

O INTELLECTUAL POR TESTEMUNHA

Rosana Kohl Bines

Dentre as muitas certezas que ruíram com a *Shoah*, o holocausto judaico perpetrado pelo estado alemão nazista, talvez nenhuma outra tenha preocupado tanto pensadores contemporâneos quanto a certeza acerca da viabilidade mesma da atividade crítica no pós-guerra. As dúvidas que rondam a empreitada intelectual se relacionam a uma certa crise no ato de testemunhar. Eu não me refiro aqui ao âmbito da literatura testemunhal *per se*, à crise daqueles que efetivamente sofreram as atrocidades do holocausto e precisaram elaborar o trauma para resgatar formas precárias de lembrar e de narrar. Refiro-me, antes, à crise que acomete os “retardatários,” aqueles que não viveram diretamente a experiência dos campos, aqueles que estão situados *depois* do evento, mas que se sentem ainda assim implicados nas feridas abertas pela *Shoah*, instigados a confrontá-las, a prestar testemunho do passado para o presente.

Esta situação singular de “atraso” em relação ao evento da *Shoah* desloca a questão do testemunho para além do registro autorizado do sobrevivente, em direção ao lugar sempre ambivalente da mediação, lugar que ocupamos enquanto observadores distanciados. Digo lugar ambivalente, tomando de empréstimo a avaliação do crítico americano Geoffrey Hartman, para quem a figura do intelectual se encontra “exposta a um só tempo ao trauma e também à ansiedade de não empatizar o suficiente.”¹

Se por um lado, empatizar demais é correr o risco de apropriação indevida do trauma alheio, empatizar de menos é correr o risco de abdicar do sentido de solidariedade e de responsabilidade do pensamento com relação aos traumas da história. Nesta gangorra de difícil

¹ HARTMAN, Geoffrey. Shoah and Intellectual Witness. *Partisan Review*, Boston, n.1, p. 42, jan., 1988. Todas os trechos traduzidos no presente ensaio são de minha responsabilidade.

equilíbrio, em que nossa distância e proximidade das narrativas da *Shoah* é posta à prova, cabe perguntar: Quão perto do sofrimento humano a prática intelectual se permite chegar?

A importância de se levantar a questão da empatia intelectual diante dos traumas do holocausto está em recolocar em circulação toda uma gramática afetiva, toda uma constelação de conceitos “profundos,” como o de “solidariedade,” “sofrimento”, “morte”, “esperança”, para ficar com alguns – conceitos que aposentamos sob a tão desgastada rubrica do “humano.” Posto que o que está realmente em pauta quando se propõe a palavra “empatia” como chave para qualificar certa atitude teórica frente a *Shoah* é a atenção do crítico para com esta dimensão profundamente humana da experiência traumática. É a disposição do crítico para solidariedade com histórias de perdas incomensuráveis. Falar de empatia crítica em relação a catástrofes históricas, é sempre bom lembrar, não é o mesmo que reivindicar para a atividade intelectual um discurso lacrimoso. Não é tarefa do crítico reproduzir ou “encenar” a fala vitimada. Há uma diferença fundamental, estabelecida por Freud em seu célebre estudo “Luto e Melancolia,”² entre os termos “acting out” (*agieren*) e “working through,” (*arbeiten*). Esta distinção conceitual tem sido muito cara aos estudos dedicados a pensar os traumas da *Shoah* e o processo de luto pelas perdas aí envolvidas. Segundo Freud, para que haja um trabalho efetivo de luto (*Trauerarbeiten*), é preciso existir um sentido de separação entre a pessoa enlutada e o objeto de afeição, cuja perda se lamenta, de forma que o enlutado possa elaborar a falta do outro, sem perder de vista os contornos do próprio “eu.” Se, no entanto, estabelece-se uma relação simbiótica entre o enlutado e o objeto ausente, de modo que o outro é percebido como parte constitutiva do “eu”, então a melancolia sobrevém. A

² FREUD, Sigmund. Mourning and Melancholia. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press, 1953-74, v. 14, p.244 – 401.

melancolia é a vivência repetitiva de uma dor narcísica, já que aquilo que está inexoravelmente perdido é percebido como parte inerente ao próprio ego do enlutado.

A distinção entre “acting out” e “working through” é bastante pertinente à consideração das relações entre o crítico-empático no pós-guerra e as narrativas traumáticas ao qual está exposto. Em seu estudo sobre os discursos do luto na cena do pós-holocausto, Eric Santner se apóia na tese freudiana para reclamar a necessidade de um contexto intersubjetivo no trabalho de luto, através da presença de um analista empático, que co-participaria do espaço discursivo, onde a perda pudesse ser elaborada simbólica e afetivamente.³ Santner argumenta que a presença de um interlocutor empático introduz uma dimensão de alteridade ao processo muitas vezes solitário e compulsivo da vítima do trauma, que encena repetidamente o choque traumático através da memória ou do sonho. A oportunidade de elaboração solidária da perda se torna possível justamente pela presença de uma figura testemunhal distinta da pessoa enlutada, com a qual se possa trabalhar o trauma para além do círculo repetitivo da melancolia e em direção a uma cena de fortalecimento do sujeito, para que, desapegado do objeto perdido, possa reinvestir em novos laços de afeição.

Sem pretender forçar uma analogia plena entre o papel do analista no trabalho do luto e o papel do crítico na abordagem das narrativas do holocausto, o que me parece fundamental como ponto de toque entre estas duas situações singulares é a disposição da figura testemunhal para a solidariedade com o sofrimento alheio, o que implica a mobilização de estratégias de linguagem e categorias de pensamento que não desprezem desde logo a ordem dos afetos. Prestar testemunho daquilo que se escuta ou se lê significa não passar por cima do *pathos* humano que acompanha

³ SANTNER, Eric. Postwar/Post-Holocaust/Postmodern: Some Reflections on the Discourses of Mourning. *Stranded Objects*, Londres: Cornell University Press, 1999, p.1-30.

uma catástrofe de tamanha proporção. Não se trata tanto de uma questão de sensibilidade, mas sobretudo de ética.

E nesta direção que Zygmunt Bauman justifica o seu livro *Modernidade e Holocausto*, frente à “compulsão intelectual e obrigação moral” de responder à sabedoria desta sobrevivente: “A coisa mais cruel acerca da crueldade é que ela desumaniza suas vítimas antes mesmo de destruí-las. E a batalha mais árdua é permanecer humano em condições inumanas.”⁴

Respeitando a linha divisória que distingue a testemunha ocular, o sobrevivente, da testemunha “retardatária,” o crítico, creio que há algo sobre a natureza desta batalha – a de permanecer humano em condições inumanas – que reproduz também a situação do intelectual-pós-guerra-enquanto-testemunha-solidária. O pensador búlgaro-francês Tzvetan Todorov formulou o dilema com grande acuidade: “Como conciliar esta perda de ilusões sobre o homem, por um lado, e manter o homem como foco de nossas ações, por outro?”⁵

Levando a interrogação de Todorov adiante, como é possível sustentar o Humanismo como paradigma operacional no confronto e oposição às barbaridades cometidas no holocausto, quando o holocausto tornou ele mesmo suspeitos os ideais humanistas? Que sentido atribuir a uma palavra como “solidariedade” no contexto do pós-guerra, por exemplo, quando se sabe que “solidariedade” foi usada tantas vezes como instrumento coercitivo contra a vida e a integridade de judeus, excluídos do pacto “fraternal” da comunidade alemã?⁶

Uma primeira resposta ao impasse requereria o estabelecimento de diferenças entre a tradição humanista abalada pela *Shoah* e outras formas de humanismo, ainda em curso, ainda hesitantes, debatendo-se, por um lado, com o sentido de consciência histórica, no que tange às

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Nova York: Cornell Press, 1996, p.208.

⁵ TODOROV, Tzvetan. Letter in *Homage to Primo Levi*. s/d.

⁶ Geoffrey Hartman trata da questão das formas degeneradas que a idéia de fraternidade assumiu durante o Terceiro Reich em seu ensaio “*Shoah and Intellectual Witnessing*”, 1988, p.43.

trajetórias intelectuais pelas quais não devemos mais passar, e por outro, com o imperativo moral de configurar novas constelações teóricas que fomentem modelos de coexistência, solidariedade, tolerância e diálogo entre os diferentes – contra a violência de discursos e políticas discriminatórias.

A dificuldade e o desafio embutidos nesta dupla imbricação - a do combate a modelos racistas de fraternidade, e a da aposta em novas políticas da amizade – se acirram pela ausência de uma linguagem à altura da tarefa. Em que língua? Com que aparato conceitual, teorizar no pós-Shoah? Por um lado, o repertório humanista se encontra em ruínas, metodicamente desconstruído, sob a alegação de sua cumplicidade com ideologias fascistas. A partir do momento em que o general nazista escuta a sua sonata favorita de Bach ou lê um trecho sublime de Goethe, e segue depois tranqüilamente para mais uma jornada de trabalho nos campos de exterminação, não há mais como sustentar a crença no poder redentor da arte. Afinal, foi também em nome de ideais humanistas de beleza e de pureza, que milhões de seres humanos pereceram na Segunda Guerra.

Por outro lado, o que surge na contramão das falácias do humanismo, sobretudo nas vozes da desconstrução, parece-me também insuficiente para levar a cabo a tarefa crítica de elaborar os traumas do holocausto. Grosso modo, trata-se de uma poética das impossibilidades: de representar, de lembrar, de narrar, de significar, de constituir-se como sujeito. Este cenário feito de ausências se forja a contrapelo dos fundamentalismos que estão na base da tradição humanista – a representação, a mimesis, a verdade, o sentido original, o sujeito integrado... A aposta aqui é no potencial crítico da experiência fragmentária e errante, antagônica a todo e qualquer projeto de totalização simbólica, que busque fixar o absoluto, o inteiro, a verdade inconteste.

Um amontoado de termos especializados procuram dar conta desta escritura itinerante, que se forja na contramão das ontologias. Literatura “menor,” “nomádica,” “desterritorializada,”

“deslocada” (deplacée), “extraterritorial,” “intersticial.” Sem me ater a particularidades conceituais, interessa-me apenas sublinhar, nesta constelação de neologismos, o que vejo como um empenho comum, dentro do panorama da crítica literária contemporânea, em transfigurar a experiência da diáspora em evento de linguagem. Nesta passagem, no mais das vezes, a carga de negatividade – ou o trauma – que acompanha a condição desenraizada se abstrai, e a diáspora se converte tão somente em virtude, em ganho cultural, em potencial crítico contra regimes autoritários do discurso ou da nação.

Penso que um dos grandes problemas em se converter esta poética da ausência e das impossibilidades em ética combativa contra regimes de autoridade e autenticidade é que não há aí lugar previsto para a dimensão profunda do afeto. Que tipo de testemunho intelectual contra a barbárie é possível elaborar a partir de linguagens críticas, onde, nas palavras ácidas de Frederic Jameson, “já não há mais sequer o “eu” presente para atualizar o sentimento?”⁷ A frase é provocativa, e eu não seria tão categórica. E certo que este *eu* a que se refere Jameson, o eu solar, auto-centrado, sempre idêntico a si mesmo desaparece do nosso vocabulário crítico, substituído agora pelo sujeito descontínuo, fraturado, em permanente deslocamento. Mas seria um erro negar a este sujeito errante e incompleto a capacidade para o afeto. A esfera dos sentimentos é plenamente compatível com as turbulências próprias à condição descentrada. O que provoca o “esvaecimento do afeto”⁸ neste cenário contemporâneo, feito de esfacelamentos e precariedades, creio eu, é menos a enunciação do sujeito como ser fraturado, do que sua enunciação como ser de linguagem. Na recusa do peso e profundidade que ancoravam o sujeito na tradição humanista,

⁷ JAMESON, Frederic. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. DurhamL Duke University Press, 1990, p.15.

⁸ Peço de empréstimo a Jameson a expressão “esvaecimento do afeto” (*waning of affect*), que o autor utiliza em sua discussão sobre o pós-modernismo (1990). Jameson condiciona certa indiferença contemporânea com relação ao afeto à cultura pós-moderna da imagem e do simulacro, regada pela lógica da superfície.

passa-se a imaginar um sujeito espreitado na superfície da página, um sujeito cujo sofrimento se converte também em dado estrutural de linguagem. Diante do Holocausto e da morte de milhões de seres humanos, redescobre-se - quem diria! - que a morte já existe desde sempre no interior do discurso, como um carimbo negativo, selando uma marca lacunar no texto. Este vazio, que se toma como condição inexorável de toda escritura, diz respeito à impossibilidade de representação, a impossibilidade da escrita enquanto manifestação de presenças. Frente à premissa de que o holocausto é indizível, porque é impossível a qualquer um admiti-lo em pensamento, torná-lo presente de forma integral, na memória, na fala ou no texto, somos convocados, como intelectuais, a prestar testemunho deste sofrimento discursivo, causado pela dificuldade em se narrar aquilo que é de fato impossível de ser narrado. Somos convocados a repetir com Jean François Lyotard, que a escritura “não diz o indizível, mas diz que é incapaz de dizê-lo.”⁹

Até que ponto esta linguagem da aporia, que nos convoca a testemunhar um abismo insuperável, o abismo da linguagem diante de suas impossibilidades, é um instrumento adequado à elaboração solidária dos traumas do holocausto? Posto que o que se abstrai nesta tradução do desastre humano como desastre de linguagem é justamente o *pathos*, o sofrimento que não se reduz à impessoalidade do discurso, este excesso da vivência traumática que transborda a moldura pós-estruturalista. Lamentar a morte estrutural do significado não é o mesmo que lamentar a morte dos que pereceram na *Shoah*. Proclamar esta equivalência talvez só seja mesmo possível no espaço preservado da vida acadêmica. As catástrofes a nossa volta não cabem em modelos teóricos purificados que abdicam do drama da subjetividade em favor de formulações abstratas acerca da morte do sujeito, do sentido, da origem, de referenciais que situam a categoria complexa do humano. Como entender, por exemplo, as reivindicações de inúmeros povos por

⁹ LYOTARD, Jean-François. *Heidegger and “the jews”*. Trad. Andreas michel e Mark Roberts. Minneapolis: Minnesota University Press, 1990, p.47.

território, pela manutenção da identidade nacional, por raízes, por memória, por re-presentação? Deveríamos desprezar sumariamente tais reivindicações, sob o rótulo de arcaísmo, tratando-as como manifestações de impulsos nostálgicos ou ingênuos, a serviço de ideais nacionalistas, os quais estaríamos todos moralmente obrigados a combater?

Não encontro muitos subsídios para confrontar estas questões, nos projetos desconstrutivistas, empenhados prioritariamente em desmistificar tais reivindicações, a ponto de torná-las inoperantes para o contexto do pós-Shoah. O impulso desmistificador nunca chega a considerar novas possibilidades de se dialogar com estes ideários, novas formas de se teorizar sobre “raízes,” “lar,” “identidade,” por exemplo. A atitude é de descarte, não de engajamento, no sentido de promover uma reavaliação ativa destes conceitos.

A propósito, relembro o comentário lúcido do crítico palestino Edward Said, de que o desterro costuma ser algo interessantíssimo de se teorizar, mas terrível de se viver. Afirmações categóricas sobre o fim das tradições e das grandes narrativas devem dar lugar ao reconhecimento de que estes discursos fundadores, estas gramáticas da raiz, não desaparecem simplesmente, mas permanecem ativos, em um confronto dinâmico com novos paradigmas. A tarefa mais difícil e mais necessária, a meu ver, não é teorizar o irrepresentável, a ausência ou o desenraizamento radicais, mas sim teorizar pertenças simultâneas, ainda que tantas vezes discrepantes.

O intelectual solidário também se coloca “entre” uma série de encruzilhadas, quando se dispõe tanto à aproximação quanto à recusa do sofrimento alheio. De um lado, vigora a consciência de que algo de fato pereceu nos campos de concentração, que diz respeito à morte da solidariedade e dignidade humanas, da confiança básica do homem para com o seu próximo. De outro, impera o sentido de responsabilidade do pensamento no resgate destes canais de

solidariedade. Mas como negociar velhas utopias para novas formações históricas e discursivas, de forma que não se restaurem simplesmente ideários já falidos? Como mobilizar idéias de comunidade, diálogo, tolerância, apostando na possibilidade renovada de coexistência entre os diferentes, sem incorrer no entusiasmo ingênuo por um discurso humanitário vazio? Como forjar modelos intelectuais que respeitem, preservem e articulem diferenças, mas nunca a ponto de convertê-las em fetiches de alteridade, impermeáveis ao diálogo e à troca cultural?

Há algo a respeito destas interrogações que pede a injeção de certa dose de utopia à litania de mortes e ausências que permeia a nossa era pós-holocausto e pós tantas coisas mais. Retornando ao impasse crítico de Todorov – “Como conciliar esta perda de ilusões sobre o homem, por um lado, e manter o homem como foco de nossas ações por outro?” – é revelador que esta pergunta figure em uma carta que Todorov escreveu em homenagem póstuma a Primo Levi, o escritor judeu-italiano, sobrevivente de campos de concentração, que cometeu suicídio, após uma vida intensa dedicada a pensar a condição humana em situações extremas. Para Todorov, o imperativo ético de se preservar alguma forma de humanismo no contexto do pós-guerra está intimamente ligado ao gesto de restituir uma dimensão de futuridade às nossas narrativas – contra a exterminação, contra a derradeira interrupção da morte.

Reabrir esta dimensão utópica na elaboração de novas constelações teóricas exige, a um tempo, o olhar desconfiado frente às grandes utopias do passado – o que Andreas Huyssen chama de “*no longer possibles*”¹⁰ – e o investimento na elaboração de linguagens que tornem possíveis, para o tempo presente, algumas das impossibilidades do passado. Tal exercício crítico exige um estado de alerta que não dá lugar nem ao entusiasmo ingênuo, nem ao ceticismo distanciado.

¹⁰ Alguns dos “no longer possibles” citados por Huyssen são: o realismo, a representação, a subjetividade, a história. HUYSEN, Andreas. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1986, p.208.

É neste campo de tensão que a atividade intelectual no pós-*Shoah* deve se projetar. Não se trata mais de fixar um só ponto a partir do qual teorizar, mas situar o crítico na encruzilhada de imbricações teóricas. Quando o antropólogo James Clifford propõe que se reformule a questão da identidade como “not so much where are you *from*, but where are you *between*?”¹¹ (algo como “não tanto *de onde* você é, mas *entre* o que você está?”) – investe nas potencialidades críticas deste campo de tensão, de onde a atividade intelectual precisa confrontar os dilemas de sua condição “retardatária.” Aquele que chega atrasado à cena, tem a oportunidade de exercitar tanto o olhar retrospectivo quanto o prospectivo, lançando perguntas ao passado com vistas ao futuro e a partir das perguntas abertas em seu próprio presente.

Frente às narrativas da *Shoah*, entre a raiz e a diáspora, entre o afeto e a superfície, entre o risco de “empatizar demais” e a ansiedade de “não empatizar o suficiente,” há um longuíssimo intervalo, que não é feito de ausências, mas de percursos. Cabe ao intelectual solidário ousar os caminhos.

¹¹ CLIFFORD, James. Travelling Cultures. *Cultural Studies*, n.1, p.109, 1992.