

Testemunho, trauma e memória em *Rumo à vida*, de Olga Papadopol

Testimony, Trauma, and Memory in Olga Papadopol's Rumo à vida

Lizandro Carlos Calegari*

Colégio Politécnico da Universidade Federal de Santa Maria - Politécnico-UFSM

24

RESUMO: O objetivo deste trabalho é analisar a obra *Rumo à vida* (1979), de Olga Papadopol, a partir da perspectiva do testemunho, do trauma e da memória. Inicialmente, faz-se um breve comentário sobre a presença do judaísmo no Brasil, ressaltando suas contribuições para a cultura nacional, principalmente no âmbito das letras e da literatura, mais notadamente a partir da Segunda Guerra Mundial, quando, por razões históricas, muitos judeus migraram do continente europeu, vindo alguns a se instalar no Brasil. Alguns imigrantes, ao relatarem suas experiências em campos de concentração, redigiram textos que passaram a constituir uma literatura de testemunho da Shoah no Brasil. Nesse sentido, comenta-se, também, sobre a literatura de testemunho e suas principais características, relacionando-a com o trauma e a memória dos sobreviventes. A análise do livro de Papadopol revela que a narrativa produzida surge de um dever de não se deixar o passado se perder e, também, de uma necessidade de superação do trauma. Para o embasamento dessa proposta, levam-se em conta perspectivas teóricas de Dori Laub, Márcio Seligmann-Silva e Regina Igel.

PALAVRAS-CHAVE: Testemunha. Trauma. Memória. Shoah. Olga Papadopol.

ABSTRACT: This work aims at analyzing Olga Papadopol's *Rumo à vida* (1979), from the perspective of testimony, trauma, and memory. Initially, some brief comments on the presence of Judaism in Brazil are carried out, highlighting its contributions to the national culture, especially in the realm of letters and literature, most notably after the Second World War, when, for historical reasons, many Jews migrated from Europe to Brazil. Some immigrants, while reporting their experiences in concentration camps, wrote texts which became a literature of testimony of Shoah in Brazil. In this sense, it is also commented on

* Doutor em Letras pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

the literature of testimony and its main characteristics, relating it to the trauma and to the memory of the survivors. The analysis of Papadopol's book reveals that the narrative produced arises from a duty not to let the past be lost and also from a need to overcome the trauma. To support this proposal, theoretical perspectives of Dori Laub, Márcio Seligmann-Silva, and Regina Igel were taken into account.

KEYWORDS: Testimony. Trauma. Memory. Shoah. Olga Papadopol.

A presença do componente judaico nas Américas - e, aqui, inclui-se o Brasil - remonta a épocas distantes. Assim, engana-se quem pensa que o judaísmo é um fenômeno que entra na história brasileira apenas a partir do século XX. O elemento judaico foi negligenciado em vários momentos e em vários âmbitos, embora sempre se tenha feito presente, de uma forma ou de outra, na sociedade brasileira. A propósito dessa discriminação, já na Europa do século XV, ser judeu era algo considerado catastrófico. Em Portugal, por exemplo, como lembra Rubens Ricupero (1997), o diplomata Dom Luís da Cunha queixava-se, em 1736, de que os portugueses eram conhecidos como “judeus” nos países estrangeiros. Do mesmo modo, na América Latina, os jesuítas espanhóis das reduções do Paraguai, ao denunciarem os bandeirantes paulistas, dirigiam-se a esses últimos como “bandidos judeus”. Como se percebe, os judeus constituíam um povo estigmatizado e, no Brasil, não eram vistos com bons olhos devido às suas heranças.

Em termos históricos, o desdém aos judeus é um fenômeno quase naturalizado. No século XVII, no Brasil, a ocupação de Pernambuco e de parte do Nordeste pela Companhia das Índias Ocidentais atrai para essa porção do país, com relativa tolerância, levas de judeus. Em carta ao Conselho da Companhia, os holandeses aqui instalados reclamavam de que a maioria dos imigrantes era composta de judeus e temiam que esses acabassem excedendo em número os cristãos. Em 1644, a população branca civil era de pouco menos de 3000 indivíduos; desses, cerca de 1450 eram judeus. Embora se trate de uma cifra altamente contestável, não se pode negar a presença dos judeus no Brasil colonial. Nesse período, vários nomes vão contribuir para formar um

momento de brilho para a nação judaica do Recife. Contudo, esse esplendor vai se apagar com a derrota dos holandeses em 1653-1654 e a consequente entrada dos portugueses em cena. Frente a essa situação, Ricupero (1997, p. xxii) formula as seguintes perguntas:

[t]ivessem sido outros os rumos da história, o que teria podido acontecer com a comunidade judaica brasileira que brotava com tamanha vitalidade? Que contribuições teria ela podido dar à cultura e à vida espiritual do Brasil, à economia de Pernambuco, cuja capitalização inicial por efeito do açúcar poderia, quem sabe, ter encontrado aproveitamento mais útil e duradouro?

Não é possível dimensionar quais foram as perdas que o Brasil teve em virtude desse desprezo e dessa exclusão aos judeus. Na vida econômica, política, religiosa, social e cultural, a sociedade brasileira só teria a ganhar dada a experiência histórica da comunidade judaica acumulada milenarmente. Soma-se a isso o fato de o Brasil ser um país considerado acolhedor de outros povos em virtude, provavelmente, de sua história marcada pela recepção de imigrantes de várias nações do mundo, seja no período colonial seja no período pós-independência. Como quer que seja, em termos de tempo e de densidade populacional, a presença judaica é relativamente pequena no Brasil. Sua chegada mais maciça em solo nacional é recente, sendo que um senso informal indicava que havia em torno de 150 mil judeus no país na década de 1990. Apesar dessas limitações, a sua contribuição não pode ser ignorada.

Particularmente no âmbito das letras, alguns críticos tais como Salomão Serebrenick, Elias Lipiner e Nachman Falbel costumam levar em conta três grandes períodos da história brasileira para averiguar a presença de escritores e obras judaicas: o período colonial (1500-1822), o período independente, abrangendo o império (1822-1889), e o processo republicano, incluindo-se a fase contemporânea. Em seu livro *Imigrantes judeus, escritores brasileiros*, publicado em 1997, Regina Igel segue tal divisão cronológica e apresenta um rico panorama da história da presença judaica nas letras brasileiras, desde o

século XV até o século XX, destacando nomes e obras dentro dos aludidos momentos históricos. O material apresentado pela pesquisadora é importante porque confere destaque a uma produção desconhecida e, por essa e outras razões, desvalorizada.

Antes de definir tal quadro, apontando obras e seus respectivos autores, Igel problematiza o que é ser judeu. Sendo um conceito de difícil definição, ela parte do estudo do rabino Morris N. Kertzer em seu livro *What is a Jew?* para, concordando com as suas palavras, anotar que “é judeu qualquer pessoa que se considere a si mesmo judeu, seja por nascimento ou conversão, formal ou informal” (KERTZER, 1978, p. 3 *apud* IGEL, 1997, p. 2). Em alguns parágrafos seguintes, a autora é mais específica, escrevendo que “considere-se judeu ou judia [...] quem assim se apresentar na sua escrita, ou por ter nascido de pais judeus (pai, mãe ou ambos), por assim designar-se de acordo com seu conhecimento da fé e da cultura judaicas, ou por se ter convertido ao judaísmo” (IGEL, 1997, p. 4). Ainda segundo ela, “reconhece-se um tema como judaico quando o conflito principal de uma obra estiver expressamente ligado ao judaísmo quanto à sua gênese e à vivência física, mental, espiritual e psicológica de quem escreve” (p. 4)¹.

Partindo desses esclarecimentos, Igel situa, então, um panorama com autores e obras dentro dos períodos históricos delimitados. Segundo ela, durante o período colonial, ocasião em que o Brasil era governado por portugueses, a opressão inquisitorial sufocou, além da religião, quaisquer outras atividades afins, culturais ou artísticas, promovidas pelos judeus. Como decorrência, “inexistiu, para efeitos práticos, qualquer expressão literária judaica em todo o território dominado pelos portugueses” (IGEL, 1997, p. 9). Em razão disso, são escassas as obras de origem judaica produzidas no país. A pesquisadora

¹ Considerando-se esses pressupostos, pode-se dizer que a origem judaica de um escritor ou escritora não assegura, necessariamente, a temática judaica de um texto. Clarice Lispector e Márcio Souza, por exemplo, apesar de suas origens judaicas, não desenvolveram temas nessa estirpe. Além disso, não se trata de uma obra com temática judaica aquela que simplesmente insere personagens judaicos em sua composição.

destaca três principais nomes e suas respectivas produções: Bento Teixeira, autor de *Prosopopeia* (1601), Ambrósio Fernandes Brandão, escritor de *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618), e Antônio José da Silva, com o conto “Obras do diabinho da mão furada” (173?). Apenas dois deles - Teixeira e Antônio José - se contariam como escritores de origem judaica com trabalhos divulgados no período colonial; a obra de Brandão, por sua vez, só veio a público em 1930.

A partir de 1822, de acordo com Igel (1997, p. 21), os judeus gradativamente passaram a se aproximar das costas brasileiras e, talvez pela primeira vez desde a chegada de Cabral, começaram a se integrar com mais confiança ao ambiente local. Seu ingresso no país, embora modesto em princípio, ganhou novo impulso entre 1850 e 1880. O período que precedeu a Primeira Guerra Mundial e o intervalo de tempo entre as duas guerras foram os mais movimentados quanto ao fluxo imigratório judaico. Nesse período, observa-se que não eram somente os judeus que chegavam ao Brasil; por motivos diversos, havia levas de italianos, espanhóis, japoneses e alemães, dentre outras, que desembarcavam no país. Nesse ínterim, curiosamente, Igel não cita autores de origem judaica nem suas possíveis obras.

É no período republicano que se vislumbram autores e obras com tendências mais específicas. Seus escritores eram ou descendentes de judeus ou mesmo refugiados e sobreviventes da Segunda Guerra Mundial. Segundo Igel (1997, p. 29), “[a] liberdade de declarar-se judeu (ou judia) pela voz literária, em português, é reconhecidamente uma conquista moderna”. Assim, apesar dos mais de quatrocentos anos da presença de judeus no Brasil, foi apenas a partir de 1940 que emergiu o período mais prolífico em termos de uma tipologia judaica literária. Suas preferências dividem-se entre o romance, o conto e a crônica, sendo menos praticados o teatro e a poesia. No que tange a nomes, os mais conhecidos são Moacyr Scliar, Samuel Rawet, Alberto Dines e Zevi Ghivelder (destaque para os dois primeiros). Outros autores menos conhecidos

podem ser citados como Adão Voloch, Ari Chen, Eliezer Levin, Haim Grünspun e Sara Riwka Erlich. De acordo com Igel (1997, p. 29-30),

[o] chamado “bairro judeu”, como o formado em São Paulo, se reproduziria por outras cidades brasileiras. Essas áreas são literariamente representadas por diversos estilos, que variam entre memórias e ficção: em Porto Alegre, Moacyr Scliar imortaliza Bom Fim; no Rio de Janeiro, Samuel Malamud celebra a área da Praça Onze onde, por muitos anos, se concentrou parte da imigração judaica; em São Paulo, o bairro Bom Retiro é tema de vários livros de Eliezer Levin; Boa Vista, no Recife, aparece na escrita de Sara Riwka Erlich.

Em várias passagens de seu livro, Igel chama atenção para a importância dessa literatura judaica produzida no Brasil após a Segunda Guerra Mundial. Devido à diáspora ocorrida nos anos 1940 motivada pela perseguição aos judeus durante o período nazista, muitos deles migraram para o Brasil, sendo que alguns, depois de um certo tempo, decidiram registrar suas memórias amargas sobre aquele momento e aquela experiência. A esses escritos, em virtude de suas características, chamou-se de literatura de testemunho.

29

Esses apontamentos servem de base para se averiguar que, apesar de sua importância histórica e cultural para o Brasil, os judeus constituíram um segmento populacional situado à margem da história e da sociedade. Devido ao modo como a eles foi infligida tanta discriminação, tornou-se quase naturalizado o seu processo de exclusão. A violência sofrida parece ter tido seu ponto mais alto no século XX, quando, durante a Segunda Guerra Mundial, foram inclusive construídos campos de concentração em boa parte da Europa para dizimar essas pessoas. Com isso, então, pode-se dizer que os traumas que os judeus carregam foram construídos historicamente, sendo os horrores da Segunda Guerra acontecimentos catastróficos que surgiram como desdobramento de velhas práticas de poder. Foi justamente para dar conta desse acúmulo de violência, sobretudo no século XX, que surgem os testemunhos.

A propósito, no Brasil, é possível considerar a presença tanto de testemunhos primários (escritos por sobreviventes que apresentam as experiências vividas em “primeira mão”) quanto secundários (escritos por não-sobreviventes). Como adverte Márcio Seligmann-Silva (2007), ao se diferenciarem os escritos que enfocam a Shoah produzidos no Brasil a partir de tais conceitos, não se quer qualificar pejorativamente esses últimos, mas tão somente utilizar uma categorização possível dentro dos estudos do fenômeno do testemunho. São categorizações que levam em conta o passado judeu desses sobreviventes, mas, de acordo com o crítico, para se construir um quadro mais amplo da memória da Shoah, seria importante pesquisar se foram produzidos, no Brasil, relatos de sobreviventes de campos de concentração com outros *backgrounds*, não judaicos, como no caso de sobreviventes políticos, homossexuais, testemunhas de Jeová, ciganos ou membros de outros exércitos que caíram nas mãos dos nazistas.

Dentro da primeira tendência, isto é, dos testemunhos primários, Seligmann-Silva (2007) menciona os seguintes relatos e autores: *Quero viver... memórias de um ex-morto* (1972), de Joseph Nichthausen, *...E o mundo silenciou* (1972), de Ben Abraham, *Pesadelos* (1976), de Konrad Charmatz, *Rumo à vida* (1979), de Olga Papadopol, *Os lobos* (1983), de Alexandre Storch, *Lembranças enevoadas* (1984), de Sonia Rosenblatt, e *A vida e a luta de uma sobrevivente do Holocausto* (2005), de Sabina Kustin. Já na segunda tendência citada, têm-se os seguintes títulos e autores: *A guerra do Bom Fim* (1972), de Moacyr Scliar, *Contos do imigrante* (1956), de Samuel Rawet, *Hitler manda lembranças* (1984), de Roberto Drummond, *A vida secreta dos relógios e outras histórias* (1994), de Roney Cytrynowicz, *Breve fantasia* (1995), de Samuel Reibscheid, e *Nas águas do mesmo rio* (2005), de Giselda Leirner.

Ainda de acordo com Seligmann-Silva (2003, p. 376-377), essa literatura de testemunho resguarda como uma de suas características a sua “peculiar capacidade de entrecruzar literatura e ‘mundo fenomênico’”, de modo que, mais do que nunca, os limites entre o real e o ficcional ficam borrados e

indefinidos. Segundo o crítico, trata-se de um gênero que vem à tona, de maneira mais contundente, no século XX, na era das catástrofes, questionando a sua relação e o seu compromisso com o “real”. O autor chama a atenção para o fato de que esse “real” não deve ser confundido com a “realidade” tal como pensada e pressuposta pelos romances realistas e naturalistas, mas compreendido dentro da chave freudiana do trauma, isto é, “de um evento que justamente resiste à representação” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 377).

Seligmann-Silva explica que, em latim, pode-se denominar o testemunho com duas palavras: *testis* e *superstes*. A primeira indica o depoimento de um terceiro em um processo. Por sua vez, *superstes* referencia alguém que atravessou uma provação, o sobrevivente. O conceito de mártir estaria próximo a essa acepção do sobrevivente: *mártir*, em grego, significa justamente testemunha. Assim, se a noção de testemunha como terceiro já aponta o tema da verificação da “verdade”, ou seja, traz à luz “o fato de que o testemunho por definição só existe na área enfeitiçada pela dúvida e pela possibilidade da mentira”, a acepção de testemunho como sobrevivente ou mártir “indica a categoria excepcional do ‘real’ [de] que o testemunho tenta dar conta *a posteriori*” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 377-378). Esse relato que surge *a posteriori* enquadra-se na categoria do testemunho e ele quer justamente “resgatar o que existe de mais terrível no ‘real’ para apresentá-lo”, mesmo que, para isso, “ele precise da literatura” (p. 379).

Partindo de tais pressupostos, Seligmann-Silva expõe que a literatura de testemunho deve ser pensada levando-se em conta o seu acontecimento central, no caso, a Shoah, e a noção de trauma que marcou as suas vítimas, isto é, os seus sobreviventes. Ainda conforme o estudioso, a intensidade da Shoah deixou marcas profundas nos sobreviventes e em seus contemporâneos, algo que impede que se tenha com eles um relacionamento “frio”, “sem interesse” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 83). A pessoa que testemunhou é muitas vezes pensada na chave da noção freudiana de trauma como alguém que não consegue dar conta do vivido por meio de palavras. Segundo o autor,

essa testemunha - como *superstes* ou mártir - é alguém que sobreviveu a uma catástrofe e que não consegue dar conta do vivido, devido ao trauma (elemento subjetivo) e em virtude da dimensão da catástrofe (elemento objetivo) (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 84).

Assim, o caráter indizível da experiência da Shoah - a lembrança da morte e a afirmação da vida - seria a condição peculiar dessa escrita. A partir disso, pode-se dizer que a linguagem nasce de um vazio, de um silêncio; a cultura, do sufocamento da natureza; o simbólico, de uma reescritura dolorosa do “real”. A questão da literatura de testemunho não está, por assim dizer, na existência ou não da realidade, mas na capacidade de percebê-la, de simbolizá-la, de traduzi-la. E o sobrevivente, frente a tais dilemas, possui basicamente dois sentimentos paradoxais em relação às lembranças que podem intervir no ato de contar suas experiências: o primeiro é o do silêncio, não contar para esquecer; o outro é narrar para se libertar (NASCIMENTO, 2008, p. 93).

Em outras palavras, na literatura de testemunho, não se tem mais uma imitação da realidade, mas uma espécie de “manifestação” do “real”. Ademais, não se trata de uma transposição imediata desse “real” para a literatura, já que é uma tarefa difícil, senão impossível de se fazer. Se esse gênero lida com a categoria do trauma, e esse pode ser definido como uma “perfuração” na mente do sobrevivente ou uma “ferida” que não fecha, torna-se mais fácil compreender o porquê do redimensionamento da literatura diante do evento da literatura de testemunho (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 387). O sobrevivente, nesse caso, depara-se com um duplo mandamento contraditório: por um lado, ele visa a testemunhar o que viveu; por outro, sente-se impossibilitado pelo fato de ter consciência de que a linguagem é incapaz de dar conta do vivido.

Assim, as obras escritas por judeus que migraram da Europa para o Brasil surgiram justamente de uma necessidade ética de se “registrarem” as

memórias catastróficas de um período de dor extrema. O livro de Olga Papadopol, *Rumo à vida*, publicado em 1979, como o próprio título elucida, relata, em primeira pessoa, a saga da autora rumo ao Brasil, depois de conseguir, às duras penas, escapar de um continente extremamente violento nas mãos dos nazistas. O seu relato - de alguém que faz um depoimento, mas, sobretudo, de alguém que atravessou uma provação - problematiza o acesso ao “real” e, também, a memória. Diferentemente de *A vida e a luta de uma sobrevivente do Holocausto* (2005), de Kustin, por exemplo, que traz várias fotos, *Rumo à vida*, de Papadopol, não conta com tais recursos. Porém, da mesma forma que o texto de Kustin, o relato de Papadopol narra sua vida, mesmo que brevemente, depois de sua chegada ao Brasil.

Conforme Seligmann-Silva (2007), a obra de Papadopol está mais próxima de um modelo de narrativa testemunhal que tende ao relatório dos fatos. Publicada no mesmo ano da fundação do primeiro arquivo de vídeos-testemunhos da Shoah, em Yale, o Furtunoff Video-Archive, o texto poderia ser uma transcrição de um testemunho oral. Segundo o ensaísta, esse texto de Papadopol resguarda algumas características que remetem a muitos vídeos-testemunhos tais como a utilização de frases curtas, o estilo seco, as repetições, a não-linearidade (apesar da tentativa de a autora encadear uma narrativa linear), a tendência para comemorar o “triunfo” da vida sobre a destruição e a fundação do Estado de Israel.

Olga Laterman Papadopol nasceu em Beltz, na Romênia, em 02 de dezembro de 1925. A narrativa dos fatos em torno da Shoah inicia-se em 1938, quando os primeiros sinais do nazismo se fizeram sentir com o recrudescimento do antissemitismo em seu país de origem. Depois de atravessar a Europa, passando por cidades como Stalingrado, Bucareste, Budapeste, Salzburgo, Viena, Milão e Bordeaux, ela, juntamente com seu marido Levi, após 22 dias de mar, chega finalmente à Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro, em 18 de fevereiro de 1948. Seu livro, *Rumo à vida*, foi redigido cerca de 30 anos depois de desembarcar no Brasil. Na dedicatória de seu texto, ela escreve:

Se demorei tantos anos para relatar os fatos ocorridos, foi por não querer chocá-los [seus filhos, Rosaly e Izydoro] com os acontecimentos desumanos e angustiantes pelos quais passei e cujas marcas profundas acham-se ainda hoje gravadas em minha mente.

Finalmente resolvi desabafar, enquanto minha memória ainda está em condições de me ajudar.

Mesmo que o tempo tenha passado, julgo válido relatar as experiências angustiantes e o sofrimento; porque me permitiram ter uma visão clara e traçar rumos objetivos para a minha vida, além de fazer com que valorizasse cada dia que Deus tem me permitido viver (PAPADOPOL, 1979, p. 9).

Nessa passagem, nota-se que, entre as experiências traumáticas vividas por Olga e a decisão de “relatar os fatos ocorridos”, passou-se muito tempo. Nem por isso a dor de suas lembranças é menos intensa ou pertence ao passado. Segundo Aby Warburg (2008), o trauma não consiste em um acontecimento circunscrito em um período específico da história, mas em algo que pode atravessar gerações, culturas e povos, devido a seu caráter atemporal e não-findado. O trauma que não foi devidamente tratado pode renascer de tempos em tempos e causar transtornos às suas vítimas. Conforme Seligmann-Silva (2005, p. 69), “o distúrbio traumático é caracterizado por um período de latência, que pode chegar a atingir décadas. Só depois desse período a neurose traumática brota”. Na dedicatória do seu livro, em dois momentos, Olga ratifica a presentificação do trauma do passado: ao final do primeiro parágrafo (“cujas marcas profundas acham-se ainda hoje gravadas em minha mente”) e no início do terceiro (“Mesmo que o tempo tenha passado, julgo válido relatar as experiências angustiantes e o sofrimento”). Em outro momento, ela escreve:

[o]s bombardeios continuavam e a floresta estava cheia de cadáveres. O pânico era indescritível. Hoje, passados mais de trinta e seis anos, as cenas ainda estão claras e nítidas em minha mente, apesar de não ter tomado nenhuma anotação (PAPADOPOL, 1979, p. 42).

Assistir a cenas de pessoas mortas e em decomposição tornou-se algo trivial na vida de Olga naquele período sombrio de sua história, mas nem por isso tais imagens deixaram de lhe ser impactantes. Devido ao choque do trauma,

a vítima supertramou as imagens presenciadas e, em ocasiões específicas, passou a reproduzi-las em sua mente. É justamente em razão disso que ela afirma ser capaz de relembrar nitidamente e com clareza o que viu. Assim, embora ela tenha silenciado a sua história por um longo tempo, demonstra convicção do que escreve, “apesar de não ter tomado nenhuma anotação”.

A propósito, tais cenas, supertramadas na mente da vítima, a exemplo de outras, que apresentam o mesmo grau de horror, retornam em momentos específicos de sua vida, ainda que - ou justamente porque - ela tentou negligenciá-las. Essas cenas traumáticas ficam, na maioria das vezes, alojadas no subconsciente da testemunha e se manifestam em diferentes ocasiões, definindo comportamentos variados. O sonho é um dos exemplos de situação em que o trauma pode renascer e, conseqüentemente, perturbar a vítima. Olga tinha grande apressado e carinho pelo seu pai que, infelizmente, foi brutalmente assassinado. Em algumas passagens, ela afirma que sua família foi queimada e que seu pai foi enterrado vivo. Frente a essas possibilidades de extermínio de seus entes queridos, ela geralmente tinha pesadelos: “todas as noites tinha pesadelos e sonhava com meu pai, me parecia vê-lo no meio da selva por entre animais ferozes, totalmente desprotegido” (PAPADOPOL, 1979, p. 36).

A partir desses apontamentos, percebe-se que o trauma pode ser definido dentro de uma perspectiva psicanalítica. Sigmund Freud (1976) explica que o organismo vivo é dotado de uma proteção contra estímulos vindos de fora. Esse escudo protetor é dotado de um estoque de energia que opera no sentido de proteger o corpo contra elementos ameaçadores externos dotados de forças destrutivas. No momento em que ocorre a ruptura desse aparelho protetor, devido à intensidade do evento externo, a vítima é acometida por desprazeres, algo que resulta no trauma. Nesse sentido, o choque causado no corpo da vítima a traumatiza.

Como o psicanalista complementa, “[u]m acontecimento como um trauma externo está destinado a provocar um distúrbio em grande escala no funcionamento da energia do organismo e a colocar em movimento todas as medidas defensivas possíveis” (FREUD, 1976, p. 46). Olga foi brutalmente atingida pela Shoah, o que a traumatizou profundamente. Em certa altura do seu relato, ela recorda do seu retorno a Beltz, após a cidade ser arrasada, e afirma: “[s]aímos de lá sem trocarmos palavras, de que valeriam elas? Estávamos tão traumatizados que seguimos quase automaticamente em direção oposta” (PAPADOPOL, 1979, p. 70).

Nesse comentário, além de elucidar seu trauma, Olga põe em xeque o poder de simbolização da linguagem. Trata-se esse de um problema central dentro das discussões sobre a questão da representação da Shoah. Esse assunto é tratado por Seligmann-Silva num brilhante ensaio intitulado “A história como trauma” (2000). O autor chama a atenção para a impossibilidade de representação da catástrofe pelos meios tradicionais e complementa: “o elemento universal da linguagem é posto em questão tanto quanto a possibilidade de uma intuição imediata da ‘realidade’” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 75). Assim como a representação da Shoah fica comprometida se representada em moldes realistas, as “palavras” utilizadas por Papadopol para descrever uma cena de horror presenciada e que a traumatizou não seriam legítimas ou suficientes para cobrir com fidelidade e com sucesso o evento.

Há outras passagens do livro em que a autora expõe essa dificuldade de cobrir o vivido, o “real”, com palavras. Em certa altura do relato, ao chegar a uma fazenda, depois de dias de caminhada para fugir dos seus algozes, Olga e seus companheiros adormecem no banco da casa de um fazendeiro por quem são surpreendidos. Relembrando a situação, ela escreve: “[a]ssustados ante o olhar indignado daquele fazendeiro judeu, despertados em pleno sono profundo, custamos para articular respostas” (PAPADOPOL, 1997, p. 41). Em outro momento, comentando a sua experiência, a autora faz alusão a uma “mente perturbada”: “[t]odos estes episódios de uma realidade passada se

me afiguram por vezes como abstração de uma mente perturbada” (PAPADOPOL, 1997, p. 93). Existe uma ligação entre a dificuldade de “articular respostas” a um acontecimento e a “mente perturbada” em razão de um choque que atinge o indivíduo, choque esse oriundo de um evento de proporções incomensuráveis.

A mente perturbada da vítima de um trauma problematiza as dimensões de tempo e de espaço. Em situações extremas, há uma suspensão da lógica linear do tempo e, conseqüentemente, uma indefinição do espaço. Papadopol, em sua fuga, atravessa com um grupo clandestinamente os Alpes para a Itália, ocasião em que muitas pessoas simplesmente despencavam pelas montanhas. Ao comentar seu sofrimento, ela afirma: “[n]ossa descida nestas condições durou por volta de dois dias, não tenho muita certeza, porque o desespero bloqueou minha mente e o tempo parecia interminável” (PAPADOPOL, 1997, p. 90). Ao chegar à Itália, Olga é alojada nas salas da escola Cadorna. Embora os recintos fossem relativamente amplos, um grande número de pessoas era apinhado neles, causando desconforto e mal-estar. Referindo-se a essa situação, Olga expõe: “o nosso tempo, que custava muito a passar, pois parecia que o relógio tinha parado no tempo e no espaço, e que o mundo tinha-se reduzido à escola Cadorna” (p. 94).

Se Olga esperou mais de trinta anos para escrever seu relato, foi não apenas para preservar seus filhos, como ela própria afirma na dedicatória do livro, mas para se autopreservar. A vítima traumatizada opta ou por narrar suas experiências ou por silenciá-las. Nesse último caso, ela esperaria o momento que julga adequado para expor sua história. De acordo com Dori Laub (1992, p. 62), o silêncio faz parte do testemunho de uma vítima. Ainda segundo o psicanalista, se essa vítima decidir contar sua história em circunstâncias inapropriadas (pressionada por alguém ou sem um ouvinte que lhe dê suporte adequado nos momentos críticos da narração ou da rememoração), ela pode reviver o trauma. É em virtude disso que Olga afirma que “[a]s cicatrizes da

guerra iriam sarar à medida que encontrássemos apoio, trabalho e pudéssemos afinal nos sentir como gente” (PAPADOPOL, 1979, p. 98).

Ao chegar a Salzburg, na Áustria, Olga, seus familiares, amigos e vários outros judeus são alojados em um campo de concentração por falta de um lugar melhor. Enfrentando uma situação traumática associada ao horror nazista, ela vê intensificada essa situação de dor:

[a] sensação foi horrível, dava para enlouquecer só ao ver com os próprios olhos as dependências do local de torturas. Estremecíamos de horror e de aflição só em pensar que esta vinha a ser, em suma, a tão decantada civilização do século vinte. Mas o que fazer, por mais incrível que pareça não havia outro lugar com tanto espaço, para alojar os refugiados (PAPADOPOL, 1997, p. 88).

Essa possibilidade de retorno da cena traumática fica evidenciada em outra passagem do livro. Logo após chegar ao Brasil, Olga e seu marido Levi, depois de algum tempo vivendo junto a parentes no Rio de Janeiro, mudam-se para São Paulo. Em uma determinada circunstância, Levi volta ao Rio de Janeiro para averiguar uma possibilidade de emprego, e Olga fica sozinha em casa. Essa solidão, por estar associada a uma experiência de dor específica de sua vida, motiva o retorno ao trauma, impedindo o seu sono: “[o] medo de ficar só já era uma fobia enraizada em mim desde a infância, porque meu pai sofrera vários roubos na Bessarábia; e eu não conseguia conciliar o sono” (PAPADOPOL, 1997, p. 99).

A capacidade de narrar episódios violentos varia de acordo com o tipo de inserção que cada ser humano tem neles. Na literatura de testemunho, uma problematização sobre o ato de narrar parte do componente traumático que caracteriza a vítima e, também, de suas memórias, as quais determinam o grau de veracidade dos relatos, o que, inclusive, pode constituir-se num critério de definição de valor. No caso desse gênero, há alguns autores que visam à objetividade de seus relatos, desejam ser fieis à cena que se propõem a representar, mas, conforme Jaime Ginzburg (2012, p.161), ao se referir aos

testemunhos, “nenhum texto, por mais objetivo que pretenda ser, pode de fato evitar completamente a polissemia”.

Há pelo menos dois momentos fortes no livro de Papadopoul em que essa questão da veracidade é problematizada. A primeira delas encontra-se na introdução do livro, a qual foi escrita por Rolf Herzberg. Depois de tecer alguns elogios ao texto da autora em questão, Herzberg afirma que, diferentemente de outras obras dessa natureza, *Rumo à vida* não apresenta “os artifícios e as ambições literárias que comprometem muitas dessas histórias” (PAPADOPOL, 1979, p. 13). Para esse autor, os autênticos relatos testemunhais, para manterem um compromisso com a “verdade”, não podem recorrer a recursos estéticos. Erroneamente, do seu ponto de vista, a literatura deporia contra uma “verdade” que se acredita existir². A segunda afirmação é de autoria da própria Olga. Nas páginas finais do seu livro, ela escreve: “[e]ste relato pode parecer ficção, ou mera fantasia, mas no entanto é a mais pura realidade dura e triste” (PAPADOPOL, 1997, p. 90). Com receio de que seu discurso possa ser negado, pelo teor do “real” que é apresentado, ela afirma que tudo o que ela escreveu é a pura verdade.

Pode-se estabelecer uma relação entre violência, trauma e memória em diferentes níveis. Uma vez que o sujeito foi agredido pela violência, não se pode esperar dele um relato que se apresente neutro, objetivo ou isento de marcas que atestem a problematização da sua subjetividade. Ao contrário, o texto - oral ou escrito - vem minado de referências extraídas, dentre outras fontes possíveis, da memória. Como bem elucida Rosani Ketzer Umbach (2008, p. 18-19), falar em memória, nesses contextos de repressão, violência e trauma, implica referir-se não apenas a uma memória mental, associada à consciência, ao caráter retrospectivo das lembranças e à conscientização voluntária do ocorrido; implica, sobretudo, referir-se a uma memória

² Possivelmente, Herzberg desconhece o fato de o trauma encontrar na imaginação um meio para sua narração. A literatura, nesse caso, é chamada diante do trauma para prestar-lhe serviço (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 80).

corporal, a qual abrange aquelas lembranças que não estão à disposição do livre arbítrio e, por isso mesmo, não podem ser manipuladas de acordo com a própria vontade. Segundo a autora, “[o] corpo surge, então, como metáfora, como repositório da memória de experiências traumáticas” (UMBACH, 2008, p. 18).

Assim, quando se buscam traçar vínculos entre trauma e memória, tem-se, enquanto uma possibilidade de relação entre eles, uma lembrança armazenada pelo corpo a qual pode estar desvinculada da consciência. Seria uma experiência corporalmente encapsulada, a qual se exprime através de sintomas específicos e se subtrai a uma evocação recuperadora. Isso significa dizer que a memória não pode ser manipulada ao bel prazer de quem a possui. Em *Rumo à vida*, há algumas passagens em que se percebe nitidamente essa relação entre trauma e memória. Na primeira parte do livro intitulada “Recordações - a máquina da sobrevivência”, Olga afirma:

[a]ssim mesmo sinto não estarmos muito distantes do furacão que se abateu sobre a Humanidade há trinta e seis anos atrás. Ao sabor do vento ainda acham-se cadáveres por entre os escombros. Há testemunhas vivas. Torna-se impossível àqueles que hoje defendem os direitos humanos, esquecerem os seis milhões de judeus que perderam suas vidas sob o tacão da bota nazista (PAPADOPOULOS, 1979, p. 21).

Nessa passagem, observa-se que, embora trinta e seis anos tenham se passado, Olga descreve as recordações que tem daquele período em que viveu na Europa como “não muito distantes” do seu presente. Veja-se, então, que a memória é subjetiva e, se, nesse caso, a autora concebe um passado relativamente distante como algo muito próximo, isso se deve à sua experiência traumática. O trauma não pertence ao passado, logo as lembranças catastróficas - justamente por estarem inscritas nesse componente traumático - não estão à disposição do livre arbítrio nem podem ser manipuladas voluntariamente, como foi dito. Trata-se, nas palavras de Néstor Braunstein (2006, [s.p.]) de uma “incômoda memória viva para todos aqueles que querem voltar a uma vida normal e esquecer a história”

Essa memória inscrita pelo trauma, mesmo sendo individual, mantém relações com a experiência coletiva. Ou seja, a vítima narra a sua experiência de vida pessoal, mas, ao fazê-lo, pautada em recordações ou em reminiscências, é como que induzida a selecionar aqueles fatos que não dizem respeito apenas à sua experiência particular, mas às experiências de uma coletividade, que, assim como ela, foi marcada pelo trauma. Olga Papadopoul, ao escrever seu livro, apresenta as suas memórias, as quais, todavia, são forjadas, consciente ou inconscientemente, pelas experiências de uma coletividade. É o que se averigua no parágrafo abaixo:

[...] procurarei relatar os pormenores que ficaram gravados em minha mente durante a adolescência, marcando não só a minha vida como a de meu esposo Levi, a de minha irmã Pesea Bachinski que hoje vive em Israel, e a de seu marido que, infelizmente como tantos outros seres humanos, não conseguiu sobreviver à tormenta (PAPADOPOL, 1997, p. 22).

Por um longo período, a memória foi considerada um atributo individual, porque era vista como algo que se reduzia a reações mecânicas do sistema nervoso. Essa ideia, no entanto, foi revista modernamente, e o que se constata é que ela é sempre coletiva e resultante de indivíduos que interagem entre si no presente. Maurice Halbwachs (1990, p. 26), a propósito, ressalta que as lembranças são coletivas, sendo que “elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos”. Fica evidente, a partir do excerto transcrito de *Rumo à vida*, que as recordações de Olga, mesmo sendo pessoais, são construídas coletivamente. Certos episódios (e não outros) passaram a fazer parte de sua memória de longa duração porque ela lhes atribuiu significado particular, considerando as experiências de outras pessoas de sua esfera de intimidade.

É, pois, em razão dessa importância de significação atribuída a certos fatos, que Olga resiste ao esquecimento. Em diferentes passagens do livro, ela

escreve que “[o] esquecimento é de fato impossível” (PAPADOPOL, 1979, p. 24) ou, ainda, que “[a]s lembranças felizes do passado e os terríveis dias de angústia voltavam incessantemente a minha mente” (p. 51). Nesses enunciados, trauma e memória encontram-se entrelaçados, pois o primeiro se dá sempre no presente, e a segunda se alimenta daquele e é necessária à vítima para ter ferramentas para a sua superação.

O testemunho é uma modalidade de memória, pois, dentre outros objetivos, ele visa a salvar, no presente, uma versão da história que ficaria ameaçada tanto pelo historicismo quanto pelo negacionismo. Assim, os relatos testemunhais, uma vez que foram construídos por vestígios ou fragmentos de memória que, a contrapelo de práticas e políticas do esquecimento, fazem refletir sobre a possibilidade de tradução da experiência de extermínio, configuram-se como mecanismos de sobrevivência contra estratégias de assassinato simbólico de sobreviventes. Olga, a esse propósito, salienta: “[é] bom que as novas gerações saibam que, apesar do extermínio de seis milhões de inocentes, o judeu nunca foi um covarde. A memória destes bravos não pode e não deve ser esquecida” (PAPADOPOL, 1979, p. 66). Ou seja, de certa forma, os relatos sobre a Shoah vão de encontro a uma política de apagamento ou de negação que ameaça as vítimas de ontem e os sobreviventes de hoje. Como bem postula Dominick LaCapra (2016, p. 400), trata-se de uma historiografia que faz a diferença porque pode ser aquela que une uma memória crítica e um conhecimento documental à promoção de projetos coletivos “para a busca da verdade, da compaixão e da justiça”.

Nesse sentido, a memória da Shoah e a literatura de testemunho visam a desconstruir a historiografia tradicional e a resistir àqueles discursos que tentam negligenciar a verdade ou mesmo negar a existência de que algo tão horrível aconteceu. O relato da vítima quer ser uma tentativa de aproximar o passado ao presente, isto é, enseja ser um meio de encurtar ou suprimir a distância que separa o leitor dos acontecimentos. Quando isso acontece, por um lado, a memória converte-se num dever inapelável e numa condição de

existência, por outro, a narrativa torna-se um meio de sobrevivência, uma ferramenta contra o trauma. Nas linhas iniciais de seu testemunho, Olga afirma que, desde que chegou ao Brasil, em 1948, foi tomada por uma grande ânsia, “queria escrever, desejava desabafar” (PAPADOPOL, 1979, p. 21).

Para Olga Papadopoul, a exemplo de outros sobreviventes que decidiram registrar suas experiências com a Shoah, a escrita de *Rumo à vida*, mesmo tendo surgido depois de muito tempo decorrido em relação aos fatos vividos, responde a imperativos de ordem pessoal e coletiva. Assim, no primeiro caso, a vontade de escrever nasceu de uma necessidade de a autora externalizar a sua dor, de atribuir sentido à sua existência, de preencher o vazio que a história proporcionou à sua vida, de reparar a sua identidade. Em relação ao segundo caso, se pensado em termos coletivos, o testemunho visa a resgatar e a preservar uma memória não oficial, uma memória que se coloca contra os discursos que, por vezes, negligenciam a existência de certos episódios que desestabilizam ou que ameaçam uma democracia.

Referências

BRAUNSTEIN, Néstor. *Sobrevivendo ao trauma*. Tradução de Marylink Kupferberg. 2006. Disponível em <<http://nestorbraunstein.com/escritos/index>>. Acesso em: 5 abr. 2014.

GINZBURG, Jaime. Impacto da violência e constituição do sujeito: um problema de teoria da autobiografia. In: _____. *Crítica em tempos de violência*. São Paulo: Edusp, 2012. p. 159-169.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

IGEL, Regina. *Imigrante judeus, escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KUSTIN, Sabina. *A vida e a luta de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Humanitas, 2005.

LaCAPRA, Dominick. Trauma, History, Memory, Identity: What Remains? *History and Theory*, Middletown, n. 55, p. 375-400, 2016.

LAUB, Dori. Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening. In: _____; FELMAN, Shoshana (Ed.). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1992. p. 57-74.

NASCIMENTO, Lyslei. Memórias e testemunhos: a Shoah e o dever da memória. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 11, p. 89-103, 2008.

PAPADOPOLO, Olga. *Rumo à vida*. São Paulo: Símbolo, 1979.

RICUPERO, Rubens. Prefácio. In: IGEL, Regina. *Imigrantes judeus, escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. xvii-xxxiv.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: _____; NESTROVSKI, Arthur (Org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 73-98.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura da Shoah no Brasil. *Arquivo Maaravi*, Belo Horizonte, n. 1, v. 1, [s.p.], out. 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura, testemunho, tragédia: pensando algumas diferenças. In: _____. *O local da cultura: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 81-104.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. In: UMBACH, Rosani Ketzer (Org.). *Memórias da repressão*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2008. p. 73-92.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: _____ (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003. p. 375-390.

UMBACH, Rosani Ketzer. Memórias da repressão e literatura: algumas questões teóricas. In: _____ (Org.). *Memórias da repressão*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2008. p. 11-22.

WARBURG, Aby. *Der Bilderatlas Mnemosyne*. Berlin: Akademie, 2008.

Recebido em: 12 de julho de 2018.
Aprovado em: 27 de novembro de 2018.