem, o que vai determinar que as mensagens por intromissão não sejam traduzidas, permanecendo como enclaves no psiquismo, são as condições de ligação do ego, essas, por sua vez, dependem das condições que a exterioridade ofereça. No *Lager* fica evidente que os prisioneiros contavam com poucos elementos de ligação. Os vínculos entre si eram escassos; as necessidades autoconservativas não eram atendidas; além disso, o excesso do trauma elimina as defesas normais, o que dificultaria ainda mais a tradução da mensagem.

As mensagens intrometidas funcionam para o ego como um *ganho de realidade*. Em analogia ao conceito de Paul Federn de *fronteira do ego e ganho de realidade*, Cardoso (2002) teoriza sobre a sexualidade intromissiva do outro. Segundo a autora, Federn concebe o

ego como uma unidade de investimento libidinal. É o investimento narcísico que constitui inicialmente as fronteiras do ego e os investimentos libidinais posteriores interferem nessas fronteiras. O investimento narcísico no ego é essencial para a percepção da realidade externa, e o desinvestimento leva a perda das fronteiras do ego que é invadido pela “realidade”, isto é, o ego é submetido a um *ganho de realidade*.

Cardoso (2002), por sua vez, relaciona o “ganho de realidade” com a “realidade da mensagem”. A mensagem intrometida veicula o enclave do outro, não se trata da *alteridade do outro* parasitando a mensagem, mas da *alteridade no outro*. A intromissão veicula assim um “excesso de alteridade”. Por outro lado, a falta de outro comutador, o investimento narcísico, deixa as fronteiras do ego debilitadas, permeáveis à intromissão.

A impossibilidade de ligações colaterais diante da sexualidade intrusiva, mais a perda dos laços sociais, expõe o ego à perda do amor objetual e narcísico. Esse é um aspecto muito relevante, pois a

A perda do amor implica o risco de um desnudamento da face pulsional inassimilável do outro, a experiência de perda não se limitando, conforme havíamos sublinhado, a uma simples privação. Neste caso, a dimensão da falta – perda de proteção do outro externo/interno – e a de excesso – “ganho” de uma alteridade interna intraduzível – são indissociáveis. (Cardoso, 2002, p.36).

As mensagens intrometidas não entram no processo de metábole recalcante e constituem no psiquismo um núcleo perseguidor, de mensagens bloqueadas tal como foram intrometidas. Tais mensagens não-metabolizáveis atuam como uma força atacante no psiquismo, são essas mensagens que formam o superego (Cardoso, 2002). Se a mensagem não pode ser metabolizada, ela atuará no psiquismo como um imperativo, um veredicto, restando, ao sujeito, a repetição.

Podemos falar em mensagens que veiculem o energético puro, que Laplanche (1992b) chamou de mensagens veredicto. Cardoso (2002) retomou esse último termo para falar sobre as mensagens por intromissão. Tais mensagens-veredictos veiculam o sexual, e o sujeito que a recebe está condenado a repetir a sentença do veredicto sem poder torná-la sua, isto é, sem traduzi-la. Sendo assim,

Essas mensagens deveriam ser consideradas antes como “mensagens-veredictos”, veredictos sexuais, veiculando uma espécie de sentença à qual o indivíduo pode se ver

defrontado, que pode ser condenado a repetir, sem no entanto poder torná-la sua, dela se apropriar, o caráter fechado da mensagem resultaria, dentre outras coisas, do fato de que a mensagem dirigida encontra-se neste caso, paradoxalmente centrada, de maneira absoluta e cristalizada, no próprio remetente. (Cardoso, 2002, p. 115).

Diante da mensagem intrometida, as defesas normais são postas fora de ação, a possibilidade que resta é a volta de defesas arcaicas que serviram, em um primeiro momento da vida psíquica, para lidar com o excesso da mensagem, como a compulsão à repetição.

A compulsão à repetição, assim como a reação terapêutica negativa e o sonho traumático, são expressões da desligação, segundo Cardoso (2002). As repetições não possibilitam que a força pulsional seja ligada nem descarregada, as forças desligadoras retornam sobre o sujeito e esse fica aprisionado numa passividade diante do enclave do outro. As únicas ações que o psiquismo pode ter não o tiram da passividade, Cardoso (2002) afirma que a compulsão à repetição é uma atividade que aprisiona indivíduo na passividade.

Endo (2009) compreende que a repetição renova o traumatismo e exacerba a dor, o que poderia levar o sujeito a cometer suicídio. Mas, não seria o suicídio também uma forma de lidar com esse “excesso de alteridade” em si? Tirar a própria vida não seria uma forma desesperada de apoderar-se de si, do seu corpo, de determinar seu destino?

Ao compreendermos o suicídio como uma tentativa de sair da posição de subjugação diante da sexualidade intrusiva do outro, nós o hipotetizamos como uma tentativa de tradução. A tradução, mesmo que rudimentar, seria uma possibilidade de não sucumbir à violência da mensagem intrometida.

Compreendemos que os efeitos da mensagem intrometida discutidas por Cardoso (2002) é o que ocorre no imediato após o trauma. Mas, é no *après-coup* e na história de cada sobrevivente que é possível conhecer realmente o destino da mensagem, assim os testemunhos se tornam fundamentais para tal compreensão. Do mesmo modo, cada suicídio também é único e deve ser pensando a partir dos elementos que aqueles que tiraram suas vidas nos deixaram, ou seja, a partir da narrativa de cada um.

5 O SUICÍDIO DOS SOBREVIVENTES, O MÁXIMO TESTEMUNHO

*E calcamos em nós, sob o profundo instinto de existir,
outra mais pura vontade de anular a criatura.*

(Carlos Drummond de Andrade, 1992, p. 216)

Se até então relatamos os acontecimentos comuns à maioria daqueles que foram submetidos ao campo de concentração, passamos, neste capítulo, aos efeitos na subjetividade de três sobreviventes que cometeram suicídio, Primo Levi, Jean Améry e Bruno Bettelheim. É por meio da narrativa singular de cada um que podemos conhecer o destino das mensagens intrometidas e o possível sentido de seus suicídios.

De um modo geral, os suicídios dos sobreviventes nos deixam vários enigmas, um deles, talvez o mais ingênuo, é “Como depois de terem escapado à morte, puseram um ponto final na própria vida?” A pergunta/enigma poderia ser logo traduzida como “Ora, não foram eles vítimas de um trauma massivo que os aniquilou enquanto homem?” Devemos confessar que uma ideia mais patológica da morte voluntária era predominante no início deste trabalho. Mas, sendo esta uma pesquisa psicanalítica, é preciso adotar uma escuta para ouvir o que esses cada um desses suicídios tem a dizer.

A partir da leitura das narrativas dos três sobreviventes aqui estudados alguns pontos se destacaram para nós. Na última narrativa de Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes* (1986), a culpa aparece de maneira pungente; na escrita de Améry se destaca a sensação de que o seu ego é invadido pelo outro e é reduzido à carne; e, por fim, na narrativa de Bettelheim o suicídio aparece como uma possibilidade de liberdade. Vejamos cada um desses pontos a seguir.

5.1 PRIMO LEVI: A CULPA DO SOBREVIVENTE

*Desde então, a hora incerta, / Aquela pena regressa, / E
se não encontra quem a escute, / Queima no peito o
coração. / Olha de novo os rostos dos companheiros /
Lívidos na primeira luz, / Cinzentos do pó de cimento, /
Imperceptíveis na bruma, / Os seus sonhos manchados de
morte e angústia: / À noite apertam as suas mandíbulas /
E sob o peso longo dos sonhos / Ruminam invisíveis
nabos. / «Para trás, fora daqui, / Afastai-vos. Eu não*

*suplantei ninguém, / Não usurpei o pão de ninguém, /
Ninguém morreu em meu lugar. Ninguém. / Retornem às
vossas brumas. / Não é a minha culpa se vivo e respiro /
Se como e se bebo, se durmo e estou vestido.*

(Primo Levi, 1984, como citado em Gramary, 2006, p.53)

O poema de Levi, *O sobrevivente* (1984), com o qual iniciamos este tópico, é uma clara referência ao poema *A balada do velho marinheiro* (1798), de S. T. Coleridge. Parte do poema de Coleridge foi escolhida para ser a epígrafe de *Os afogados e os sobreviventes* (1986). Eis o trecho do poema:

*Since then, at uncertain hour,
That agony returns:
And till my ghastly tale is told
This heart within me burns⁵⁸.*

Em união com esse trecho do poema de Coleridge, o poema de Levi (1984), sintetiza dois pontos que dão a tônica a *Os afogados e os sobreviventes* (1986): o dever de testemunhar, contar a história horrível, e a culpa por ter sobrevivido. Assim narra Levi:

Você tem vergonha porque está vivo no lugar de um outro? E, particularmente, de um homem mais generoso, mais sensível, mais sábio, mais útil, mais digno de viver? É impossível evitar isso: você se examina, repassa todas as suas recordações, esperando encontrá-las todas, e que nenhuma delas tenha se mascarado ou travestido; não, você não vê transgressões evidentes, não defraudou ninguém, não espancou (mas teria força para tanto?), não aceitou encargos (mas não lhe ofereceram...), não roubou o pão de ninguém; no entanto, é impossível evitar. E só uma suposição ou, antes, a sombra de uma suspeita: a de que cada qual seja o Caim do seu irmão e cada um de nós (mas desta vez digo “nós” num sentido muito amplo, ou melhor, universal) tenha defraudado seu próximo, vivendo em lugar dele. É uma suposição, mas corrói; penetrou profundamente, como um carcoma; de fora não se vê, mas corrói e grita. (Levi, 2004/1986, pp.70-71).

⁵⁸ “Desde esse dia, em hora incerta,/ Volta essa angústia extrema;/ E se não conto a história horrível/ O coração me queima.” (Coleridge, 2005, p.198).
Coleridge, S.T. (2005). *A balada do velho marinheiro*. In: *A balada do velho marinheiro, seguido de Kubla Khan*. (Trad. de A.C. de Franca Neto). Cotia, SP, Ateliê Editorial.

O mito de Caim e Abel é um *auxiliar de tradução* que vem ajudar a dar sentido à experiência de ter visto milhares de “irmãos” morrerem ao seu redor enquanto se buscava meios individuais de sobrevivência. Mas, a escolha de Caim mostra a ambivalência de Levi relacionada à morte dos companheiros. No mito dos irmãos Abel e Caim, o último assassina o primeiro por se sentir preterido por Deus, pois Ele ficou mais contente com as oferendas de Abel (Gn.4,1-14). Levi ficou também na mesma posição de Abel, a de invejado, no *Lager*. Em *É isto um homem?* (1947) ele conta que, quando foi trabalhar como químico no Laboratório do *Lager* Monowitz, ganhou um destaque dos demais. Levi afirma:

Dentro do Campo, à noite e de manhã, nada me diferencia do rebanho, mas durante o dia, no trabalho, estou abrigado e quente, ninguém bate em mim, roubo e vendo sabão e gasolina sem correr muitos riscos; talvez consiga uma vale para sapatos de couro⁵⁹. E, ainda, será que isto é trabalho? Trabalhar significa empurrar vagões, carregar caibros, rachar pedras, remover terra com pá, apertar nas mãos nuas o arripio do ferro gelado. Mas eu estou sentado dia todo, tenho caderno e lápis, deram-me até um livro para refrescar a memória quanto aos métodos analíticos. Tenho uma gaveta onde guardar boné e luvas; para sair, basta que avise Herr Stawinoga, que nunca diz que não e não reclama se me demoro. Ele parece sofrer na própria carne por causa da destruição que vê ao redor de si. (Levi, 1988/1947, p.143).

E completa: “Os companheiros do *Kommando*⁶⁰ me invejam e com razão: acaso eu não deveria considerar-me feliz?” (Levi, 1988/1947, p.143). Ter essa posição de privilégio tornou-se tão insuportável que, recalcada em seu lugar, surge a figura de um preterido, Caim. Apesar de Levi apontar, em *Os afogados...* (1986), que os sobreviventes são aqueles que tiveram algum privilégio, o seu trabalho como químico não é citado.

De qualquer modo, a referência à figura de Caim é rica, pois ela representa também o rompimento com a construção do laço fraternal, o que era uma realidade no *Lager*. Levi afirma que

⁵⁹ Os prisioneiros, em sua maioria, usavam tamancos de madeira, que machucavam os pés e dificultavam o caminhar.

⁶⁰ Do *Kommando* Químico no qual trabalhou antes de ser escolhido para exercer suas atividades de químico no laboratório. O trabalho no *Kommando* Químico era pesado, pois eles precisavam carregar sacos de produtos químicos.

o ingresso no Lager constituía um choque em razão da surpresa que implicava. O mundo do qual se precipitava era decerto terrível, mas também indecifrável: não era conforme nenhum modelo, o inimigo estava ao redor, mas também dentro, o “nós” pedia seus limites, os contendores não eram dois, não se distinguia uma fronteira, mas muitas e confusas, talvez inúmeras, separando cada um do outro. Entrava-se esperando pelo menos solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados, salvo casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua. Esta revelação brusca, que se manifestava desde as primeiras horas de cativeiro, muitas vezes sob a forma imediata de uma agressão concêntrica por parte daqueles que se esperava encontrar os futuros aliados, era tão dura que logo derrubava a capacidade de resistir. Para muitos foi mortal, indiretamente ou até diretamente: é difícil defender-se de um golpe para o qual não se está preparado. (Levi, 2004/1986, pp. 32-33).

A relação com o outro, ou falta dela, vai ser motivo de autorrecriações após a libertação:

Mais realista é a auto-acusação, ou a acusação, de ter falhado no aspecto da solidariedade humana. Poucos sobreviventes se sentem culpados de ter deliberadamente lesado, subtraído, golpeado um companheiro: quem o fez (os *Kapos*, mas não só eles) trata de recalcar a lembrança; inversamente, quase todos se sentem culpados de omissão de socorro. A presença a seu lado de um companheiro mais fraco, ou mais indefeso, ou mais velho, ou demasiado jovem, que o assedia com pedidos de ajuda, ou com a simples “presença” que por si só é suplica, é uma constante da vida do Lager.” (Levi, 2004/1986, pp.67-68).

Qualquer coisa que remeta Levi à possibilidade de ele ter tido algum privilégio sobre os outros, é sentida como um terrível julgamento. Por exemplo, depois da libertação do *Lager*, Levi (2004/1986, p.71) questiona o motivo de ele ter sobrevivido ao que um amigo responde que foi “Talvez porque escrevesse, e, escrevendo, trouxesse um testemunho: com efeito, não estava escrevendo então, em 1946, um livro sobre meu cativeiro?”

A opinião do amigo abre uma ferida, o fato de deixar implícito que Levi sobreviveu devido a algum privilégio:

Essa opinião me pareceu monstruosa. Doeu-me como quando se toca um nervo exposto, reavivando a dúvida que expus acima: poderia estar vivo no lugar de um outro, à custa de um outro; poderia ter de fraudado (*sic*), ou seja, matado efetivamente. Os “salvos” do Lager não eram os melhores, os predestinados ao bem, os portadores da mensagem: tudo o que eu tinha visto e vivido demonstrava o exato contrário. Sobreviviam de preferência os piores, os egoístas, os violentos, os insensíveis, os colaboradores da “zona cinzenta”⁶¹, os delatores. Não era uma regra certa (não havia nem há, nas coisas humanas, regras certas), mas era de qualquer modo uma regra. Decerto me sentia inocente, mas arrolado entre os sobreviventes, buscava permanentemente uma justificação diante de meus olhos e dos de outros. Sobreviviam os piores, isto é, o mais adaptados; os melhores, todos, morreram. (p.71).

As severas críticas que Levi faz, indiretamente, a si mesmo enquanto sobrevivente, estão em sua maioria associadas à adaptação ao *Lager*. Não era possível continuar vivo sem ter suas atitudes aprovadas pelos SS ou Kapos, era preciso assimilar-se às regras do campo e buscar meios de sobrevivência por meio do roubo e do mercado negro. Os que se adaptaram e sobreviveram não são considerados por Levi (2004/1986) como as verdadeiras testemunhas.

Ainda sobre o testemunho, Levi continua:

O amigo religioso me havia dito que eu sobrevivera a fim de dar testemunho. Eu o dei da melhor forma que pude, e não teria podido deixar de dá-lo; e ainda o faço, sempre que se e apresenta a ocasião; mas a idéia de que o privilégio de sobreviver aos outros e de viver por muitos anos sem maiores problemas tenha propiciado este meu testemunho, esta idéia me inquieta, porque não vejo proporção entre o privilégio e o resultado. (Levi, 2004/1986, p. 72).

Sendo assim, assumir a condição de testemunhar os horrores do *Lager* por meio da escrita, é também assumir que se sobreviveu por ser privilegiado. Esse possível significado atribuído à escrita torna o sentimento de culpa ainda maior. A narrativa, ao invés de ser um meio de expressão da própria dor, é feita em deferência à culpa de ter sobrevivido para este fim. Testemunha-se não por si, mas pelos mortos:

⁶¹ Zona de ambiguidades em que as diferenças entre as vítimas e os carrascos se esvaneciam, pois as primeiras colaboravam com os segundos (Levi, 2004/1986).

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: como aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção. (Levi, 2004/1986, p.72).

Mas, testemunhar em nome dos mortos é sentido como uma violência exercida sobre si mesmo:

É preciso fazer violência (útil?) sobre si mesmo para se induzir a falar do destino de tantos indefesos. Ainda uma vez, tento seguir uma lógica que não é minha. Para um nazista ortodoxo devia ser óbvio, nítido, claro que todos os judeus tinham de ser mortos: era um dogma, um postulado. Também as crianças, por certo: também e especialmente as mulheres grávidas, para que não nascessem futuros inimigos. Mas porque, em suas raízes furiosas, em todas as cidades e povoados de seu império imenso, violar a porta dos moribundos? Porque se meteram a arrastá-los até os trens, para levá-los a morrer longe, após uma viagem insensata, na Polônia, no limiar das câmaras de gás? Em meu comboio havia duas moribundas de noventa anos, arrancadas da enfermaria de Fòssoli: uma morreu na viagem, assistida em vão pelas filhas. Não teria sido mais simples, mais “econômico”, deixá-las morrer, ou quem sabe assassiná-las, em seus leitos, em vez de inserir sua agonia na agonia coletiva do trem? Verdadeiramente, somos induzidos a pensar que, no Terceiro Reich, a escolha melhor, a escolha imposta de cima para baixo, fosse aquela que comportasse a maior aflição, o máximo esbanjamento de sofrimento físico e moral. O “inimigo” não devia apenas morrer, mas morrer no tormento. (Levi, 2004/1986, pp.103-104).

Testemunhar em nome dos mortos é, provavelmente, lidar com o enigma destes, além dos próprios enigmas. Hipotetizamos que testemunhar em tais condições torna-se tão angustiante que a culpa surge como possibilidade de ligação. Para Laplanche (1992b, como citado por Carvalho, 2002, p. 150) “a culpa seria simplesmente uma modalidade de angústia, talvez mesmo uma primeira maneira de concluir o pacto com a angústia; e a própria angústia

seria correspondente ao ataque pulsional interno [...]. Portanto, a culpa já é uma espécie de tradução que vem impedir o inundamento do ego pela angústia. Mesmo que a culpa seja categórica, ela vem dar um sentido a uma “realidade” que ultrapassa o ego, isto é, uma tentativa do ego de lidar com os enclaves em uma espécie de derivação.

É tanto à culpa quanto à angústia que Levi (2004/1986) atribui o fato de suicídios ocorrerem logo após a libertação do *Lager*:

Na maior parte dos casos, a hora da libertação não foi nem alegre nem despreocupada: soava em geral num contexto trágico de destruição, massacre e sofrimento. Naquele momento, quando voltávamos a nos sentir homens: a angústia da família dispersa ou perdida; da dor universal ao redor; do próprio cansaço, que parecia definitivo, não mais remediável; da vida a ser recomeçada em meios às ruínas, muitas vezes só. Não “prazer, filho da aflição”: aflição, filha da aflição. Sair do tormento foi um prazer somente para uns poucos afortunados, ou somente por poucos instantes, ou para almas simples; quase sempre coincidiu com uma fase de angústia. (Levi, 2004/1986, p.61).

A angústia aparece nos momentos em que se recupera a condição necessária à vida humana, em um momento de descanso, quando se está alimentado, por exemplo. Ou seja, a culpa aparece quando o ego está em condições de tentar dominar a angústia e/ou o excesso veiculado pela mensagem intromissiva. Narra Levi:

Creio que exatamente a esse recuo para observar a “água perigosa” é que se devem os suicídios após (às vezes, logo após) a libertação. Era sempre um momento crítico, que coincidia com uma vaga revisão e de depressão. Inversamente, todos os historiadores dos Lager, inclusive dos soviéticos, são concordes em observar que os casos de suicídio *durante* o cativeiro eram raros. (Levi, 2004/1987, pp.65-66).

Levi (2004/1986) formula, então, três hipóteses para o fato de o suicídio ser raro no campo de concentração. A primeira é de que os prisioneiros encontravam-se em condições de animais, sem opções ou escolhas, e o suicídio pertence ao humano, ao não natural ou instintual; a segunda hipótese é de que a preocupação com a sobrevivência não permitiam pensar na idéia de morte; a terceira seria porque,

na maior parte dos casos, o suicídio nasce de um sentimento de culpa que nenhuma punição conseguiu atenuar; ora, a dureza do cativo era percebida como uma punição, e o sentimento de culpa (se há punição, uma culpa deve ter havido) estava relegado ao segundo plano, ressurgindo após a libertação: em outras palavras, não era preciso punir-se com o suicídio por uma culpa (verdadeira ou suposta) que já se expiava com o sofrimento de todos os dias. (Levi, 2004/1986, p.66).

A ideia de que no campo se expiavam os pecados já é uma tradução. Esse aspecto da expiação da culpa por um sofrimento é desenvolvido por Freud (1996/1928) em *Dostoiévski e o parricídio*. Dostoiévski era atormentado pela culpa relacionada, supõe Freud, aos desejos parricidas, o escritor realmente perdera seu pai aos oito anos de idade, ele fora assassinado. Sua epilepsia foi entendida como um sintoma histérico, esse sintoma cessou quando ele foi preso. Se esse dado for real, Freud afirma haver aí uma constatação de que seu sintoma era uma forma de autopunir-se e, estando ele preso e em condições terríveis na Sibéria, já estava sendo punido de outro modo. A epilepsia era resultante das pulsões destrutivas dirigidas ao ego. Esse retorno das pulsões destrutivas para o próprio ego faz parte da metapsicologia do masoquismo e do sentimento de culpa.

As auto-recriminações, assim como o suicídio, nos levam a supor em que há algo melancólico em Levi.

Em *Luto e melancolia* (1917), Freud afirma que o suicídio na melancolia está relacionado ao sadismo e à hostilidade, primeiramente dirigidos ao objeto perdido, que introjetado no próprio ego, faz este último alvo das hostilidades. Mais tarde, em *O ego e o id* (1923), Freud, ao discutir o sentimento de culpa, sustenta que

Na melancolia, a impressão de que o superego obteve um ponto de apoio na consciência (*consciousness*) é ainda mais forte. Mas aqui o ego não se arrisca a fazer objeções; admite sua culpa e submete-se ao castigo. [...] na melancolia o objeto a que a ira do superego se aplica foi incluído no ego mediante identificação. (Freud, 1996/1923, p.61)

Talvez no caso de Levi, identificação seja com aquele que ele supõe ter morrido em seu lugar. Assim, como no modelo de *Luto e Melancolia* (1917), a relação que se estabelece com o suposto morto é ambivalente. O morto é idealizado: um homem mais generoso, mais sensível, mais sábio, mais útil, mais digno de viver, mas o morto também persegue, fato evidenciado no poema *O sobrevivente* (1984):

Afastai-vos. Eu não suplantei ninguém, / Não usurpei o pão de ninguém, / Ninguém morreu em meu lugar. Ninguém. / Retornem às vossas brumas. / Não é a minha culpa se vivo e respiro / Se como e se bebo, se durmo e estou vestido. (Primo Levi, 1984, como citado em Gramary, 2006, p.53)

Supomos que o testemunhar em nome dos mortos ocorre em deferência ao ataque superegóico, isto é, do enclave, ao ego, e Levi se vê obrigado a testemunhar, a contar a história horrível. Neste sentido, a narrativa testemunhal não elabora o trauma, mas exacerba a culpa que é confessada publicamente.

É nos contos que Levi pode se expressar enquanto escritor sem precisar testemunhar em nome de terceiros. O testemunho é de si. A seguir apresentamos um dos contos escritos por Levi, nele a temática do suicídio é tratada abertamente.

5.1.1 *Rumo ao ocidente*: o suicídio como uma escolha diante da ilusão da vida

A primeira coletânea de contos de Levi, *Histórias naturais* (1966), foi publicada sob o pseudônimo de Damiano Malabaila, quando a seleção foi publicada em seu nome, mais tarde, Levi foi criticado. Segundo Dias (2005, p.10), o crítico Cláudio Marabini expressou, em uma resenha, a seguinte opinião sobre os contos de Levi: “Levi crê no homem de maneira muito profunda, viu a morte muito de perto para poder brincar ou [...] encenar uma dança.” Dias (2005) compreende que na fala do crítico está uma suposição de que Levi seria um patrimônio cultural da humanidade, estando condenado a escrever sobre os horrores de Auschwitz e a alertar sobre os perigos do totalitarismo para sempre. Mesmo que as ficções de Levi estivessem ligadas ao *Lager*, elas rompiam com uma visão humanista que até então Levi manifestara em seus testemunhos (Dias, 2005).

No conto *Rumo ao ocidente* (1971) Levi apresenta uma nova tradução para o suicídio, diferente da apresenta em *Os afogados...* (1986), que é o suicídio como derivado da culpa e da angústia.

O próprio Levi (2004/1986) acredita que o suicídio não pertence ao reino animal, mas em seu conto faz uma analogia entre o “suicídio” dos lemingues⁶² e de humanos.

⁶² Pequenos roedores que vivem no Ártico.

No conto, dois pesquisadores investigam a morte dos lemingues que marcham por dois meses rumo ao ocidente e se jogam ao mar, o que leva à morte de todos. Intrigado com o fato de bichinhos saudáveis saltarem do precipício, Walter, um dos pesquisadores, conclui que eles querem mesmo morrer. Anna, a outra pesquisadora, questiona “Por que um ser vivo deveria querer morrer?” e recebe outro questionamento de Walter: “E por que deveria querer viver? Por que deveria *sempre* querer viver?” (Levi, 2005/1971, p.184). As questões seguintes que se seguem são sobre se eles mesmos já pensaram na possibilidade de tirar a própria vida. E se seguem diálogos sobre por que viver. O personagem Walter acredita que:

cada um de nós, humanos, mas também animais e... sim, até as plantas, tudo que é vivo, luta para viver e *não sabe por quê*. O porquê está inscrito em cada célula, mas numa linguagem que não sabemos ler com a mente; mas podemos lê-la com todo o nosso ser, e *obedecemos à mensagem* com o nosso comportamento. Mas a mensagem pode ser mais ou menos imperativa: sobrevivem as espécies em que a mensagem é gravada mais fundo e mais claro, as outras se extinguem, se extinguiram. Mas até naquelas em que a mensagem é clara pode haver *lacunas*. Podem nascer indivíduos sem amor à vida; outros podem perdê-lo, por pouco ou muito tempo, até por toda a vida que lhes resta; e finalmente... talvez seja este ponto: grupos inteiros de indivíduos, épocas, nações e famílias podem perdê-lo.

Nós nos enganamos e sabemos disso, mas preferimos continuar de olhos fechados. A vida *não* tem um objetivo; a dor sempre prevalece sobre a alegria; somos todos uns condenados à morte, a quem o dia da execução não foi revelado; estamos condenados a assistir o fim das pessoas mais queridas; as contrapartidas existem, mas são escassas. Todos sabemos disso, e no entanto algo nos protege, nos sustenta e nos afasta do naufrágio. (Levi, 2005/1971, p.185, *itálicos nossos*).

Walter captura alguns animaizinhos e empreende uma pesquisa para tentar “isolar e sintetizar o hormônio que inibe o vazio existencial” (Levi, 2005/1971, p.187). Meses de pesquisa se passam e eles tomam conhecimento de uma tribo na região amazônica, os Arundes, que tinha uma enorme taxa de suicídio, mesmo vivendo em boas condições. A tribo não tinha religião, e a política era organizada de um modo que todas as decisões eram tomadas em conjunto. O suicídio, por meio da ingestão de uma substância, era consequência de uma avaliação do sujeito e tolerada pela comunidade. Na continuidade da pesquisa, Walter descobre a substância faltante em ambos, lemingues e arundes, o fator L, que recupera

vontade de viver. Mas o projeto de Walter fracassa. Na tentativa de salvar os lemingues com o fator L, Walter foi morto pelos bichinhos que avançaram sobre ele e continuaram em direção ao mar. Já os arundes não aceitaram o medicamento e responderam:

O povo de Arunde, em breve não mais povo, vos saúda e agradece. Não queremos ofender-vos, mas reenviamos vosso medicamento de modo que ele seja proveitoso ao que entre vós dele necessitarem: nós preferimos a liberdade à droga, e a morte à ilusão. (Levi, 2005/1971, p.191).

O discurso de Walter sobre a vida vai mostrando como não temos poder sobre a vida – lutamos para viver sem saber o porquê, obedecemos a uma mensagem – e precisamos nos iludir para continuar vivendo. A nossa vida, pensamos a partir da TSG, está centrada no outro, é o outro que nos propõe a mensagem, por exemplo. Tornar a vida algo próprio exige um trabalho, um trabalho de tradução, mas restarão sempre enigmas sem serem totalmente respondidos: “Afinal de contas, por que vivemos?”.

Mas, o que mais chama nossa atenção, é que, nesse conto, a morte é uma possibilidade de escolha, prefere-se a morte à ilusão.

Estaria nesse conto de Primo Levi uma compreensão do suicídio como uma possibilidade ética⁶³? Pensamos que sim. Até então expusemos nossa compreensão das vivências traumáticas como veiculadoras do estranho. Se o corpo e psiquismo são invadidos, se o sujeito não sente mais tendo domínio sobre eles, o “Por que viver?” seria um questionamento plausível. Hannah Arendt (1978), citada por Stark (2001), ao falar sobre o frequente suicídio dos judeus antes da deportação, afirma que

talvez estejam certos os filósofos que ensinam que o suicídio é a última e suprema garantia da liberdade humana: não somos livres para criar as nossas vidas no mundo em que vivemos, no entanto, somos livres para jogar a vida fora e deixar o mundo. (Arendt 1978, como citada por Stark, 2010, p. 95).

Rumo ao ocidente (1971), seria uma possibilidade de escolher o próprio destino, uma afirmação de que sobre só o próprio sujeito possa ter poder sobre si. Nesse sentido o suicídio

⁶³ A idéia de um suicídio ético foi fornecida pelo professor Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto durante a apresentação de minha pesquisa no Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização.

poderia ser uma tentativa de tradução, uma espécie de tradução melancólica diante do enclave.

5.2 JEAN AMÉRY: A VIOLAÇÃO DAS FRONTEIRAS DO EGO

O que aconteceu, aconteceu. Mas o fato de que tenha acontecido não é fácil de aceitar. Eu me rebelo: contra meu passado, contra a história, contra um presente que congela historicamente o incompreensível e, assim, o falseia do modo mais embaraçoso. Nenhuma ferida foi cicatrizada, e o que em 1964 parecia a ponto de curar, volta a abrir-se como uma pústula. Emoções? Isso! Onde está escrito que a ilustração deva ser desapaixonada? Na verdade, o oposto é verdadeiro. A ilustração só poderá cumprir sua tarefa se se trabalha com paixão.

(Jean Améry, 2001/1966, p. 46)

Vinte anos após a libertação de Auschwitz, Améry escreveu pela primeira vez sobre o *Lager*, fez um ensaio sobre a tortura⁶⁴. Em seguida sentiu vontade de contar tudo o que lhe havia acontecido e que por todos esses anos fora difícil falar, assim nasce *Além da culpa e da expiação* (1966). Nesse livro pouco se encontra daqueles relatos nus e crus, mais comuns ao primeiro livro de Primo Levi. As vivências são entrelaçadas com reflexões, que entendemos como traduções.

A princípio as reflexões de Améry (2001/1966), sobre o que acontecia consigo durante as vivências traumáticas, pareciam tornar nosso trabalho mais complicado, pois uma análise rica da sua experiência já se encontrava na sua própria narrativa. Contudo, a via da dificuldade se esvaneceu porque o próprio Améry tornou-se um guia para nossas compreensões apresentadas a seguir.

Preocupado com os rumos das ideias defendidas pela juventude alemã, Améry diz que seu livro é mais que um testemunho, é uma exortação a essa juventude:

Nós judeus já estamos acostumados. Temos tido a oportunidade de observar como a palavra se fez carne e como a palavra feita carne se transformou, finalmente, em pilhas

⁶⁴ Esse texto foi incorporado a *Além da culpa e da expiação*.

de cadáveres. Uma vez mais se volta a julgar com fogo, esse fogo que a tantos cavou uma fossa nos ares. (Améry, 2001/1966, pp. 44-5).

Essa preocupação de Améry (2001/1966) diz respeito também à recepção de seu ensaio, pois esperava como adversários os velhos inimigos, os nazistas, não a juventude alemã. Então dirige a essa juventude seu livro, a fim de lhes narrar fatos que talvez não tivessem sido revelados. Seja aos inimigos ou à juventude, Améry declara logo de início que seu testemunho tem destinatários específicos.

O nome de seu livro, *Além da culpa e da expiação*, expõe, mesmo que implicitamente, a relação de Améry com aqueles que o torturaram. Mais que a avaliação moral e jurídica do genocídio, como delito que precisa ser julgado e punido, Améry busca prevenir uma interpretação expiatória do sofrimento e da morte das vítimas, como ocorreu em princípio com a própria terminologia “holocausto” escolhida para designar a morte de milhões de pessoas nos guetos e nos *Lager* (Ocaña, 2001).

O “para além”, do título do livro é, segundo Ocaña (2001, p.29), a reivindicação do ressentimento⁶⁵ como uma reação moral da vítima e veicula um sentido de não concessão de um imerecido perdão, e de não interiorização “metafísica do algoz”, que é “a interpretação de todo sofrimento como efeito de uma culpa, como castigo ou expiação com que Deus nos purifica de dívidas no crisol de sua justiça inescrutável.” A culpa confessada pelo carrasco nazista também não é aceita, pois manter o ressentimento é negar-se a compreender o que ocorreu. Améry (2001/1966) diz temer que, ao tentar compreender os algozes e seus motivos, os perdoe, por isso prefere manter seu ressentimento. A posição de Améry de não compreender o algoz é a total negativa de aceitar identificar-se com ele, acredita Ocaña (2001). Diferentemente do que Levi (2004/1986) ao aproximar carrasco e vítima faz, por meio de seu conceito de *Zona cinzenta*, no qual explicita que no *Lager* não havia uma divisão nítida entre ambos.

Apontamos anteriormente que, na situação traumática, as mensagens veiculam um veredicto e não apenas o enigma como nas mensagens implantadas. Portanto, não compreender a ações do nazismo passa, então, a ser uma forma de manter-se um indivíduo e não sucumbir ao veredicto. Começa, assim, a necessidade de explorar as vivências relatadas por Améry que dão título e este tópico: a violação das fronteiras do ego.

⁶⁵ Essa palavra figurou no primeiro título dessa obra de Améry, “Ressentimentos. Tentativas de superação de uma vítima de violência.”

É na tortura que o caráter intromissivo da mensagem é revelado. Antes de ser enviado à Auschwitz III, Monowitz, Améry sofre tortura, os torturadores esperam que ele delate seus companheiros que realizam campanhas contra o nazismo. Ao ser torturado, Améry compreende que

O primeiro golpe faz consciente o prisioneiro de seu *desamparo* – e já contém em germe quanto sofrerá mais tarde. Depois da primeira pancada, a tortura e a morte na cela [...] se apresentam como possibilidades reais, inclusive como certezas. Crêem-se autorizados a golpear-me no rosto, reconhece a vítima com surda surpresa e com igual certeza indistinta conclui: *farão comigo o que quiserem*. Fora ninguém sabe o que ocorre dentro, nem ninguém faz nada por mim. Quem quiser vir em meu auxílio, uma esposa, uma mãe, um irmão ou um amigo, não poderia alcançar o interior. (Améry, 2001/1966, p. 90, itálicos nossos).

A declaração “farão comigo o que quiserem” é a expressão de passividade diante de um outro que objetaliza o corpo do torturado e intromete sua sexualidade. Esse aspecto sexual da tortura é reconhecido por Améry:

O outro, *contra* o que me situo fisicamente no mundo e *com* o que só posso conviver enquanto não violenta as fronteiras de minha epiderme, me impõe com o punho sua própria corporalidade. Atropela-me e deste modo me aniquila. Se parece a uma violação, a um ato sexual sem o consentimento de uma das partes. Por suposição, enquanto subsista sequer a mínima esperança de se defender com êxito, se ativa um mecanismo em virtude do qual posso contrariar a violação de fronteira cometida pelo outro. Da minha parte, me expando em legítima defesa, objetivo minha própria corporalidade, restauro a confiança na continuidade da minha existência. O contrato social mostra então outro texto e outras cláusulas: olho por olho e dente por dente. Pode-se organizar a vida também segundo esta máxima. *Não* é possível quando é outro quem te rompe os dentes e te deixa o olho roxo, quando você mesmo sofre indefeso ao inimigo em que se converteu o próximo. Quando não cabe esperar nenhuma ajuda, a violação corporal perpetrada pelo outro se torna uma forma consumada de aniquilação total da existência. (Améry, 2001/1966, p.91, itálicos do autor)

Impor com o punho a própria corporalidade a outro, violar-lhe fronteiras da epiderme, parece-nos a materialização da mensagem intrometida, não se trata mais do enigma do outro que adentra o ego/epiderme, mas toda a sua sexualidade inconsciente. Esta invasão de mensagens na tópica representa um ataque, segundo Cardoso (2002).

As mensagens intrometidas ficam bloqueadas, impossibilitadas de sofrerem substituições metafóricas ou metonímicas. Não há o enigma *O que queres de mim?*, que incitará a tradução, há a constatação “*farão comigo o que quiserem*” (Améry, 2001/1966, p. 90).

A frase “o contrato social mostra então outro texto e outras cláusulas” nos faz pensar que, além desse aspecto de impossibilidade de tradução, devido à intromissão da sexualidade do outro, as traduções anteriores são desfeitas, principalmente as traduções que organizam nossa relação com o mundo. Améry diz:

ignoro se quem recebe uma surra da polícia perde a dignidade humana. Contudo, estou seguro de que já com o primeiro golpe que o atinge perde algo que talvez pudéssemos denominar provisoriamente *confiança no mundo*. [...] a suposição mais importante desta confiança – e a única relevante no nosso contexto – é a certeza de que os outros, sobre a base de contratos sociais escritos ou não, cuidam de mim, ou melhor, respeitam meu ser físico e, portanto, também metafísico. As fronteiras de meu corpo são as fronteiras de meu eu. A epiderme me protege do mundo externo: se eu tiver que manter a confiança, só posso sentir sobre a pele aquilo que *quero* sentir. (Améry 2001/1966, pp.90-91, itálicos do autor).

O ataque, decorrente das mensagens intrometidas, sem outro comutador - a contenção narcísica que possibilite ligações -, faz com que o ego perca suas fronteiras e seja invadido massivamente pelos enclaves do outros, ou seja, pela alteridade no outro. A intromissão veicula assim um “excesso de alteridade”. (Cardoso, 2002). Diante do “excesso de alteridade”, Améry sente perder o domínio do próprio corpo, pois se seu eu/epiderme é invadido, ele já não vai sentir apenas o que quer sentir. É-lhe imposta uma dor, por meio da tortura, da qual ele não pode escolher sentir.

Quando as fronteiras do ego se enfraquecem, o estrangeiro se impõe de modo radical, conseqüentemente, esse ego invadido passa a seguir os desígnios do enclave do outro. A invasão do enclave no ego faz com que ele volte o ataque contra si (Cardoso, 2002).

Apesar da existência da dor física - Améry ficou preso no teto até seu braço deslocar-se e ele cair - a dor provocada pela tortura não estava restrita às sensações corporais, a dor é, segundo Améry (2001/1966, p.97), da “violação dos limites do meu eu por meio do outro, que nem a expectativa de ajuda neutraliza, nem a autodefesa compensa. A tortura é tudo isso, mas ainda muito mais.”

Em um trabalho anterior (Rodrigues e Martinez, 2012) apontamos, baseando-nos nas ideias de Laub (2002), que nas experiências de traumas massivos, nos quais se inclui a tortura, o corpo e o ego do indivíduo parecem não ser mais representados como unidade. Para Laub (2002), os traumas massivos são fragmentadores da percepção, da própria história e das relações com a família e a comunidade. A relação do indivíduo consigo mesmo, com a família e com a comunidade, bem como sua história, são resultantes da ligação da energia, o ego é essa massa de ligações (Laplanche, 1985), massa de traduções, desfeitas com a situação traumática. Assim, o trauma põe em risco o ego do sujeito.

A violação dos limites do ego, pela intromissão de uma sexualidade desligada do outro, põe em questão o que Cardoso (2002) chama de “poder sexual do outro”. O que Améry denomina de sadismo dos carrascos é, para Cardoso, o ataque pulsional extremo e a afirmação radical da onipotência narcísica. Não à toa Améry (2001/1966) diz que quando os carrascos o violam são como deuses ou semideuses, pois manifestam um poder absoluto sobre o seu corpo, ele se sente reduzido à carne. E, ao torturar,

o atormentador e assassino realiza sua própria carnalidade destrutiva, porém, como o martirizado, se perde completamente nela: quando lhe convém pode interromper a tortura. Está em suas mãos provocar gritos de dor e de agonia, é senhor da carne e do espírito, da vida e da morte. (Améry, 2001/1966, pp.100-101).

Trata-se da objetualização do torturado, o corpo do torturado é uma coisa a ser manipulada, o torturador desconsidera o torturado com um objeto total, como um outro. Améry (2001/1966, p.98) afirma que “quem foi torturado, permanece tal. A tortura deixa um estigma indelével, ainda que de um ponto de vista clínico não seja reconhecível nenhum traço objetivo.” Entendemos o estigma indelével como a mensagem encravada que, não traduzida, permanece bloqueada no psiquismo. A impossibilidade de tradução deixa o psiquismo inundado pelo pulsional desligado, a saída é a compulsão à repetição e, como já apontamos, o ataque contra o ego. Deste modo, como afirma Améry (2001/1966, p.134), “a ferida infligida

não é das que cicatrizam com o passar do tempo, mas que padece de uma enfermidade insidiosa que se agrava com os anos.”

A escrita de Améry, que revela de forma clara e simbólica a objetualização de si e o poder sexual do outro, impõe-nos um questionamento: mesmo levando em conta a formação erudita, que possibilitaria um acesso a códigos para significar a vivência traumática, como é possível ser objeto de gozo do outro e ainda poder realizar traduções significativas da mensagem intrometida?

Talvez seja ação do imperativo de tradução, que Laplanche (2001) aponta como “Deves traduzir por é intraduzível”. O processo tradutivo não cessa e impõe ao psiquismo uma tentativa de elaboração constante nesse sentido. Laplanche (2003) questiona se seria possível o sujeito ser habitado por mensagens que não consegue traduzir. A escrita de Améry nos faz pensar que em algum nível há possibilidade de tradução.

Para Waintrater (2005), essa elucidação do mal levou Améry ao suicídio. A elucidação, a que se refere a autora, poderíamos entender como o traduzido, mas, mais uma vez, abre-se uma questão: se a tradução já é assimilação do que vem do outro como algo próprio do indivíduo (Laplanche, 2001c), e está do lado da energia ligada, como ela poderia ser perigosa? Talvez não se trate de tradução e, sim, de destradição, essa que produz desligamentos pulsionais. Mesmo considerado a escrita como tradução, temos que levar em consideração todo o processo do *après-coup* que se dá numa espécie de jogo de tradução-destradição-retradução. Na destradição, o ego, já invadido pelo enclave do outro na situação de tortura, correria riscos, pois a destradição aumenta o inconsciente encravado. Tem-se aí uma situação de excesso de alteridade no psiquismo, da qual o ego tentaria sair buscando sua própria morte.

Outro ponto que é preciso destacar da vivência traumática de Améry é de que ele passou por Auschwitz como um intelectual. E no *Lager* o intelectual não contava com os mesmo *auxiliares de tradução* que o homem religioso e que o homem com convicções políticas. Améry (2001/1966, p.70) acredita que o trauma do crente e do político era menor, pois todas as situações tinham sentido, fome não era apenas fome, uma surra não era apenas uma surra, nem a morte era apenas morte, não faziam parte dos desígnios de Deus, mas “representavam o sofrimento renovado do Senhor”. Ou, o homem com convicções políticas, como os marxistas, viam naquela realidade as consequências do capitalismo (capitalismo transformado em um matadouro da humanidade). Esses mesmos homens também mantinham a esperança quanto ao futuro. Sobre o homem com crenças, escreve Améry (2001/1966, p.69):

“Sobreviviam melhor ou morriam com maior dignidade que seus camaradas intelectuais ateus ou apolíticos, frequentemente infinitamente mais cultos e formados no pensamento rigoroso.”

Ademais,

Os companheiros ligados por um vínculo religioso ou político não se surpreendiam ou se surpreendiam pouco ante o fato de que no campo se cumpriu o inimaginável. Uma vez que tinham se afastado de Deus, era necessário que a humanidade chegasse ao extremo de cometer e padecer da atrocidade de Auschwitz, diziam os crentes cristãos e judeus. Chegado ao último estágio fascista, era necessário que o capitalismo de instituísse em matadouro da humanidade, diziam os marxistas. (Améry, 2001/1966, p.69).

Já os intelectuais, que não entendiam a situação pelo aspecto do martírio religioso, parecem recusar a “honra” de vítima. Améry (Améry, 2001/1966) afirma que de Auschwitz não se volta mais sábio, mas “profundo”. Auschwitz não o tornou mais humano, mais filantrópico, nem mais maduro moralmente, porém apenas mais avisado:

Não se pode ser testemunho dos crimes do homem desumanizado sem questionar todas as noções sobre a dignidade inata do ser humano. Do *campo* saímos desnudos, saqueados, vazios, desorientados – e tinha que passar muito tempo antes que reaprendêssemos a linguagem cotidiana da liberdade. Por certo, todavia hoje o contamos com mal-estar e sem verdadeira confiança de sua validade. (Améry, 2001/1966, p79).

Aos intelectuais céticos e humanistas restava pensar em si mesmos, estavam abandonados à própria solidão, afirma Améry (2001/1966); ao próprio desamparo, afirmamos nós. Sendo assim, as traduções possíveis são menos recalcantes que a dos religiosos, por exemplo, e expõem a nossa condição humana de desamparo, condição essa que nos faz ser ligados irremediavelmente ao outro. O outro que pode nos narcisizar, conter ou nos aniquilar.

A seguir, apresentamos as traduções que Améry fez sobre o suicídio em *Atentar contra si* (1976), relacionadas à dimensão dessa ligação com o outro.

5.2.1 Atentar contra si, uma liberdade humana possível

Toda liberdade a que aspiro com sofreguidão é estritamente delimitada por uma correlativa ausência de liberdade.

(Améry 2009/1976, p.130)

O livro *Atentar contra si: um discurso sobre a morte voluntária* (1976) faz parte, juntamente com *Além da culpa e da expiação* (1966)⁶⁶, da “novela ensaístico-autobiográfica” de Améry (Ocaña, 2001) e discute essencialmente suicídio como uma escolha livre - tanto que o denomina de morte voluntária - para além de uma psicopatologia.

Já citamos no início deste trabalho que o suicídio pode ser compreendido como consequência de uma dor insuportável (McCord, 1995); ainda se fala, nos trabalhos que estudam o trauma e o suicídio, em vergonha insuportável (Rustomjee, 2009) e depressão (Simon, 1977; Gambetta 1999; Lester 2005). Um raro trabalho que reflete sobre o suicídio e trauma de uma perspectiva não psicopatológica é o de Stark (2001), que discute, precisamente, o trauma depois de Auschwitz a partir da perspectiva de uma ética, de uma possibilidade de resposta, de autonomia do sobrevivente, porém o autor reconhece que este é um dos sentidos atribuído por nós. Nós é que damos um sentido determinado onde nenhum sentido pode ser dado.

Voltando à narrativa de Améry (2009/1976), o autor adverte que o que apresenta em seu livro, *Atentar contra si*, não é um estudo científico, que não traz dados estatísticos, é, na verdade, uma perspectiva da morte voluntária oferecida por suicidários. É por isso que trazemos esse texto para nossa pesquisa, pois o consideramos uma tradução e testemunho.

Para Améry, a morte voluntária é um apelo ou, como ele prefere chamar, uma *mensagem*. Mas, além da *mensagem*

é uma outra coisa ainda totalmente diferente, a saber algo apenas que se pode falar de um modo metafórico ou por meio de uma poesia desprovida de conceitos, a conclusão do único estado capaz de engendrar qualquer outro estado, a conclusão da vida; um acto irreversível e excessivo levado às últimas consequências. (Améry 2009/1976, p.107).

⁶⁶ Os demais livros são *Sobre o envelhecimento e Anos de peregrinação nada magistrals* (Ocaña, 2001). Nenhum deles foi editado no Brasil ainda.

A mensagem, e não um pedido de socorro, é o que unificaria os suicídios e as tentativas de suicídio, afirma Améry (2009/1976). Não se trata de uma mensagem escrita, falada, ela pode ser transmitida por atos silenciosos. Neste sentido, o suicídio em si seria a mensagem. A mensagem também expõe o paradoxo da escolha de morrer pelas próprias mãos. A mensagem é dirigida a um outro do qual se quer livrar-se, mas o fato de deixar a mensagem é, para Améry, um modo de estar ligado a esse outro. A descrição do outro que ele apresenta, é a seguinte:

Este outro é o “inferno”: com sua liberdade ele contraria a minha liberdade, com o seu projecto é um obstáculo no meu caminho, a sua subjectividade quer destruir a minha, o seu simples olhar, quando se dirige para mim, mata-me, julga-me e força-me a ser de uma certa maneira, é uma forma de assassinio. No encontro com o Outro acontece aquilo que Sartre designa *la chute originelle*, a queda originária, o despenhamento originário. Trata-se da verdade, ainda que não de toda a verdade. Porque o Outro com seu olhar, o seu projecto, e com a fixação que faz do meu Eu, é simultaneamente assassino e *samaritano*. Ele é o seio da mãe e a mão amiga da enfermeira. Ele é mais do que isso, é o Tu sem o qual eu nunca seria um Eu. O que fazemos, o que deixamos de fazer tem relação com o outro, no ódio, na paixão, na amizade e até mesmo na indiferença. Podemos passar sem Deus. Não podemos passar sem o Outro, a quem se pode chamar ‘sociedade’, um simples problemas de terminologia convencional. Porque o Outro é o nosso destino, tão bom ou tão mau com o nosso Eu, e à semelhança do que sucede com o Eu, é o nosso acompanhante até o fim. (Améry, 2009/1976, pp.114-115).

Trata-se do reconhecimento de que somos constituídos a partir da alteridade. Lembramos da descrição de Bleichmar (1994) sobre a constituição do psiquismo: o outro é o que implanta, intromete sua sexualidade, também nos libidiniza e possibilita que possamos traduzir a mensagem por ele mesmo implantado, assim constituímos nosso ego. Mas esse outro, irremediavelmente, fará parte de nosso psiquismo, não será totalmente assimilado, pois a tradução da mensagem está fadada a falhar, mesmo que parcialmente, e o que resta como não traduzido é a alteridade irreduzível.

É desse outro que o suicida deseja escapar, afirma Améry (2009/1976), mas que a própria tentativa de escapar também falha, pois seu suicídio é endereçado. A ideia de Améry de o suicídio ser uma mensagem endereçada é parecida com a teorização de Dejours e Bégue

sobre o suicídio no ambiente de trabalho. Para Dejours e Bégue (2010, p.25), o suicídio “como toda conduta humana, está sempre endereçada. Ele participa da ordem da mensagem, mesmo se sua tradução integral é impossível.”

A mensagem a que Dejours e Bégue (2010) se referem é no sentido laplancheano, ou seja, ela pertence ao pré-consciente e veicula um enigma. No caso do suicídio relacionado ao trabalho, a mensagem seria de acusação, caberia à equipe a tentativa de tradução, o que nem sempre ocorre.

Para Améry (2009/1976), o seu livro é um testemunho de sua *condition suicidaire* até onde a linguagem for capaz de alcançar. Essa fala de Améry é para nós uma das sustentações de o próprio suicídio poder ser um testemunho, pois quando a linguagem cessa, o corpo testemunha. Ele afirma que é preferível testemunhar a convencer alguém, ou seja, o ato fala por ele. Deste modo, o suicídio seria um testemunho máximo.

O que o suicídio testemunharia, então? Para Améry (2009/1976), os que se suicidam, como Celan e Hemingway, por exemplo, demonstraram pelo seu ato que a vida não é o “supremo bem”. E do mesmo modo que o personagem Walter, do conto de Levi (2005/1971), Améry questiona se é preciso viver:

A lógica da vida é-nos prescrita ou, se quisermos, ‘programada’ em cada reacção do quotidiano. Assim sucede na linguagem do dia-a-dia. Seja como for temos de viver, dizem as pessoas, como que para se desculparem de todas as pequenas misérias das suas vidas. Contudo, é realmente necessário viver? Temos de existir simplesmente porque cá estamos? No momento que antecede o salto, o suicida rasga esta prescrição da natureza e lança-a aos pés do seu invisível autor, como um teatral homem de estado arremessaria um tratado na direção de um outro, a cujos olhos era um simples pedaço de papel, antes de ser interrogado, aquele que busca a morte voluntária grita com estridência: não! Ou proclama, soando rouco: talvez tenha de ser, mas eu não aceito e não me dobro a uma coacção que tem origem no exterior sob a forma de lei social, ou no interior como uma *lex nature* que não quero continuar a reconhecer por muito tempo. (Améry, 2009/1976, p.26).

O que Améry parece nos dizer é que ele não aceita as construções culturais que fornecem determinados sentidos para a vida. Améry (2009/1976) diz se posicionar contrário às posições, como as de Durkheim e de Halbwachs, que compreendem, de modo geral, ser a sociedade quem empurra o sujeito para a morte voluntária, pois acredita que, mesmo que tais

ideias critiquem aspectos da sociedade, seus autores falam em nome da sociedade. Então enfatiza que

cada qual pertence a si próprio nos momentos decisivos da sua vida, e mesmo quando deixa de querer manter essa pertença, porque se afeiçoou a uma ideia, a uma organização humana ou a uma fantasia delirante, é ainda a pertença existencial a si que o conduz a agir ou a evitar fazê-lo. Estarei a dirigir-me para o território da ética contra a minha intenção? É verdade que sim. Faço-o sem realmente o desejar, pois em tais circunstâncias é fácil ser responsabilizado em muito pouco tempo e acabar afastado como um marginal. (Améry, 2009/1976, p.110).

O homem pertence a si mesmo, entende Améry. A crença de que o homem pertenceria a Deus, esse que o amaria com infinita sabedoria, é, afirma Améry (2009/1976, p.103), uma blasfêmia “pois ele (*sic*) abandona-nos à nossa sorte sob a pata que nos esmaga e entrega-nos aos fornos crematórios.” Neste ponto, compreendemos que a vivência do *Lager* interferiu profundamente nas concepções de Améry sobre a vida e morte. Por isso, afirmamos que o trauma massivo, como ocorreu com os prisioneiros do *Lager*, rompe com as traduções que ligam o sujeito à vida. Principalmente, porque o perpetrador do trauma é outro humano. Como afirmou Améry (201/1966) ao se referir à tortura: a confiança no mundo se quebra.

Não há que se duvidar do termo “morte voluntária”? Não estaríamos dando valor demasiado ao ego e desconsiderando a interferência do inconsciente? Há pontos do ensaio de Améry que expõem claramente a relação com o outro que parecem revelar também a ação do inconsciente no suicídio. Diz Améry:

O Outro quer-me do modo como me quer. *Nunca* poderei corresponder a esta vontade por muito agradável, amável e benevolente que ele se revele. Estou sozinho sem estar *socially isolated*. [...] Quando alguém emerge das profundezas de semelhante desespero e se resolve a morrer voluntariamente deve ser-lhe diagnosticada uma ‘crise narcísica’? ou não será que o suicidário, depois de uma longa iniciação chega à conclusão de que, por muito companheiros que tenhamos, estamos abandonados a nós próprios? Chegados a este ponto, diz-se: ninguém pode ser companhia seja para quem for. (Améry, 1976/1985, pp.119-120).

Ainda nesse sentido, Améry (2009/1976, p.123) afirma que ninguém ama ou odeia a si próprio “aquele que se olha, que se ama, que se odeia, fã-lo sempre mediado pelo olhar do outro, interiorizando-o de fugida, apreensão que se dá pela linguagem (seja de forma verbal, seja por meio de outro código semiótico).” Assim, é interessante recuperar os adjetivos que Améry confere a si mesmo que nos mostram como ele se olhava. Ocaña (2001) diz que Améry dizia ser “estrangeiro”, “indesejável”, “intruso”, “outsider”, “ilegal”, “clandestino”, “arrivista”, “viajante” e “vagabundo”.

Talvez esse olhar tão severo para si mesmo esteja relacionado à mensagem imperativa de sua mãe. Depois da morte de seu pai, durante a Primeira Guerra Mundial, Améry vive com a mãe e o avô materno, e, segundo Ocaña (2001, p.10), ele escapava das reprimendas desses em “uma toca construída no bosque onde, em absoluta solidão, passa horas e horas refugiado ante a ameaça do mundo adulto. ‘Não serás nada na vida’, repreendia a mãe, profecia que, segundo o autor, se cumpriria por outros caminhos insuspeitos.” Nesse sentido a mensagem veredicto do outro também encontra lugar na ação suicida, tanto a mensagem da mãe como a mensagem do outro que viola sua epiderme. Améry afirma que

A realidade como um todo é insuportável, porém como foi ela que lhe trouxe não só os grandes *echécs*⁶⁷ mas também os pequenos momentos de glória que nele vão se estratificando e fazendo história, não pode ser assim tão má, de maneira que não seria despropositado dirigir-lhe uma palavra que não precisa ser escrita, mas apenas ser dita. *Voilà des fruits, des feuilles, des fleurs, et des branches, et puis voici mon corps*⁶⁸. Eu sei, realidade, o que tu farás com meu corpo. Tudo foi previsto. Acabo por chegar à conclusão de que te pertenco, e de que finalmente tenho de pertencer a mim próprio. Tu, o Outro, que foste para mim, ao mesmo tempo, o céu e o inferno, não lamentarás a minha morte ou, pelo menos, não será por muito tempo, porém, eu lamentar-te-ei e, lamentando-te, lamento a mim próprio. [...] Finalmente pertenco-me, não colherei os frutos da minha resolução, mas estou satisfeito, apesar da *dor da separação* que é intensa, sobretudo ao perceber que o mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz, e que com a morte o mundo não muda, simplesmente cessa. Este é, pois, o sentido da mensagem que não pode chegar ao seu destino, dado que não há destino. (Améry, 2009/1976, pp.127-128, itálicos nossos).

⁶⁷ Fracassos.

⁶⁸ [N.T.] Eis os frutos, as folhas, as flores, e os ramos, e eis também o meu corpo.

Por mais que se tente escolher por si só e tente se livrar do outro, não há possibilidade. Somos marcados pela alteridade, o outro está irremediavelmente em nós, como resto não traduzido, como mensagem não metabolizada. O nosso próprio narcisismo é dependente do outro. Por isso Améry (2009/1976, p. 130) diz: “Toda liberdade a que aspiro com sofreguidão é estritamente delimitada por uma correlativa ausência de liberdade” A única liberdade possível é a morte, mas que deixa ainda o corpo aos cuidados do outro.

5.3 BRUNO BETTELHEIM, O SUICÍDIO COMO AUTONOMIA

Ter de aceitar que nossa personalidade pode ser mudada contra nossa vontade é a maior ameaça ao nosso respeito próprio. É preciso reagir com ação ou repressão. (Bettelheim, 1985, p.199)

Em *O coração informado* Bettelheim (1985/1960) deixa evidente, logo no início, certo desapontamento com a teoria psicanalítica após ter passado pelo *Lager*. Diz ter aprendido duas lições principais no universo concentracionário. A primeira é que a psicanálise não é a forma mais eficaz de *mudar* a personalidade, ambientes específicos produzem mudanças mais radicais, embora não signifique mudanças melhores, afirma em outro ponto. E, segunda, completa Bettelheim (1985/1960, p.22), a teoria psicanalítica “não era adequada para *explicar* o que ocorria com os prisioneiros [...]”. Mesmo tendo enxergado falhas na psicanálise fora do âmbito clínico, Bettelheim continuou a acreditar nela como uma forma eficiente de observar e compreender o comportamento humano.

Para o psicanalista, o *Lager* fez por ele em poucas semanas o que uma análise bem sucedida não teria feito:

Levei vários anos de análise intensiva, e muitos mais de prática, para aprender até que ponto as experiências psicológicas podem mudar a personalidade de um homem que vive numa determinada sociedade, e onde cessa essa influência. As lições de Hitler, do campo de concentração, e depois a imigração e a adaptação ao Novo Mundo foram necessárias para que eu aprendesse até que ponto a sociedade pode mudar a personalidade e o padrão de vida do indivíduo. (Bettelheim, 1985/1960, p.16).

Bettelheim (1985/1960) afirma que, no início da vida do *Lager*, eles, os prisioneiros, não sabiam o exato motivo de estarem presos nem por quanto tempo ficariam lá. Mesmo depois do tempo passado eles não podiam saber sobre o que ocorria naquele lugar, ou melhor, precisavam fingir que não sabiam para continuarem vivos. Por exemplo, era vetado olhar para os determinados acontecimentos, como a execução de um preso por um guarda da SS, por exemplo. Se o guarda visse o prisioneiro olhando, logo o ameaçava com o mesmo destino do companheiro morto. A mensagem implícita, sustenta Bettelheim (1985/1960, pp. 124-125), era: “você só podem notar o que queremos que notem, mas estarão pedindo para ser mortos se observarem as coisas por conta própria.” e conclui “o preso não podia ter vontade própria.”

Para Bettelheim (1985/1960, p.125), “Saber apenas o que os que têm autoridade permitem que se saiba é, mais ou menos, o máximo que a criança pode fazer. Ser capaz de fazer observações pessoais e delas tirar conclusões pertinentes delimita o início da existência independente.”

Antes do início da vida adulta, a possibilidade de entender o que acontece ao nosso redor, de poder significar o mundo, está ligada à possibilidade de sair de uma posição passiva diante do outro, isto é, de traduzir a mensagem que provém deste. A compreensão de Bettelheim sobre a autoridade da SS nos faz pensar que, além do caráter intromissivo das mensagens - que impõe ao psiquismo elementos rebeldes à tradução - se veicula uma espécie de imperativo “Não deves saber”, o que deixaria o prisioneiro numa espécie de impossibilidade de sair da submissão ao emissor da mensagem.

A vida no *Lager* consistia em obedecer, resignar-se, submeter-se à SS. Desse modo, Bettelheim (1985/1960, p.91) compreende que um dos principais objetivos da Gestapo “era minar a individualidade dos prisioneiros e transformá-los numa massa dócil, da qual não pudesse surgir nenhum ato de resistência individual ou coletiva.”

Para provar para si mesmo que não estava enlouquecendo, Bettelheim (1985/1960) começou a tentar memorizar os acontecimentos do campo e pensar sobre eles. Essa era uma forma de manter alguma relação com seus interesses anteriores, era uma espécie de resistência mínima, afirma. Ter alguma atitude, mesmo que mínima, era muito significativo, pois as ações dos nazistas, principalmente, de ameaças, levavam os prisioneiros a ter a seguinte sensação: *não adianta, você jamais sairá vivo do campo*. Idéia reforçada pela morte diária dos companheiros. A contínua ameaça de morte, mas sem ser levada a cabo, formava um enigma “Por que a SS não nos matava logo?” (Bettelheim, 1985/1960, p.103), que remete a um outro enigma *Afinal, o que queres de mim?*

Pela narrativa de Bettelheim, parece-nos que se sentir nesse lugar de passividade era perturbador. Possivelmente, por reavivar, *après-coup*, fantasmas da situação originária, o que colocara em jogo a abertura novos processos tradutivos, mas, que devido à falta de condições psíquicas de elaborações, deixariam o sujeito à mercê do pulsional desligado.

Os prisioneiros, de acordo com Bettelheim (1985/1960, p.106), ficavam mais “ofendidos com pequenas violências, nas quais eram tratados como crianças bobas, que com as violências extremas” como ocorria, por exemplo, quando eram açoitados. Quando eram mais feridos recebiam o apoio dos companheiros e, se o sofrimento era grande, se sentiam como homens ou mártires, ao invés de se sentirem tratados como criança, como ocorria quando eram esbofeteados ou xingados. Nesse caso, eram ainda insultados pelos outros presos por terem tido alguma atitude estúpida que os tivesse levado a tal situação.

Se as ações dos SS impunham uma passividade, Bettelheim diz que os presos tentavam evitar isso, mostrando que tinham, ainda, alguma potência sexual, pois

todo prisioneiro tinha medo de ficar impotente e era assombrado pela ansiedade de verificar sua potência. Isso significava práticas homossexuais ou masturbação. Os presos entregavam-se a ambas; uma minoria às primeiras e uma esmagadora maioria à segunda, mas em raras ocasiões, e não para obter prazer, mas para ter certeza de que não haviam ficado impotentes ainda. (Bettelheim, 1985/960, p.157).

Tais práticas eram vividas com culpa. A angústia de castração, continua Bettelheim (1985/1960), era incrementada pela ameaça dos SS, embora poucas esterilizações ocorressem de fato na época de sua prisão. A ameaça era repetida desde os prisioneiros antigos aos mais novos. Tais prisioneiros diziam, inclusive, que eles próprios haviam sido castrados e não estavam tão mal. Então, às vezes, os próprios novatos perguntavam aos guardas onde deveriam se apresentar para realização da operação. A compreensão de Bettelheim é de que os prisioneiros antigos sentiam inveja da virilidade dos novatos e da possibilidade de que esses tivessem tido experiências sexuais recentes.

O complexo de castração, assim como o Complexo de Édipo, é compreendido por Laplanche (2003) como pertencente ao mito-simbólico, isto é, às narrativas compartilhadas pela cultura, e atuam como organizadores do psiquismo, pois auxiliam no processo tradutivo/recalcante. Portanto, a presença da história contada entre os prisioneiros, sobre a castração, nos faz pensar que havia uma organização do pulsional anárquico, A ansiedade de castração dos prisioneiros nos leva mais uma vez a apontar que, provavelmente, as vivências

no *Lager* não dizem respeito apenas à inscrição de novos significantes, mas também à revivescência de significantes relacionados à situação originária.

Para Bettelheim(1985/1960), as ações da SS deixavam evidente a tentativa de abolição das características da personalidade adulta, como a autonomia, por exemplo. Para o autor, no campo de concentração a liberdade foi negada e no campo de extermínio foi abolida. A Gestapo usava três métodos para destruir a autonomia dos prisioneiros:

O primeiro acabou de ser mencionado: o de obrigar os prisioneiros a adotar um comportamento infantil. O segundo era o de obrigá-los a abdicar da individualidade e transformá-los numa massa anônima. O terceiro consistia em destruir qualquer capacidade de autodeterminação, de previsão e, conseqüentemente (*sic*), de preparação para o futuro. (Bettelheim. 1985/1960, p.107).

A consequência foi a regressão a comportamentos infantis:

Os prisioneiros, como crianças, procuravam satisfazer-se com devaneios vazios, ou pior, contraditórios. Se havia satisfações reais disponíveis eram do tipo mais primitivo: comer, dormir, repousar. Como crianças, viviam apenas o presente imediato; perdiam o senso de seqüência (*sic*) cronológica, tornavam-se incapazes de fazer planos para o futuro e de renunciar às pequenas satisfações imediatas para obter maiores num futuro próximo. Eram incapazes de estabelecer relações duráveis. As amizades desenvolviam-se tão rápido quanto terminavam. Como crianças, brigavam com unhas e dentes, juravam que nunca mais iriam se olhar, nem falar um com o outro, voltando a ser íntimos em questão de minutos. Gostavam de vangloriar-se e contar histórias sobre o que haviam feito no passado ou sobre como tinham conseguido tapear os capatazes e guardas. Como crianças, não sentiam qualquer embaraço ou vergonha quando se descobria que haviam mentido a respeito de sua bravura. (Bettelheim, 1985/1960, p.136).

Essa regressão pode ser entendida em termos de destruição. Laplanche (1996a) afirma que a destruição desorganiza as traduções antigas e faz com que se volte ao estado antigo, isto, apenas um significante inscrito. Porém, enquanto a destruição na análise busca novas traduções menos recalcantes e mais abrangentes, como sustenta Laplanche (1996a), a destruição que ocorre no trauma, levaria o sujeito a se aproximar dos fantasmas infantis.

As atitudes pertencentes ao adulto, que mostrassem algum tipo de autonomia, eram punidas no *Lager*. Impedia-se que fossem criados heróis ou mártires. Desse modo, até o suicídio era punido, a não ser nos casos em que o sujeito era incentivado pela própria SS a cometer o ato. Bettelheim (1985/1960, p.122) compreende que poder decidir se se vive ou se morre é um “exemplo supremo de autodeterminação” No campo de Dachau, em 1933, foi emitida uma nota que dizia que o prisioneiro que tentasse cometer suicídio, e não obtivesse êxito, receberia vinte e cinco chibatadas e ficaria por um período na solitária. Embora, aparentemente, tal nota visasse punir o indivíduo por sua incapacidade, Bettelheim traduz que esse era um modo de punir o indivíduo por sua autodeterminação:

Proteger a vida, seja a própria ou a dos outros, como é um ato supremo de autoafirmação, também tinha de ser proibido. Portanto aplicava-se a mesma pena a qualquer prisioneiro que tentasse evitar um suicídio antes que se desse, ou procurasse reanimar um prisioneiro que houvesse tentado suicidar-se. Ao que eu saiba, esta punição por tentativa de suicídio ou por ajuda a um suicida foi aplicada apenas uma vez; mas a SS não estava interessada na pena e, sim, na ameaça de punição e no que ela contribuía para destruir a autodeterminação. (Bettelheim, 1985, p.122).

Talvez essa determinação tenha tido ressonâncias na própria forma de Bettelheim cometer suicídio. Sutton (2005), quando se refere ao suicídio dele, diz que, além da ingestão de barbitúricos, pôs um saco plástico na cabeça para não haver chances de ser salvo.

O suicídio como uma autodeterminação, conforme é chamado por Bettelheim (1985/1960), fica claro quando ele fala de pessoas que marcavam uma data para esse ato. Ele cita o exemplo de alguns prisioneiros que não suportavam certos comportamentos observados em prisioneiros antigos, e acreditavam que não era possível viver no *Lager* depois de um determinado tempo sem sofrer profundas mudanças na personalidade; então marcavam uma data e cometiam o suicídio. Bettelheim testemunhou um caso desses. Um prisioneiro marcou como data para seu suicídio o sexto aniversário de chegada ao campo de concentração, e mesmo sendo vigiado conseguiu seu intento.

A questão da proibição do suicídio também é apresentada por Sofsky (1997, como citado em Stark, 2001), que diz que quando há um poder absoluto, como no caso do nazismo, não se pode permitir o suicídio, pois tirar a própria vida representa uma ofensa e um insulto que não podem ser permitidos em tal sistema. De acordo com Stark (2001), tal ideia é sustentada por diversos testemunhos, mesmo que esses não possam ser generalizados. Por

exemplo, comunidades foram punidas pelo fato de alguns de seus integrantes terem cometido suicídio antes da deportação. No caso de uma tentativa de suicídio sem êxito, no *Lager Theresienstadt*⁶⁹, aqueles que ajudaram na tentativa ou conheciam a pessoa que tentou se matar também foram punidos. Mas, o exemplo mais claro dessa determinação de poder sobre a vida e a morte dos prisioneiros, segundo Stark (2010), é narrado por Filip Müller, sobrevivente do *Sonderkommando*. O sobrevivente conta que, certa vez, tentou entrar na câmara de gás, junto com aqueles que eram encaminhados para a morte, porém foi impedido e apanhou de um membro da Gestapo que disse aos berros: “Seu merda sangrenta, coloque em sua cabeça estúpida: nós decidimos quanto tempo você permanece vivo e quando você morre, e não você.” (Stark, 2001, p.97).

O suicídio seria uma tentativa de sair da objetualização a que foram submetidos. Além do não reconhecimento enquanto outro total, hipotetizamos, pois, que, no *Lager* as pessoas foram tratadas como mercadoria,

eram “manuseadas” como se fossem feitas de encomenda. Eram usadas e substituídas ao bel-prazer do freguês, no caso, o Estado. Quando não prestavam mais, eram jogadas fora, mas com cuidado, para que não se desperdiçasse nenhum material aproveitável. (Bettelheim, 1985, p.192).

O modo encontrado por Bettelheim para não sucumbir a tal objetualização e ter algum posicionamento ativo, foi observar os comportamentos e tentar memorizá-los. A atividade, nesse caso, está ligada a uma tentativa de dominar o enigma, transformá-lo em algo próprio por meio da metabolização. Esta substitui o significante da mensagem por outro significante do sujeito que recebe a mensagem.

Os pontos desenvolvidos por Bettelheim, da passividade, da punição do suicídio, nos remetem ao que Bleichmar (1994) fala sobre a apropriação dos filhos de perseguidos políticos na ditadura argentina. Para a autora, essa apropriação perversa dos filhos das vítimas manifestava dois aspectos. Primeiro, segundo Bleichmar (1994, p.82), os militares tinham poder absoluto sobre a vida e a morte, inclusive o engendramento, e, segundo, se colocavam “como não castráveis e isentos de toda interdição de cultura.” Esses pontos complementares que Bleichmar propõe são perfeitamente associados aos nazistas. Por isso, decidir cometer suicídio é, em algum nível, decidir sobre seu corpo e sua vida.

⁶⁹ Localizado em Terezín, na atual República Checa.

Se levarmos em conta o posicionamento de Bettelheim (1985/1960), do suicídio ser a manifestação de autodeterminação, a data de seu suicídio fica muito relevante, pois ocorreu no aniversário da anexação da Áustria, seu país de origem, à Alemanha.

Bettelheim (1984a) manifestara seu desagrado para com a posição dos austríacos, em relação à *Shoah*, em uma troca de cartas com o psicanalista Rudolf Ekstein. Afirma que não é como um bom cristão que perdoa, ele, um velho judeu, não perdoa o assassinato de milhões de outros judeus. Mortes essas não reconhecidas pelos austríacos. A SS austríaca foi, segundo ele, pior do que a alemã.

Em outra carta para Ekstein, Bettelheim (1984b) diz ainda que foi convidado pelo governo austríaco para participar do aniversário de vinte e cinco anos do tratado de paz, contudo, na ocasião foram mencionadas as ações do nazismo, do anti-semitismo e da morte de milhões de judeus. E a saída dos austríacos do país de origem e a imigração para outro país, caso de Bettelheim, não foi ligada à perseguição nazista. Ele completa que esse fato deixou um gosto amargo em sua boca.

O reconhecimento das atrocidades pela comunidade propicia auxiliares de tradução que ajudarão na ligação do sexual disruptivo do outro na experiência do trauma, e reconhece as lembranças das vítimas como verdadeiras. Se isso não ocorre, o sujeito fica à mercê da mensagem intrometida.

A chegada da velhice para Bettelheim, conforme relatada na troca de cartas com Ekstein, não apagou as vivências que então se somaram às perdas comuns da vida, no caso de Bettelheim, a morte da esposa, sentida por ele como um golpe.

A liberdade e o conforto, tão almejados quando no *Lager*, não foram suficientes, segundo Bettelheim (1985/1960), para dar sentido e objetivo para sua existência.

Deste modo, o suicídio de Bettelheim pode ser compreendido como possibilidade de autonomia, como ele acreditava, e também como testemunho de que foi vítima de um sistema que aniquilava o homem.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS – O SUICÍDIO, UMA TRADUÇÃO PARA A VÍTIMA, UMA MENSAGEM PARA O MUNDO

Propusemo-nos, neste trabalho, a investigar o trauma dos sobreviventes da *Shoah* que narraram suas vivências e cometeram suicídio. No início, demos ênfase ao processo da narrativa testemunhal, pois acreditávamos que o processo de escrita poderia relançar os sujeitos em uma nova situação traumática.

Por meio das teorizações de André Green (1982/1974), percebemos como o processo criativo não é, necessariamente, um afastamento das metas sexuais da pulsão, mas pode ser, ao contrário, aproximação da sexualidade infantil recalcada. Só ao final de uma obra, por meio do corte paterno, que ela se tornará um objeto da cultura, ou seja, afastado da meta da pulsão. Já a narrativa testemunhal, especificamente, foi apresentada por duas perspectivas principais: como possibilidade de tradução das vivências traumáticas, mas também como destruição de traduções antigas mais recalcantes e aproximação de uma verdade da passividade diante da sexualidade do outro.

No decorrer do trabalho, com as apresentações das situações traumáticas e da narrativa dos sobreviventes, o destaque ao processo de escrita foi transposto para o conteúdo da escrita, isto é, pelo já traduzido pelo sujeito. Não temos acesso, diretamente, nem à situação traumática nem ao processo de escrita, mas aos seus derivados que nos possibilitaram pensar sobre o trauma e o suicídio.

As vivências do *Lager*, apresentadas no capítulo III, são vivências de excesso. A sexualidade do outro, em forma de mensagem por intromissão, invadirá a tópica psíquica, desorganizando-a. Esta invasão da tópica psíquica pôde ser observada em todas as narrativas, mas foi na escritura de Améry que ganhou destaque. Em *Além da culpa e da expiação* (1966), Améry narra que na situação de tortura se é reduzido à carne, o outro que tortura invade sua epiderme, tal situação nos fez pensar na invasão das fronteiras do ego e do excesso de alteridade que a mensagem por intromissão impõe.

Segundo Cardoso (2002), quando as fronteiras do ego se enfraquecem, o estranho, que já faz parte dos restos não traduzidos ou do encravado, se impõe de forma categórica. Sem suas defesas comuns o eu é *compelido a agir*. E aí se tem, de acordo com Cardoso (2002, p.136), um paradoxo: “a des-ligação implica não apenas que o sistema egóico seja abalado, mas faz também que o ego retorne o ataque sobre si.” Estamos no terreno das mensagens por intromissão. Nessa situação de *desamparo e ganho de realidade*, o eu está passivo diante do superego (Cardoso 2002).

Um das saídas do ego pode ser a culpa, aqui entendida do lado do ego e não superego, pois este é formado pelos enclaves, enquanto cabe ao ego as questões da moral e do ideal de eu (Cardoso, 2002). A culpa é uma tradução, ainda que precária, e uma das formas do ego sair da passividade. A culpa, assim como aparece em *Os afogados e os sobreviventes* (1986), de Primo Levi, é entendida por Bohleber (2007) como uma tentativa de atividade do sujeito.

Esse último livro de Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, contém mais análises das situações vivenciadas, diferentemente de *É isto um homem?* (1947) que apresenta uma escrita, essencialmente, descritiva. Tal narrativa faria parte das escritas que, apenas, promulgam as experiências (Gerson, 2009); é uma espécie de *escrita representativa*, o que significa que a experiência traumática sofreu um processo tradutivo, porém precário. Precisamente, no último livro, no qual podemos supor um jogo traduções, destradações e retradações, devido ao seu caráter mais simbólico, é que a culpa aparece como resultado de um pacto da angústia. Já as auto-recriminações podem ser vistas pelo modelo da melancolia.

A morte de Levi pegou a todos de surpresa por ele ser considerado um escritor otimista, mas Dias (2005) diz que quem faz tal afirmação é porque não conhece os contos de autor; nos contos ele revelaria uma nova faceta. É, justamente, em um de seus contos que a temática do suicídio ganha destaque. O conto *Rumo ao ocidente* (1975) é tomado por nós como uma metáfora do suicídio enquanto possibilidade de autonomia e de testemunhar por si e não em nome de terceiros como Levi se sentiu obrigado a fazer.

Em *O coração informado* (1960), de Bettelheim, o suicídio é entendido como auto-afirmação e possibilidade de autonomia. Para o psicanalista sobrevivente, poder decidir entre a vida e a morte é o maior ato de autodeterminação de uma pessoa. E era essa decisão que não se podia tomar no *Lager*, lá eram os nazistas que detinham o poder sobre a vida e sobre a morte dos prisioneiros.

A questão de uma *liberdade* ou *voluntariedade* do suicídio é também defendida por Améry, em *Atentar contra si* (1975). Améry, pelo próprio nome que dá ao suicídio, *morte voluntária*, já deixa claras as ideias que defende sobre o suicídio. Tirar a própria vida é um resgate da humanidade e dignidade do homem diante do *échec*, do fracasso, e do outro que oprime.

A vida como um bem supremo é, para o autor, uma construção social. O suicida é o último dos marginais, esse com o qual a sociedade não se importa sobre suas desventuras, mas aquele que, quando decide atentar contra si, essa mesma sociedade busca todos os meios para que o suicídio não seja concretizado. Os estudiosos do suicídio, suicidologia, psicologia

ou sociologia, mesmo que façam críticas à sociedade que levariam o indivíduo ao suicídio, para Améry (2009/1976), apenas fazem parte do contingente de ideias de uma época sobre o suicídio.

Stark (2001) faz um questionamento interessante que é, para nós, a grande questão com a qual nos deparamos no decorrer desta pesquisa. Seu questionamento é: como poderíamos distinguir entre uma morte, por suicídio, que confirma a realização de uma dominação total, de uma morte que ateste uma liberdade e que não se foi objeto de dominação? Em nossos termos, como distinguir um suicídio decorrente de uma aniquilação do eu frente ao excesso de alteridade ou como resposta ética diante do poder sexual do outro?

A compreensão de Stark (2001) é de que Auschwitz marca uma mudança com relação à própria morte e afeta a possibilidade de suicídio. A tentativa de relacionar o suicídio dos sobreviventes a Auschwitz é um modo de criar e manter *ficções de significados*. E pôr o suicídio como um modo de resistência é reduzi-lo a sintoma da humanidade, um sacrifício a serviço da história. É, portanto, conferir um significado determinado onde nenhum significado pode ser atribuído, conclui o autor.

Nós entendemos que o *Lager* afetou profundamente a relação de suas vítimas com o mundo. E embora outros fatores possam estar envolvidos no suicídio dos sobreviventes, nós o entendemos como uma mensagem. Deste modo, podemos pensar que este trabalho foi uma tentativa de conferir significado tanto ao *Lager* quanto ao suicídio, ou seja, também uma tentativa de tradução. Muito embora, mesmo ao fim do trabalho, ambos continuem enigmáticos, principalmente o suicídio.

É porque a morte e, principalmente, o suicídio, se fazem enigmas para nós, que um trabalho dissertativo pode ser iniciado. Mesmo que Auschwitz esteja um pouco distante de nós no espaço e no tempo, podemos *après-coup* tentar simbolizá-lo. Sendo assim, apresentamos três hipóteses para o suicídio dos sobreviventes escritores, com os sentidos possíveis de serem atribuídos a tais mortes.

Primeiramente, a narrativa é um modo de historicização, de temporalização de si mesmo e, sendo assim, só pode ser resultante de um jogo de tradução-destrução-retradução. Neste sentido, a comparação que Laplanche (1996d) faz entre o trabalho de luto e o trabalho de Penélope, personagem de *A Odisséia*, de tecer e destecer, nos parece pertinente ao processo de escrita. Podemos pensar que enquanto se tece o texto, por meio de traduções, o sujeito encontra sustentações, o ego ganha “poder” em termos de defesas e pode operar novas traduções. Porém, quando ocorrem destruições, o ego, já invadido excessivamente pela alteridade, fica em risco, pois está novamente diante do desligado. A narrativa seria, então,

resultado de uma tentativa de organização do psiquismo, após o traumático, pela tecedura tradutiva das mensagens emitidas pelo outro no *Lager*. O único risco possível dessa narrativa seriam as destruições, também necessárias para que o texto se forme, onde a sustentação do tecido tradutivo não estaria disponível.

Outra possibilidade, por nós pensada, é a limitação tradutiva da escritura, e o suicídio poderia vir a ser um ato-mensagem em que o próprio corpo serviria de testemunho. Améry (2009/1976) entende o suicídio como mensagem, aquela mensagem que não é dita, não é expressa por nenhum signo, mas transmitida em atos silenciosos. Tirar a própria vida seria um testemunho sem palavras de que se foi desrespeitado, aviltado, enquanto outro humano.

Por fim, e juntamente com a hipótese anterior, pensamos no suicídio como um enigma assim como a morte, de um modo geral. Se o tomamos como enigma é por acreditarmos que algum sentido, desconhecido por esses homens, possa ser veiculado em seu ato, restando a nós, a tentativa de traduzi-lo.

Continuar a tentar entender, dar significados, formular ações, é um legado das gerações pós-Auschwitz, seja dos descendentes das vítimas, seja dos descendentes dos carrascos. E nós, enquanto humanidade, precisamos, também, ouvir os sobreviventes dessa tentativa de genocídio, aqui representados por Primo Levi, Jean Améry e Bruno Bettelheim. Não esgotamos os significados, como já apontamos; tentamos, a partir de um recorte, falar desse evento tão marcante da humanidade que continua, como uma pulsão de tradução, exigindo que dele se fale.

Finalizamos este trabalho com o poema de Paul Celan - também sobrevivente que cometeu suicídio – *Fuga da morte* (1947), pois ele sintetiza nosso tema de pesquisa, a *Shoah*, a escrita e a morte. A última palavra à testemunha.

Leite negro da madrugada bebemo-lo ao entardecer
 bebemo-lo ao meio-dia e pela manhã bebemo-lo de noite
 bebemos e bebemos
 cavamos um túmulo nos ares aí não ficamos apertados
 Na casa vive um homem que brinca com serpentes escreve
 escreve ao anoitecer para a Alemanha os teus cabelos de oiro Margarete
 escreve e põe-se à porta da casa e as estrelas brilham
 assobia e vêem os seus cães
 assobia e saem os seus judeus manda abrir uma vala na terra
 ordena-nos agora toquem para começar a dança

Leite negro da madrugada bebemos-te de noite
 bebemos-te pela manhã e ao meio-dia bebemos-te ao entardecer
 bebemos e bebemos
 Na casa vive um homem que brinca com serpentes escreve
 escreve ao anoitecer para a Alemanha os teus cabelos de oiro Margarete
 Os teus cabelos de cinza Sulamith cavamos um túmulo nos ares aí não ficamos
 apertados
 Ele grita cavem mais fundo no reino da terra vocês aí e vocês outros cantem e
 toquem
 leva a mão ao ferro que traz à cintura balança-o azuis são os seus olhos
 enterrem as pás mais fundo vocês aí e vocês outros continuem a tocar para a
 dança
 Leite negro da madrugada bebemos-te de noite
 bebemos-te ao meio-dia e pela manhã bebemos-te ao entardecer
 bebemos e bebemos
 na casa vive um homem os teus cabelos de oiro Margarete
 os teus cabelos de cinza Sulamith ele brinca com as serpentes
 E grita toquem mais doce a música da morte a morte é um mestre que veio da
 Alemanha
 grita arranquem tons mais escuros dos violinos depois feitos fumo subireis aos
 céus
 e tereis um túmulo nas nuvens aí não ficamos apertados
 Leite negro da madrugada bebemos-te de noite
 bebemos-te ao meio-dia a morte é um mestre que veio da Alemanha
 bebemos-te ao entardecer e pela manhã bebemos e bebemos
 a morte é um mestre que veio da Alemanha azuis são os teus olhos
 atinge-te com uma bala de chumbo acerta-te em cheio
 na casa vive um homem os teus cabelos de oiro Margarete
 atira contra nós os seus cães oferece-nos um túmulo nos ares
 brinca com as serpentes e sonha a morte é um mestre que veio da Alemanha
 os teus cabelos de oiro Margarete
 os teus cabelos de cinza Sulamith .
 (Celan, cit. por Oliveira, 2008)

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). (J. S. Assmann, Trad.). São Paulo: Boitempo.
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valência, Espanha: Pré-textos. (Trabalho original publicado em 1966).
- Améry, J. (2009). *Atentar contra si: discurso sobre a morte voluntária*. (E. K. Verlag, Stuttgart, P. Panarra, Trans.) Lisboa: Assírio e Alvim. (Trabalho original publicado em 1976).
- Bettelheim, B. (1985). *O coração informado: autonomia na era da massificação*. (C. C. Calvalcanti Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1960)
- Bettelheim, B.; Ekstein, R. (1967-1985). *The Correspondence of Bruno Bettelheim and Rudolf Ekstein*. s.l.
- Blanchot, M. (2005). *O livro por vir*. (L. Perrone-Moisés, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1959)
- Bleichmar, S. (1994). *A fundação do inconsciente: destinos da pulsão, destinos do sujeito*. (K. B. Behr, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas Sul. (Trabalho original publicado em 1993).
- Bohleber, W. (2007). Recordação, trauma e memória coletiva: a luta pela recordação em psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 1 (41), 154-175. Recuperado em 4 de julho, 2011, de pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0486...script=sci_arttext
- Cardoso, M. R. (2000, junho). O superego: em busca de uma nova abordagem. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 2(3), 26-41. Recuperado em 04 de junho, 2012, de <http://www.psicopatologiafundamental.org/pagina-volum-3-numero-2-junho-de-2000-305>
- Cardoso, M. R. (2002). *Superego*. São Paulo: Escuta, 2002.
- Cardoso, M. R. (2011, março). Das neuroses atuais às neuroses traumáticas: continuidade e ruptura. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, 1(14), p. 70-82. Recuperado em 18 de julho, 2011, de www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415...
- Castro, E. G. de. (2007) Triângulos roxos: as vítimas esquecidas do nazismo. In: *A torre sob vigia: as testemunhas de Jeová em São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo. Recuperado em 27 de junho, 2012, de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-02012008-102727/pt-br.php>
- Caruth, C. (1995). *Trauma: explorations in memory*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Carvalho, A. C. (dezembro/1999). A poética do suicídio em Sylvia Plath. *Em tese*. Belo Horizonte, 3. p. 21-29.

Carvalho, A. C. (2003). *A poética do suicídio em Sylvia Plath*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Dante Alighieri (2003). *A divina comédia*. (J. P. X. Pinheiro). Versão para eBook. (Original publicado no período de 1265-1321). Recuperado em 12 de dezembro de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb00002a.pdf>

Dejours, C.; Bégue, F. (2010). *Trabalho e suicídio: o que fazer?* Brasília: Paralelo 15.

Derrida, J. (1991). *A farmácia de Platão*. 2. ed. (R. da Costa, Trad.). São Paulo: Iluminuras, 1991. (Original publicado em 1972).

Dias, M. S. (2005). Primo Levi e o zoológico humano. In: Levi, P. *71 contos de Primo Levi*. (M. S. Dias, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Drummond de Andrade, C. (1992) Fraga e sombra. In: Drummond de Andrade, C. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992.

Endo, P. C. (2009). Violência, elaboração onírica e o horizonte testemunhal. *Temas em Psicologia (Ribeirão Preto)*, 17 (2), pp. 343-349.

Espanca, F. (1934). *À Morte. Reliquiae*.
[ttp://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000146.pdf](http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000146.pdf)

Ferenczi, S. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. A linguagem da ternura e da paixão. In: *Obras completas de Sándor Ferenczi*. (Vol. IV). (Trad. A. Cabral). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Freud, S.; Breuer, J. (1996). Estudos sobre a histeria. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 02). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1895).

Freud, S. (1996). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 03). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1896).

Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 07). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905).

Freud, S. (1996). Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 09). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1907).

Freud, S. (1996). Escritores criativos e devaneio. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 09). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1908).

Freud, S. (1996). Caráter e erotismo anal. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 09). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1908).

Freud, S. (1996). Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 11). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1910).

Freud, S. (1996). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 11). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1912).

Freud, S. (1996). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise: sobre o início do tratamento. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1913).

Freud, S. (1996). Luto e melancolia. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 12). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1917).

Freud, S. (1996). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 16). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1917).

Freud, S. (1996). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 18). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920).

Freud, S. (1996). O ego e o id. In: *Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923).

Freud, S. (1996). Dostoiévski e o parricídio. In: *Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1928).

Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. In: *Edição Standart Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 21). (J. Salomão. Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930).

Gambetta, D. (1999). Primo Levi's last moments: A new look at the Italian author's tragic death twelve years ago. *Boston Review*. Recuperado em 06 de agosto de 2012, em: <http://bostonreview.net/BR24.3/gambetta.html>

Gerson, S. (2009). When the third is dead: memory, mourning, and witnessing in the aftermath of the Holocaust. *The International Journal of Psychoanalysis* . 90, 1341–1357.

Gramary, A. Primo Levi: a queda do sobrevivente. *Revista Saúde Mental*, v. 8, n.6, 2006, p. 49-56. Recuperado em 15 de agosto, 2011, de www.saude-mental.net/pdf/vol8_rev6_leituras1.pdf.

Green, A. (1982). A reserva do incriável.. In. GREEN, A. *O desligamento: psicanálise, antropologia e literatura*. (I. Cubric, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Trabalho original publicado em 1992).

Green, A. Transcrição da origem desconhecida. A escrita do psicanalista: crítica do testemunho. In: *Revista Brasileira de psicanálise*. 1 (2).

Ginzburg, J. (2001). Escritas da tortura. *Diálogos Latinoamericanos*, Aarhus, (3). Pp. 131-146.

Hartman, G. (2003). Trauma within the limits of literature. *European Journal of English Studies*, 7 (3). pp. 257-274.

Henriques, S. (1994). Cronologia da vida e das obras de Primo Levi. In. Levi. P. *A tabela periódica*. (Trad. S. Henriques). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Herman, J. (2004). *Trauma y recuperación: cómo superar las consecuencias de la violencia*. Madri: Espacia Calpe. (Trabalho original publicado em 1997).

Hertzberg, A. (1964). *Judaísmo*. (F. C. Ferro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1962).

Humphrey, J. P., Cassin, R., Chang, P. C., Malik, C., Roosevelt, E., et. al.(1948). *Declaração Universal do Direitos Humanos*. Paris. Recuperado em 23 de julho de 2012, em: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>

Jaron, S. (2000). At the Edge of Humanity: the dismissal of historical truth in Piotr Rawicz's novel *Le sang du ciel*. *International Comparative Literature Association*. (p.37-46). Atlanta, Geórgia.

Kahn, L. (2011). O extermínio e a liquidação da tragédia: a respeito de Kertész e da língua atonal. *Revista de psicanálise da SPPA*. 18. Recuperado em 20 de outubro de 2012. [http://www.sppa.org.br/userfiles/Texto%20Laurence%20Kahn\(3\).pdf](http://www.sppa.org.br/userfiles/Texto%20Laurence%20Kahn(3).pdf)

Kirschbaum, S. (2007) “A autobiografia de Ruth Klüger: um depoimento tardio sobre o holocausto”. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG* – 1 (1). Recuperado em 06 de setembro de 2011 de <http://www.ufmg.br/nej/maaravi/artigosaulkirschbaum-shoah.html>

Kossoy, B. (2005). O relógio de Hiroshima: reflexões sobre os diálogos e silêncios das imagens. *Revista Brasileira de História*. 46 (25). Recuperado em 24 de agosto, 2012, da SciELO (Scientific Electronic Library On line): www.scielo.br

Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1996). *Vocabulário da Psicanálise*. (P. Tamen). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967).

Laplanche, J. (1985). *Vida e morte em psicanálise*. (C. P. B. Mourão; C. F. Santiago, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.

Laplanche, J. (1988) Traumatismo, tradução, transferências e outros trans (es). *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. (D. Vasconcellos, Trad.) Porto Alegre: Artes Médicas.

Laplanche, J. (1989). *Problemáticas, III: a sublimação*. (A. Cabral, Trad.) São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1980).

Laplanche, J. (1992a). *Novos fundamentos para a psicanálise*. (C. Berliner. Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicada em 1987).

Laplanche, J. (1992b). *O inconsciente e o id*. (A. Cabral Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicada em 1981).

Laplanche, J. (2001c). Breve tratado del inconsciente. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (1996b). El muro e la arcada. In. Laplanche, J. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. (S. Bleichmar Trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabalho original publicado em 1992).

Laplanche, J. (1996d). El tiempo y el otro. In. Laplanche, J. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. (S. Bleichmar Trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabalho original publicado em 1992).

Laplanche, J. (1996c). Implantación, intromisión. In. Laplanche, J. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. (S. Bleichmar Trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabalho original publicado em 1992).

Laplanche, J. (1996a). Temporalidad y traducción. Para um retrabajo de la filosofía del tiempo. In. Laplanche, J. *La prioridad del otro en psicoanálisis*. (S. Bleichmar Trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabalho original publicado em 1992).

Laplanche, J. (2001b). La así llamada pulsión de muerte: una pulsión sexual. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2001d). Notas sobre o après-coup. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2001e). Responsabilidad e respuesta. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2001c). Seducción, persecución, revelación. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2001e). Sublimación y/o inspiración. In: *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (2003). Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da Sedução Generalizada. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 10, (3), p. 403-418.

Laplanche, J. (2007). À partir de la situation anthropologique fondamentale. In : *Sexual : la sexualité élargie au sens freudien*. Paris : Quadrige/PUF.

Laub, D., Podell, D. (1995). Art and trauma. In: *International Journal Psychoanalysis*. v. 05 (76), 991-1005.

Laub, D. (2002). Testimonies in the treatment of genocidal trauma. In: *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 1 (4), 63 - 87.

Leibovici, S. (2003, julho). Remembering, acting out, working-through : the case of Sarah Kofman. *Twentieth international conference on literature and psychoanalysis*. London. Recuperado em 05 de maio, 2012, de <http://www.clas.ufl.edu/ipsa/2003/kofman.html>

Lester, D. (2005). *Suicide and the Holocaust*. New York: Nova Science Publishers. Recuperado em 26 de janeiro, 2012, em http://books.google.com.br/books?id=R1nkj-xSzYgC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Levi, P. (1988). *É isto um homem?*. (L. Del Re, Trad.). Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1947).

Levi, P. (2010). *A trégua*. (M. Lucchesi, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1963)

Levi, P. (2004). *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. (2. Ed.). (L. S. Henriques, Trad.). São Paulo: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1986).

Levi, P. (2005). Rumo ao ocidente. In: Levi, P. *71 contos de Primo Levi*. (M. S. Dias, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Lispector, C. (1964). *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco

Lispector, C. (1977). 30 anos incríveis. (Entrevista concedida jornalista Júlio Lerner). *TV Cultura*. Recuperado em 5 de agosto, de http://www.youtube.com/watch?v=djj_gdxUrPI&feature=player_embedded#!

Melamed, M. M. (2001). *Torá, a Lei de Moisés*. São Paulo: Sêfer.

Maldonado, G.; Cardoso, M. R. (2009). O trauma psíquico e o paradoxo das narrativas impossíveis, mas necessárias. *Psicologia Clínica*. 1 (21), p.45 – 57. Rio de Janeiro. Recuperado em 15 de setembro, 2012, em www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-56652009000100004...

Martens, F. (2009) Para una validación socio-clínica de la teoría de la seducción generalizada. ¿Una contribución de los paidófilos belgas? *Revista alter*.

McCord, J. S. (1995). *A study of the suicides of eight Holocaust survivor/writers*. 347 p. Tese. (Doutorado) Boston University.

Melo Neto, G. A. R. (2013). Neurose traumática, neurose de transferência: um relato autobiográfico do holocausto. *Psicologia em Estudo*. 17 (3).

Mezan, R. (1998). Tempo de muda. In: *Tempo de muda: ensaios de psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

M'Uzan, M. (1978). *Del arte a la muerte: un itinerario psicoanalítico*. Barcelona, Espanha: Icaria Editorial, 1978. (Trabalho original publicado em 1977).

Ocaña, E. (2001). La herida Améry: más allá de la mentalidad expiatoria. In. Améry, J. *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valência, Espanha: Pré-textos.

Oliveira, M. C. de. (dezembro, 2008) Catástrofe e sublimação na poesia de Paul Celan: apontamentos sobre uma dor que dorme com as palavras. **Psyche (Sao Paulo)**, São Paulo, 23 (12). Recuperado em 13 de janeiro, 2013, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000200005

Ornstein, A. (2006, junho-julho). Artistic creativity and the healing process. *Psychoanalytic Inquiry*. 3 (260, p. 386-406

Ornstein, A. (2010). The missing tombstone: reflections on mourning and creativity. *JAPA*. 4 (58, p631-648)

Oelsner, M. B. P. (2009). Apresentação. In: Klemperer, V. (2009). *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. (M. B. P. Oelsner, Trad.). Contraponto Editora: Rio de Janeiro. (Trabalho original publicado em 1947).

Richman, S. (october, 2006). Finding one's voice: transforming trauma into autobiographical narrative. *Contemporary Psychoanalysis*, 4 (42.).

Rodrigues, G. M., Martinez, V. C. V. (2012). O fracasso da narrativa testemunhal na perlaboração do trauma. In: *I Encontro Brasileiro de Psicanálise e Sedução Generalizada*. Maringá, PR.

Rosenblum, R. (2002, outubro). ¿Se puede morir de decir? Sarah Kofman, Primo Levi. *Psicoanálisis APdeBA*, 24 (1/2), p. 147- 176. Recuperado em 7 junho, 2011, de www.apdeba.org/.../01.../rosenblum.pd...

Rossi, C. (2012, 22 de maio) O inferno nunca sai da alma. *Folha de São Paulo*. Recuperado 27 de julho de 2012, em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/44309-o-inferno-nunca-sai-da-alma.shtml>

Roudinesco, E. , Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. (V. Ribeiro, L. Magalhães, Trans.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Trabalho original publicado em 1997).

Roudinesco, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. (Trad. A. Telles). Rio de Janeiro: Joge Zahar.

Seligmann-Silva, M. (2000, julho). Auschwitz: história e memória. *Pro-Posições*. 25 (1) pp. 78-87

Seligmann-Silva, M. (2009). Testemunho da Shoah e literatura. In: *X Jornada Interdisciplinar Sobre o Ensino da História do Holocausto "Holocausto: crime contra a humanidade"*. Palestra. São Paulo, Brasil. Recuperado em 28 de maio, 2012, de <http://www.ensinosobreholocausto.com.br/downloads/jornada2/conteudo12.pdf>

Semprun, J. (1995). *A escrita, ou, a vida*. (R. F. D'Aguiar, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, R. M. S. (2010). Lembrar e não esquecer: Memória e tradição judaica na literatura da baixa Idade Média. *Mneme – Revista de Humanidades*. 11 (27), Recuperado em 25 de maio, 2012, de <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>

Stark, J. (2001, spring). Suicide after Auschwitz. *The Yale Journal of Criticism*, 14 (1), Spring, p. 93-114.

Suleiman, S. R. The 1.5 generation: thinking about child survivors and the holocaust. *American Imago*. Volume 59, Number 3, Fall 2002, pp. 277-295.

Sutton, N. Bettelheim, Bruno. In: Mijolla, A. *Dicionário internacional da psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições* (Vols. 1-2). (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 2005.

Uchitel, M. (2001). *Neurose traumática: uma revisão crítica do conceito de trauma* (Coleção Clínica Psicanalítica). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Zimmerman, D. P. Bettelheim: A Life and Legacy: On Succumbing to the Temptations of "Celebrity Biography". In: *Psychoanalytic psychology*. 14(2), 279-293.

Waintrater, R. (2005). Des lumières à l'obscurité: Robert Antelme et Jean Améry, deux itinéraires. *Topique*, 92, p. 95 -110. Recuperado em 21 de janeiro, 2012, de <http://www.cairn.info/revue-topique-2005-3-page-95.htm>

Wiesel, E. (1999) Three suicides. In: *And the sea is never full: memoirs, 1969*. New York: Schocken Books. Recuperado em 27 de março, 2012, de <http://www.randomhouse.com/boldtype/1299/wiesel/excerpt.html>