



SHOAH, DE CLAUDE LANZMANN: A RELAÇÃO INTRÍNSECA ENTRE O DEVER DE TRANSMISSÃO E O TRABALHO DE LUTO

SHOAH, BY CLAUDE LANZMANN: THE INTRINSIC RELATIONSHIP BETWEEN THE DUTY OF TRANSMISSION AND THE WORK OF MOURNING

Fábio Ávila Arcanjo¹

Resumo: Este artigo objetiva mobilizar algumas categorias importantes para analisar o documentário *Shoah*, dirigido por Claude Lanzmann e lançado nos cinemas em 1985. A estruturação do filme se dá por meio das interações realizadas entre o documentarista e os *atores sociais*, que integram a relação tripartite – vítimas, perpetradores e testemunhas oculares – discutida pelo historiador americano Raul Hilberg. Embora o filme convoque entrevistados que participam das três categorias, nosso artigo privilegiará aqueles que pertencem à condição de vítimas. O que iremos observar é a relação existente entre a enunciação fílmica pautada pela rememoração do trauma, junto às categorias da melancolia e do luto. Discutiremos se os sobreviventes dos campos de extermínio, que participam do documentário, podem ser pensados como sujeitos melancólicos, acionando uma categoria subjetiva trabalhada por Giorgio Agamben (2008), a saber, o *muçulmano*. Além disso, problematizaremos o equacionamento existente entre o trabalho de luto e a perlaboração do passado, tomando como ponto de partida o acionamento do dever de transmissão dos retornantes.

Palavras-chave: *Shoah*; rememoração; luto.

Abstract: This article aims to use some important categories to analyze the documentary *Shoah*, directed by Claude Lanzmann and released in theaters in 1985. The structuring of the film takes place through the interactions between the documentary filmmaker and social actors, who are part of the triad - victims, perpetrators and bystanders - discussed by the American historian Raul Hilberg. Although the film summons interviewees who participate in the three categories, our article will privilege those who belong to the condition of victims. What we will observe is the existing relation between the filmic enunciation guided by the remembrance of trauma, next to the categories of melancholy and grief. We will discuss whether the survivors of the death camps, who participate in the documentary, can be thought of as melancholic subjects, triggering a subjective category worked by Giorgio Agamben (2008), namely the *Muselman*. In addition, we will problematize the existing equation between the work of perlaboration and the working of the past, taking as a starting point the activation of the duty of transmission of the returnees.

Keywords: *Shoah*; remembrance; grief.

INTRODUÇÃO

Um dos mais notórios sobreviventes dos horrores cometidos pelo regime *nacional-socialista*, o químico e escritor italiano Primo Levi, nos ensina que “a história dos *lager* foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio, não tatearam

¹ Doutorando em Estudos Linguísticos na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil. Fabioarcanjo1981@hotmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8525-9737>

seu fundo” (LEVI, 2004, p. 14). Sobre isso, é factível presumir que as narrativas de vida sobre os campos de concentração seriam desenvolvidas por aqueles que, não apenas sobreviveram, como, também, conseguiram articular um trabalho memorialístico, em que, citando Jean-Jacques Courtine, a memória adquire um espaço de inscrição para que ela possa irromper “na atualidade do acontecimento” (COURTINE, 2014, p. 103).

O autor italiano complementa: “quem o fez [‘tateou o fundo dos *lager*’] não voltou, ou então sua capacidade de observação ficou paralisada pelo sofrimento e pela incompreensão” (ibidem). Percebemos, através disso, que narrar a história dos campos requer que o testemunho seja de alguém que, se não conseguiu superar o trauma (será que algum sobrevivente teve esse êxito?), pelo menos, consiga articular uma atividade de rememoração, em que seus relatos sejam articulados com o projeto de fala daquele que opera a atividade de escuta.

Diante disso, apresentemos o nosso *corpus* de pesquisa, a saber, a produção fílmica *Shoah*, dirigida por Claude Lanzmann e lançada nos cinemas no ano de 1985. Após o sucesso de seu primeiro documentário em longa metragem – *Pourquoi Israel* –, lançado em 1973, Claude Lanzmann é procurado por seu amigo – Alouf Hareven –, na época, funcionário do Ministério das Relações Exteriores de Israel, que manifesta um anseio, seguido de um convite.

Não existe nenhum filme sobre a *shoah*, nenhum filme que abarque esse acontecimento em sua totalidade e magnitude, nenhum filme que o mostre pela nossa perspectiva, pela perspectiva dos judeus. Não se trata de fazer um filme *sobre a shoah*, e sim um filme que *seja a shoah*. Achamos que você é capaz de fazê-lo (LANZMANN, 2011, p. 358).

O cineasta francês confessa que seu conhecimento sobre o assunto era nulo e isso não se devia, segundo ele, a um desinteresse, mas, de alguma forma, o acontecimento era recalçado pelo diretor, em função de um pavor pela contiguidade temporal existente entre sua vida e a vida daqueles que sentiram mais fortemente os impactos do regime nazista. Entretanto, apesar desses empecilhos, e mediante as palavras de Hareven, o documentarista dá início àquilo que ele mesmo nomeou de *aventura*.

Para tanto, Lanzmann se municiou de um arcabouço teórico e cultural, que o direcionou a adotar como temática a discursivização da morte e do horror das câmaras de gás. Não lidar com a sobrevivência, mas, sim, com a morte, se configuraria, no entendimento do realizador, em uma contradição que explicita o grau de impossibilidade de sua iniciativa, “pois os mortos não podem falar pelos mortos” (LANZMANN, 2011, p. 364-365).

Concatenemos o que foi discutido para, enfim, começarmos a traçar o caminho de análise a ser percorrido no presente artigo. Em primeiro lugar, é importante nos atermos a essa impossibilidade de os mortos falarem pelos mortos. Evocando, novamente, Primo Levi, aqueles que tatearam o fundo dos *lager* não submergiram, isto é, foram exterminados por uma máquina de morte pautada pela barbárie. Diante disso, quem falaria pelos mortos? Certamente, aqueles que conseguiram sobreviver e que, por conseguinte, conferiram vazão ao mecanismo denominado por Lanzmann (2011) de *dever de transmissão dos retornantes*.

Esse é um ponto central em nossa análise, já que o documentário de Lanzmann é pautado pela interação, que se dá entre categorias actanciais, pertencentes à organização tripartite problematizada por Raul Hilberg (2016) e acionada pelo cineasta francês: vítimas, perpetradores e testemunhas oculares. Voltaremos o nosso olhar para o primeiro grupo, procurando entender o deslizamento existente entre as noções de rememoração,

melancolia, luto e dever de transmissão. A pergunta a ser feita: o *ator social*², inscrito na categoria de vítima, em *Shoah*, é passível de ser enquadrado na condição de sujeito melancólico? Para lidar com ela, iremos acionar dois movimentos de leitura. O primeiro é ancorado em postulados defendidos pela Análise do Discurso de linha francesa (doravante AD) e o segundo se pauta na dinâmica existente entre o luto e a melancolia, acionando o texto fundador de Freud (2011).

1. O SUJEITO RETORNANTE DOS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO

O historiador Yves Hersant (2020) assevera que a melancolia, a despeito de não ser uma emoção particularizada, ainda assim, é dotada de um grande poder emotivo. No mencionado texto, há uma passagem que confere aprofundamento a essa asserção, com o autor se revelando impressionado com “a prodigiosa diversidade das manifestações melancólicas: agressividade e ensimesmamento, acabrunhamento e entusiasmo, culpabilidade e desejos loucos, lamúria e desprezo, ideias fixas e loucas, quimeras...” (HERSANT, 2020, p. 461).

O que se percebe, destarte, é uma gama de possibilidades de inscrição dessas manifestações, que variam de acordo com o tempo. É, justamente, esse o empreendimento do texto de Yves Hersant, qual seja analisar diacronicamente a melancolia. Há duas percepções em Hersant (2020) que nos parecem significativas: em primeiro lugar, o fato de ele conceber a melancolia como um amálgama de emoções e em segundo lugar, seu caráter coletivo e identitário. Contudo, o historiador alerta para o “risco de considerar as coletividades como identidades fechadas; [já que] aos olhos de um homem de hoje, suas diferenças devem ser captadas nos comportamentos e nas práticas...” (HERSANT, 2020, p. 479).

Analisando o excerto antecedente, percebemos uma congruência com o campo da Análise do Discurso, pois ele assevera que a circulação de noções está vinculada às práticas, saberes e crenças, que perfazem aquilo que a retórica clássica considera como *doxa*, que seria “o cimento da argumentação; [pois] toda construção argumentativa se sustenta em uma *doxa* [...], [cujos] elementos dizem respeito à inscrição pontual no discurso de evidências partilhadas ou de plausibilidades em uma coletividade datada” (LIMA, 2017, p. 137). Vejamos, portanto, que o percurso diacrônico construído por Yves Hersant, acerca da circulação da noção de melancolia, está vinculado à percepção de evidências partilhadas e imaginários mobilizados, dentro de cada período recortado pelo autor.

Outro aspecto a ser considerado, basilar para a Análise do Discurso, é a noção de sujeito. Embora não possamos, de fato, preconizar a existência de identidades fechadas,

ao dizer, o sujeito significa em condições determinadas, impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela sua experiência, por fatos que reclamam sentidos, e também por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever/dizer, em que os fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas (ORLANDI, 2015, p. 50-21).

Uma das caracterizações mais conhecidas para o conceito de sujeito diz respeito ao fato de ele ser clivado, cindido e atravessado por duas incursões. A primeira está expressa no fragmento anterior – as injunções ideológicas. Por outro lado, a segunda encontra ressonância na retificação realizada por Michel Pêcheux à célebre abordagem

² Terminologia utilizada por Bill Nichols (2014) para caracterizar a figura do entrevistado ou da personagem do documentário.

do sujeito assujeitado, extraída de sua leitura influenciada pelo filósofo Louis Althusser. Estamos falando do domínio do inconsciente. Vejamos o que Pêcheux tem a nos dizer:

Só há falta daquilo que falha (J. Lacan). É nesse ponto preciso que ao platonismo falta radicalmente o inconsciente, isto é, a causa que determina o sujeito onde o efeito de interpelação o captura; o que falta é essa causa, na medida em que ela se “manifesta” incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho etc) no próprio sujeito, pois os traços inconscientes do significante não são jamais “apagados” ou “esquecidos”, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação *sentido/non-sens* do sujeito dividido (PECHEUX, 2014, p. 277).

Em nosso empreendimento, estamos lidando com uma categoria específica: o sujeito retornante dos campos de concentração. Levando em consideração o excerto anterior, notemos a ideia de manifestação incessante de atos falhos e lapsos, consequenciais ao não apagamento de traços inconscientes do significante. Como observar esses elementos nos sujeitos que foram deportados para os *lager*?

Antes de partirmos para uma possível chave de resposta, é relevante frisar esse caráter coletivo/partilhado, de um sujeito que é adjetivado enquanto categoria. Esse é um postulado da Análise do Discurso, isto é, não lidar com o chamado sujeito psicológico, razão e centro do sentido. Algo similar é operado por Claude Lanzmann, o que justifica a adequação de seu trabalho no movimento de leitura concebido pela Análise do Discurso. Expliquemos melhor: depreendendo o eixo central do projeto de fala construído pelo documentarista francês, percebemos que há um imperativo *dever de memória* (Ricoeur, 2007), sendo *Shoah* uma *Gestalt*, “que contaria o destino do povo inteiro e que seus arautos, esquecendo-se de si mesmos, supremamente conscientes daquilo que o dever de transmissão exigia deles, se expressaria em nome de todos...” (LANZMANN, 2011, p. 368).

No que se refere à manifestação dos lapsos, há uma dimensão nodal referente aos *retornantes* dos campos de concentração e guetos: a incursão do trauma. É nesse sentido que o testemunho se configura como uma atividade de rememoração mobilizada por aquele (a) que vivenciou os acontecimentos traumáticos. Ele seria, nesse sentido, intransferível, já que “a especificidade do testemunho consiste no fato de que a asserção de realidade é inseparável de seu acoplamento com a autodesignação do sujeito que testemunha. Desse acoplamento procede a fórmula típica do testemunho: *eu estava lá*” (RICOEUR, 2007, p. 172. Grifos nossos).

Isto posto, percebamos algumas incursões significativas para se pensar a rememoração do trauma. Em primeiro lugar, temos o mecanismo de presentificação do passado, identificado por Fiorin (2016) como *embreagem temporal*. Esse passado que não passa implicaria na manifestação de traços não esquecidos do inconsciente, de que nos fala Pêcheux (2014). E isso nos leva ao segundo lugar, que é justamente a dinâmica estabelecida entre as categorias do luto e da melancolia, algo a ser entendido como permanências no processo de enunciação de vivências traumáticas. Essa enunciação seria pensada como um acontecimento desdobrado, em que se cruzam “os referenciais de memória com as pertinências enunciativas [...], tendo em vista uma presentificação no espaço enunciativo de dizeres” (DIAS, 2018, p. 107).

O que queremos afirmar é que o processo de rememoração do trauma se dá por intermédio de *referenciais da memória* – recorrências, lapsos e travamentos originários da impossibilidade da linguagem elaborar de forma estanque as vivências –, em fricção com as *pertinências enunciativas*, que seriam demandas do presente manifestadas pelo *dever de memória* (Ricoeur, 2007) ou, falando com Lanzmann (2011), *dever de transmissão dos retornantes*. Nessa dinâmica, o que temos é a proeminência de categorias

fulcrais para se pensar na rememoração testemunhal das vítimas da máquina de extermínio nazista: o luto, a melancolia e a perlaboração.

2. O ATOR SOCIAL, INSERIDO NA CATEGORIZAÇÃO DE VÍTIMA NO DOCUMENTÁRIO DE LANZMANN, SERIA UM SUJEITO MELANCÓLICO?

Existe um notório ponto de contato entre melancolia e tristeza, e talvez essa seja uma chave de resposta para o questionamento nomeador do tópico. Não se deve negar o quão “frequente, em um momento de abatimento, apatia ou mesmo cansaço, alguém dizer: ‘hoje estou deprimido’, que equivaleria a dizer ‘estou triste’; e da mesma maneira afirmar: ‘estou melancólico hoje’” (PERES, 2011 *in* FREUD, 2011, p. 125).

O sintoma constatado nesse excerto aponta a existência de um campo semântico, no qual as emoções apresentam convergências. Ademais, o que nos parece é que, no trabalho de Lanzmann, o campo semântico se mostra mais condicionado em torno de uma emoção, a saber, a *tristeza*. Primeira constatação: como se sabe, a Análise Argumentativa do Discurso tem como um de seus principais pilares o trabalho desenvolvido por Aristóteles em seu livro *Retórica*. E, em tal obra, a emoção da *tristeza* não se faz presente. O estagirita, no livro II da supracitada obra, lista doze emoções: confiança, cólera, tranquilidade, amizade, medo, confiança, vergonha, benevolência, compaixão, indignação, inveja e emulação. Parece-nos complicado alocar a tristeza em alguns dos eixos citados, de forma que se faz necessário buscar, para este particular, a contribuição de outros autores.

Stuart Walton (2007), ao esboçar *Uma história das emoções*, concede um espaço significativo para a emoção da tristeza. O autor tece instigantes comentários:

Se nossos recursos linguísticos refletissem verdadeiramente a riqueza da experiência humana, teríamos tantas palavras para a tristeza quanto os inuits [esquimós] para a neve. Haveria uma palavra para descrever o sentimento nauseantemente crescente que acompanha a perda e o fim de relacionamentos. Haveria outra para a sugestão de empatia impotente sentida pelos pais cujos filhos são enterrados em algum lugar sob um terremoto de entulho. Seria indispensável um termo para o quase subliminar sombreamento dos espíritos que acompanha uma escuridão do céu do meio do dia de julho... (WALTON, 2007, p. 143).

O autor é contundente ao afirmar que tristeza ou infelicidade acabam sendo sintomas de uma “condição ontológica que parece ter definido nossa espécie por todos os tempos, um estado presumível de decepção que só ocasionalmente é iluminado por curtos períodos, momentos até de felicidade inesperada” (ibidem). Walton, portanto, instala a tristeza em uma escala contínua da condição humana, que seria interrompida por alguns intervalares lapsos de felicidade. Nessa perspectiva, a melancolia, por exemplo, seria a interdição absoluta desses intervalos felizes, isto é, estaríamos diante de uma vida mergulhada nas sombras. Freud nos fornecerá argumentos para essa constatação.

Ao utilizar como fundamento limitador da linguagem a riqueza da experiência humana, somos imediatamente levados a pensar na experiência do campo de concentração. Nesse ínterim, o fragmento de Walton é similar à teorização oferecida por Marcio Seligmann-Silva (2003), segundo o qual as vivências nos campos de concentração são impossíveis de serem aprendidas plenamente pela linguagem. Stuart Walton aponta a inexistência de uma palavra abarcadora das experiências humanas e Marcio Seligmann-Silva, por outro lado, indica uma chave de leitura que explica as vivências e as implicações da máquina de morte nazista em seu mecanismo mais primitivo e cruel (o processo de deportação). Tal chave de leitura, para o pesquisador brasileiro, é o trauma.

É interessante refletir que, apesar de identificar um caminho, o mesmo acaba trazendo consigo a incompletude, a falha, o lapso, pois o autor brasileiro o ancora em uma chave de leitura freudiana. O que há em comum entre os dois pontos de vista é o mecanismo da ausência, da impossibilidade.

O que se vê é uma espécie de “cabo de forças” impulsionado pela experiência traumática. De um lado, temos um mecanismo de interdição, no sentido de que a rememoração estaria inserida em um campo de batalha, no qual o inimigo potencial seria o esquecimento, a denegação, o apagamento programado (uma das implicações da memória coletiva). Por outro lado, temos a memória individual, que pode funcionar como uma “prisão: em vão tentamos nos livrar das imagens que ficaram gravadas na infância” (KLUGER, 2005, p. 29). Em seu livro de memórias, Ruth Kluger, sobrevivente de três campos – Terezin, Auschwitz-Birkenau e Gross-Rosen –, problematiza esse saldo negativo de memória, marcado pelo grau de incompletude da rememoração.

Relato estas histórias infantis porque são as únicas que tenho dele e, mesmo que eu queira, não consigo associá-las a seu fim; porque, sem cair em um falso *pathos*, é impossível para mim aceitar aquilo que lhe aconteceu. Mas também não consigo libertar-me. Para mim, meu pai foi isso ou aquilo. O fato de acabar numa câmara de gás, procurando compulsivamente uma saída, torna fúteis todas estas lembranças até invalidá-las. Resta o problema de que não posso substituí-las por outras nem tampouco eliminá-las. Não consigo encaixar umas nas outras, há uma lacuna no meio (KLUGER, 2005, p. 28-29).

O processo de discursivização da *Shoah* tem como ponto de partida, ou, melhor dizendo, como espaço de manobra, essa lacuna. É aqui que são conjugados os efeitos de sentido e aquele que se propõe a estudar tais efeitos, precisa lidar com essa *zona cinzenta* (Levi, 2004). O excerto de Kluger funciona como uma excelente introdução para discutir o deslizamento existente entre a *melancolia* e o *luto*. Mas não só isso: ele abre as portas para discutir o que emergiria nesse espaço lacunar.

Foquemos, agora, no percurso semântico existente entre a *melancolia* e o *luto*, convocando nosso principal referencial teórico, o psicanalista austríaco Sigmund Freud, juntamente com alguns notórios comentadores, entre eles a psicanalista brasileira Maria Rita Kehl. A partir do horizonte semântico traçado por Freud, ficará mais evidenciado o erro de leitura em considerar os *atores sociais*, encerrados na condição de vítima, do documentário de Claude Lanzmann, como sujeitos melancólicos. Ao mesmo tempo, poderemos comprovar a aproximação dos testemunhos com o trabalho de luto, cuja conceituação, na visão do psicanalista austríaco, apresenta movimentos de aproximação e de divergência, essa, a nosso ver mais marcante, com a *melancolia*. Evoquemos as palavras iniciais de Freud:

A melancolia se caracteriza por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de autoestima, que se expressa em autorrecriminações e autoinsultos, chegando até a expectativa delirante de punição. Esse quadro se aproximará mais de nossa compreensão se considerarmos que o luto revela os mesmos traços, exceto um: falta nele a perturbação do sentimento de autoestima (FREUD, 2011, p. 47).

As palavras de Freud apontam convergências, mas aquilo que se configura como marca destoante, a nosso ver, se revela decisivo, pois, e isso é uma leitura nossa, seria a preservação do sentimento de autoestima a responsável pelo acionamento do trabalho de luto. Parece-nos interessante confrontar o excerto anterior com os *atores sociais* escolhidos por Claude Lanzmann para serem entrevistados. O primeiro fator a ser destacado, e ele se revela fundamental, é o hiato temporal existente entre a libertação dos campos de concentração e o início das entrevistas conduzidas pelo cineasta francês. São

29 anos que separam o fechamento dos campos – 1945 – e o início do projeto de fala – 1974. Isso faz total diferença se pensarmos que o trabalho do luto, de acordo com Freud, está calcado, grosso modo, em um processo de superação, que traz como um dos principais componentes a ação do tempo.

Então, em que consiste o trabalho realizado pelo luto? Creio que não é forçado descrevê-lo da seguinte maneira: a prova de realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e agora exige que toda libido seja retirada de suas ligações com esse objeto. Contra isso se levanta uma compreensível oposição: em geral se observa que o homem não abandona de bom grado uma posição da libido, nem mesmo quando um substituto já lhe acena. Essa posição pode ser tão intensa que ocorre um afastamento da realidade e uma adesão ao objeto por meio de uma psicose alucinatória de desejo (FREUD, 2011, p. 49).

Esse afastamento da realidade é momentâneo, embora não seja um processo harmônico. Freud observa o potencial êxito obtido em um processo moroso, a ser cumprido sem açodamento,

(...) com grande dispêndio de tempo e energia de investimento, e enquanto isso a existência do objeto de investimento é psiquicamente prolongada. Uma a uma, as lembranças e expectativas pelas quais a libido se ligava ao objeto são focalizadas e superinvestidas e nelas se realiza o desligamento da libido (Ibidem).

O psicanalista austríaco percebe um caráter de desprazer nesse trabalho de luto, porém ele ressalta a naturalidade desse processo, que, ao término, liberta e desinibe o *ego*. No que consiste essa libertação? Seria ela destituída de instantes de tristeza? Ao contrário do que pensa Stuart Walton, a tristeza seria algo intercalar, fruto de uma rememoração, que traz, em diversas situações, a saudade e o sofrimento da perda? É possível estipular uma projeção de duração para esse trabalho com o *luto*? São questões interessantes, mas que não se enquadram no nosso escopo de trabalho, uma vez que não somos vinculados à psicologia. Nosso lugar de fala está solidificado nos estudos discursivos, portanto, o que temos é a materialidade discursiva apresentada por nosso *corpus* de pesquisa. Com isso, sem perder de vista as questões anteriores, há uma que, a nosso ver, teria total relevância: como o gênero documentário se enquadraria nesse processo de *luto*, e no enfrentamento da *melancolia*? Sendo ainda mais específico, como o fio do discurso fílmico revela esse trabalho com o luto?

Levando em consideração os fragmentos extraídos da obra de Freud, façamos um pequeno exercício de adequação, em relação aos *atores sociais* presentes em *Shoah*. No que tange à conceituação de *melancolia*, o documentário de Lanzmann não nos permite apreender se, de fato, aqueles sujeitos são incapazes de amar. Não vemos, com clareza, a presença de auto-recriminação e autoinsultos. Aprendemos com Freud que “o quadro clínico da melancolia põe em destaque o desagrado moral com o próprio ego, acima de outros defeitos” (FREUD, 2011, p. 57).

O processo nomeado por Freud de *perda do ego*, marcado pelo revestimento sombrio do nada, não se configura como marca registrada nas vozes presentes no documentário *Shoah*, contudo, essas vozes são partícipes de um *interdiscurso*. O acontecimento extermínio de judeus se desdobrou em outro acontecimento, que seria o processo de *enunciação fílmica*, conduzido por Claude Lanzmann. Isso, de alguma forma, traz consigo a ideia de que aqueles que dão testemunho têm uma espécie de missão – falar em nome daqueles que não conseguiram sobreviver.

Ao que nos parece, para cumprir essa missão, aquele que rememora não poderia se dar ao luxo de *perder o ego*, uma notória marca de *melancolia* apontada por Freud. A pergunta que se faz: essa perda de si não seria uma das marcas desse sujeito aprisionado,

no sentido concreto da expressão? Nesse horizonte, não haveria, pelo menos em um determinado tipo de prisioneiro dos campos de concentração, uma ressonância, isto é, uma abertura para a *melancolia*?

Esse sujeito silenciado seria o mais próximo que podemos pensar de um *sujeito melancólico*. Ele não é uma figura preponderante no discurso fílmico documental de Claude Lanzmann, mas sua figura permeia a produção, no sentido de que sua sombra, a todo o momento, é sentida, seja pelo próprio silêncio semântico, marca registrada da enunciação fílmica, seja pela memória dos lugares, seja pelos relatos coletados pelo cineasta francês.

A psicanalista brasileira Maria Rita Kehl ressalta a dificuldade de compreensão da realidade dos melancólicos, “estes que desconhecem tanto a natureza do objeto perdido como a origem da perda. Mesmo quando sabem nomear a quem perderam, não sabem dizer o que foi perdido com o objeto” (KEHL, 2011 in FREUD, 2011, p.19-20). Em seguida, a partir de uma leitura do texto freudiano, a pesquisadora atribui algumas características nada abonadoras para a figura do melancólico, adjetivando tal sujeito como sendo aquele que acabou por se tornar “mesquinho, antipático e indigno” (KEHL, 2011 apud FREUD, 2011, p. 25).

Nesse ínterim, é preciso confessar algo: quando se pensa no tipo de sujeito que estamos lidando, isto é, aquele que foi derrotado pelo sistema nazista, fica muito difícil passar imune por essas adjetivações propostas por Kehl. Somos sabedores de que a *melancolia* é um sentimento ligado à perda – o primeiro excerto extraído da obra de Freud revela esse caráter. O prisioneiro do campo de concentração, não há nenhuma novidade aqui, também é alguém marcado pela perda. A pergunta que se faz: existiria algum tipo de gradação, no sentido de que a *melancolia* se apresentaria mais proativa em um determinado tipo de prisioneiro? O controverso jargão dos campos de concentração – *muçulmano* – nos fornece uma chave de resposta para essa questão.

3. A FIGURA DO MUÇULMANO

O filósofo italiano Giorgio Agamben apresenta uma problematização instigante a respeito da figura do *muçulmano*. Antes de trazermos essa discussão, é pertinente apresentar uma conceituação sobre essa categoria. Agamben retransmite as palavras do escritor austríaco Jean Amery, que passou por vários campos de concentração, entre eles Auschwitz e Bergen-Belsen, e foi libertado pelo exército britânico em 1945:

O assim chamado Muselmann, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que pareça a escolha, excluí-lo de nossa consideração (AMERY, 1987, p. 17 apud AGAMBEN, 2008, p. 49).

Amery parece ser um tanto cruel ao utilizar uma adjetivação tão pejorativa como *cadáver ambulante*. O fato é que a condição de *muçulmano* era um temor entre os prisioneiros e, na visão do filósofo austríaco, eles deviam ser dolorosamente excluídos por materializarem uma espécie de antimodelo, um contraexemplo. Freud afirma que “o objeto não é algo que realmente morreu, mas que se perdeu como objeto de amor” (FREUD, 2011, p. 50). Que objeto seria esse? A vontade de viver, isto é, a esperança de salvação e de um futuro mais alentador. A descrição a seguir, extraída do depoimento de

Filip Müller – membro do *Sonderkommando*³ – poderia justificar esse sentimento de total desesperança, perigoso por possibilitar a abertura para a *melancolia*.

[**Fragmento 01**] O gás levava de dez a quinze minutos para matar. A coisa mais terrível, quando as portas das câmaras de gás eram abertas, era a visão daquela cena insuportável: as pessoas comprimidas como basalto, blocos compactos de pedra. Elas desabavam para fora das câmaras de gás! Eu vi isso várias vezes. Era o mais duro de tudo. Ninguém jamais se acostumaria. Era impossível. (LANZMANN, 2012)⁴.

Há uma questão importante a ser considerada e os dois excertos destacados anteriormente nos ajudam a justificar o que iremos resgatar. Estamos completamente alinhados com Agamben, quando ele assevera a ínfima margem de liberdade existente nos campos. Essa ausência de espaço de subjetividade, isto é, esse quadro propiciador de *perda do ego*, de que nos fala Freud, seria, portanto, um caminho natural. O que queremos dizer é que a fronteira separadora entre os deportados Filip Müller e Jean Amery da condição de *muçulmano* é, notadamente, tênue. O filósofo italiano ilustra essa percepção, atestando que “quem passou pelo campo – tendo afogado ou sobrevivido – suportou tudo o que podia suportar; inclusive o que não deveria ou quereria suportar. Esse ‘sofrer levado à potência mais extrema’, essa exaustão do possível, já não possui, porém, nada de humano” (AGAMBEN, 2008, p. 83).

Agamben traz essas observações para apresentar o chamado *mal estar do sobrevivente*, o que acaba sendo interessante, pois essa investigação que perpassa a zona fronteira entre a vida e a morte – a tantas vezes mencionada condição de *muçulmano* – reflete em duas das principais obras literárias, voltadas para o trabalho de rememoração e escritas com uma acentuada contiguidade temporal em relação à libertação dos campos de extermínio: *É isto um homem?*, de Primo Levi e *A espécie humana*, de Robert Antelme, ambos lançados em 1947.

(...) pensem 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,
vazios os olhos, frio o ventre,
como um sapo no inverno
(LEVI, 1988, p. 9)

Poucos versos são tão significativos como esses que abrem o mencionado livro de Primo Levi. Destacamos a parte central do poema, porém, é importante apresentar o início e o epílogo do texto poético. Levi opera uma espécie de chamamento: “vocês que vivem

³ Termo que recebeu a tradução de *comando especial*. A linguagem do regime nazista, e isso foi apontado pelo linguista alemão Victor Klemperer (2002), trazia como marca a modalização. O comando especial era composto por judeus, que tinham a dolorosa incumbência de limpar as câmaras de gás, após o processo de extermínio de seus pares. Além de limpar as câmaras, eles, comumente, tinham que examinar os corpos, separando materiais que, por ventura, poderiam ser utilizados financeiramente pelo *Reich*.

⁴ O documentário *Shoah* teve seus diálogos inteiramente transcritos e lançados em livro. Existem três possibilidades de lidar com o texto da produção fílmica: pela tradução livre das falas; pela legendagem organizada pelo Instituto Moreira Salles – responsável pelo relançamento da obra de Claude Lanzmann em 1962; e pela mencionada transcrição em livro. Optamos pela segunda opção por acreditarmos que o Instituto Moreira Salles possui excelência no que diz respeito à tratativa concedida ao relançamento de produções fílmicas.

seguros em suas cálidas casas” (ibidem). É um tom imperativo, embora não exista a presença de verbos de comando. Essa convocação tem o efeito de prefácio, algo como: se preparem para ler – caso pensemos na obra de Primo Levi – ou para assistir – trazendo a experiência do espectador de *Shoah*. A diferença é que na obra de Levi, o *muçulmano* é uma figura central e na de Lanzmann, ele é uma sombra que paira sobre os depoimentos. O epílogo da poesia se dá com a seguinte sentença: “(...) os seus filhos virem o rosto para não vê-los” (ibidem). Lembremo-nos que Jean Amery termina o texto, destacado por Agamben, com uma prerrogativa: a exclusão dos “cadáveres ambulantes”.

O horizonte semântico construído ao redor do termo *muçulmano* ilustra decisivamente o valor negativo do item lexical, alçado à condição de axiológico. Agamben nos explica que a origem mais provável – o fato de ser um jargão dificulta o resgate mais acurado – remete à terminologia árabe *muçulmano*, suscitadora de uma ideia de submissão completa e incondicional. Contudo, aponta Agamben, a resignação está sedimentada pela vontade de Alá, ao passo que “o muçulmano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência” (AGAMBEN, 2008, p. 52-53).

O que se percebe claramente é que o combate não se dava apenas com o inimigo externo, a saber, a máquina de morte do regime nacional-socialista, mas, também, com um inimigo interior, que, obviamente, era despertado a partir da potência imanente dos campos de extermínio. De alguma forma, tal potência atua no processo de *perda do ego*, no sentido de que a condição de *muçulmano* seria um caminho natural percorrido pelos prisioneiros.

Ruth Klüger afirma que “o comportamento autoritário em Auschwitz visava sempre a diminuir, negar a existência humana do prisioneiro, privá-lo dos seus direitos” (KLÜGER, 2005, p. 103). Para ilustrar esse processo de desumanização, podemos nos valer de um clássico da literatura de testemunho escrito pelo francês Robert Antelme – *A espécie humana*. As palavras que iremos destacar descrevem vividamente como a necessidade fisiológica mais básica dos seres humanos se transforma em um processo doloroso e, por que não dizer, vergonhoso:

O homem agachado não se move. Geme. O companheiro ainda o segura. Levanta-se com dificuldade. Sempre as coxas finas violeta e as pernas de varetas sobre as quais a camisa pende. Suas calças ficaram no chão, arrastam-se na merda. Com a cabeça, faz que “não” várias vezes, lentamente. Apesar de não ter lágrimas nos olhos, seu rosto chora. O policial de bochechas com o porrete se planta diante do “asqueroso” sem bochechas, o “asqueroso” que segura o ventre e que se agacha novamente, estendendo a mão. Já não há mão, ele cai na merda. Estou curvado sobre o ventre, sentado no vaso, e um sujeito bate no meu ombro, já com as calças arriadas. O policial tira o sujeito da merda. (ANTELME, 2013, p. 324).

O excerto anterior traz algumas questões que merecem destaque. Em primeiro lugar, há uma construção antitética relevante que divide, decisivamente, os prisioneiros e os algozes – “policial de bochechas” x “asqueroso sem bochechas”. Parece ser um detalhe irrelevante, contudo, é uma representação deveras gráfica da imagem desses personagens, no sentido de evocar um sinal incontestável dos maus tratos administrados nos campos. Em segundo lugar, novamente temos uma construção da imagem dos prisioneiros – a ausência de lágrimas e o rosto que chora. Aqui, Antelme fornece uma descrição minuciosa, que dialoga com a relação antitética destacada anteriormente. Em terceiro e último lugar, conferimos destaque para a designação “asqueroso”.

O item lexical consegue sintetizar todo o sentimento de ódio e repulsa que os prisioneiros suscitavam nos membros do regime nazista. O que se apreende, nessa cena narrada pelo escritor francês, é uma caracterização de um combate, em que vemos, claramente, a presença de um componente externo – o “policial” – uma metonímia do

regime nacional-socialista – e um componente interno – o esfacelamento da dignidade e o advento de um sentimento de vergonha simbolizado na passagem “com a cabeça, faz que não várias vezes”.

Interessa-nos, nesse momento, lidar com o componente interno e o posterior combate instaurado, pois, a nosso ver, aqui se consolida o ponto central para o processo de transição entre o sujeito plenamente consciente e o sujeito que perde a sua subjetividade. Nas palavras de Giorgio Agamben, “o muçulmano é não só e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 68).

Recorramos ao interdiscurso para compreender como se construía esse combate interno. Em *Irmãs em Auschwitz*, escrito por Heather Dune Macadam, temos o relato de Rena Kornreich, que junto de sua irmã Danka, lutou para superar a realidade do campo de extermínio mais célebre calcado do regime nacional-socialista. Evoquemos as palavras de Rena Kornreich, que evidenciam sua preocupação frente à iminente transformação de sua irmã. O que há por traz das palavras é a sombra da figura do *muçulmano* que parece ganhar contornos mais concretos:

Estou preocupada com a depressão de Danka. Ela não se importa mais em pegar sua própria tigela de sopa. É algo além de seu medo das kapos que servem a comida. Ela parece deprimida, como se estivesse desistindo de qualquer esperança de sobrevivência, e essa depressão está corroendo sua alma. Ela fica ausente; seus olhos ficam vidrados pela maioria de nossas horas acordadas. Não acho que ela esteja longe demais, mas sei que tenho de tentar fazer alguma coisa antes que ela saia do meu alcance. Lutando para saber o que fazer com relação à fé minguante de minha irmã, enfim decido que não há nenhum outro caminho a não ser confrontá-la. (MACADAM, 2015, p. 135).

Agamben define as experiências dos prisioneiros como inscrições de uma situação extrema, em que o “impulso mais imediato e comum consiste em interpretar essa experiência-limite em termos morais. Tratava-se de conseguir conservar dignidade e respeito de si”. (AGAMBEN, 2008, p. 63). A esse respeito, o autor apresenta as palavras do psicólogo austríaco Bruno Bettelheim:

Para sobreviver como um homem, não como um cadáver ambulante, como um ser humano humilhado e massacrado, mas ainda um ser humano, era preciso antes de mais nada manter-se informado e ciente de qual era seu ponto sem retorno, o ponto além do qual nunca, sob circunstância alguma, se cederia ao agressor, mesmo que isso significasse arriscar-se ou perder a vida. Isso significava estar ciente de que, caso sobrevivesse ao preço de ultrapassar esse ponto, a pessoa estaria apegando-se a uma vida que perdera todo o seu sentido. Significaria sobreviver – não com um respeito próprio reduzido, mas sem nenhum (BETTELHEIM, 1985, p. 123 apud ibidem).

Interessante pensar nesse *ponto sem retorno*, consequencial à situação extrema vivenciada pelos prisioneiros. As imagens construídas no fragmento anterior trazem uma radiografia de contrastes, partindo de construções negativas, tais como: *cadáver ambulante e ser humano humilhado e massacrado*. Para Bettelheim, era fundamental lutar contra esse estágio, no sentido de buscar incessantemente a plenitude da consciência, mesmo em um cenário de humilhação e massacres. Para o psicólogo austríaco, era importante compreender onde se localizava esse *ponto sem retorno*. Rena Kornreich, a despeito de não trazer em seus relatos momentos em que ela acreditava estar se aproximando dessa condição, percebeu sua proximidade, ao observar o comportamento de sua irmã Danka.

A já citada Ruth Klüger contesta o primado da preservação da consciência, ao afirmar que “psicólogos como Bruno Bettelheim tentam nos convencer de que uma pessoa equilibrada, racional (...) deveria poder se adaptar às novas circunstâncias da vida,

mesmo em um lugar como Auschwitz. Não penso assim” (KLUGER, 2005, p. 117). A autora acreditava na incorrência da irracionalidade e julgava que os paranoicos e maníacos obsessivos tinham mais condições de superar Auschwitz. O que Klüger demonstra é um sentimento de total desesperança, ao afirmar que “em Auschwitz, o amor não podia salvar e a razão tampouco” (ibidem).

Temos, então, dois posicionamentos: o de Klüger, marcadamente mais pessimista, e isso é facilmente comprovável no livro de memórias escrito por ela; e o de Bettelheim, que acredita na força da consciência, como uma das principais armas para enfrentar a tirania da *situação extrema*. Não nos cabe apontar qual seria a leitura mais apropriada. O que se mostra mais interessante é compreender a figura do *muçulmano* e sua relevância em relação ao filme de Claude Lanzmann. Essa categoria subjetiva, a nosso ver, parece ter sucumbido em meio à melancolia. Por outro lado, os *atores sociais* de *Shoah*, ao rememorarem, o fazem em nome daqueles que não conseguiram submergir, tanto os *muçulmanos*, quanto os que foram exterminados sem terem sofrido a perda do ego.

A questão que se coloca é a seguinte: aqueles que passaram pelos campos de extermínio e que oferecem depoimentos à Claude Lanzmann, de certa forma, tiveram a sua liberdade interior preservada? O hiato temporal – 29 anos, entre a libertação dos campos e o início das entrevistas – dificulta a obtenção de uma resposta definitiva, lembrando que não estamos interessados nos efeitos sentidos pelos personagens de *Shoah*, mas, sim, na materialidade discursiva, isto é, naquilo que se apreende nos depoimentos coletados. Nesse sentido, devemos admitir que aqueles que estão presentes na enunciação fílmica, de alguma forma, evocando novamente Primo Levi, *não tatearam o fundo dos lager*, mas estiveram próximos de fazê-lo, conforme notamos no depoimento oferecido por Mordechai Podchlebnik, sobrevivente do campo de extermínio de Chelmno.

[Fragmento 02] O que ele podia fazer? Ele chorou. No terceiro dia, ele viu sua mulher e seus filhos. Ele depositou sua mulher na vala e pediu que o matassem. Os alemães lhe disseram que ele ainda tinha força para trabalhar e que, por enquanto, não o matariam. (LANZMANN, 2012).

Ao pedir para ser morto, Podchlebnik teria *aberto as portas* para a perda da subjetividade, ou, de fato, ele solicitou conscientemente seu assassinato junto aos alemães? De fato, a resposta não importa tanto. O que importa é perceber o quão convergente são as histórias dos personagens que saíram dos campos de concentração e como, cada um deles, carrega algumas marcas que, invariavelmente, emergem nas demandas do presente.

4. O LUTO E A PERLABORAÇÃO

[Fragmento 03] A violência chegou no auge quando tentaram obrigar as pessoas a se despir. Algumas obedeceram, um punhado delas. A maioria se recusou a cumprir a ordem. De repente, como um coral... Parecia um coral. Todos começaram a cantar. O vestiário inteiro se encheu com o hino nacional tcheco e depois com a *hatikva* (hino nacional de Israel). Aquilo me comoveu terrivelmente, aquilo Por favor, pare... Aquilo estava acontecendo com os meus compatriotas e eu percebi que a minha vida não tinha mais sentido. Por que continuar a viver? Para que? Então... Entrei na câmara de gás com eles e decidi morrer (LANZMANN, 2012).

Expliquemos a cena: a violência referenciada por Filip Müller concerne à decisão de exterminar os judeus tchecos, então residentes no Campo IIB, chamado de campo das famílias, situado em Auschwitz. Atentemo-nos para a nacionalidade desses judeus a serem exterminados, pois ela, conforme observamos no fragmento, é a mesma de Filip

Müller. Temos uma convergência em relação ao fragmento anterior, oferecido por Mordechai Podchlebnik – ambos entregaram as suas vidas.

Müller flerta com o *ponto de não retorno*, ao ver sua identidade ser esfacelada. Não morrer seria abrir mão de um destino, já que seus conterrâneos estavam sendo eliminados. Imediatamente, ele é exortado: “‘Então você quer morrer? Mas isso não faz sentido! A sua morte não traz de volta a nossa vida, não adianta nada. Você tem que sair daqui, tem que ser testemunha do nosso sofrimento e da injustiça que fizeram conosco’” (LANZMANN, 2012).

Qual seria, diante do exposto, a diferença entre a melancolia e o luto, nos atendo ao texto fundador redigido por Freud? Podemos afirmar que a exortação identificada anteriormente é uma convocação para a rememoração, que seria mobilizada em nome daqueles que estavam sendo exterminados. Ao partirmos do princípio de que a melancolia seria uma condição experienciada pelos *muçulmanos*, notemos que ela se configura em um amálgama de emoções que não deveria fazer parte do universo dos *retornantes*, embora não possamos desconsiderar o grande número de sobreviventes do holocausto que se suicidaram, anos após a libertação dos campos.

O fato é que, em um universo idealizado, o desejável seria o acionamento do trabalho de luto, a nosso ver, fundamental para a colocação em cena do *dever de transmissão*. Ao rememorar suas vivências, parece-nos que os *atores sociais* de *Shoah*, bem como aqueles que compartilharam suas lutas e anseios, se distanciam da melancolia, para culminar em algo salutar para quem vivenciou experiências traumáticas: a perlaboração.

No entendimento da historiadora francesa Régine Robin, “o passado perlaborado, submetido ao trabalho de luto, não é uma lembrança revivida tal e qual, mas um passado trabalhado na e pela transferência, que passa a ser ‘aceitável’ pelo sujeito” (ROBIN, 2016, p. 34). O que se constata, com base no que foi desenvolvido até o momento, é que em todo o trabalho de luto, há a necessidade de desenvolver o procedimento da *perlaboração*, uma espécie de aceitação dos fatos. Ademais, lidar com a memória acaba implicando em errância, pois “esses discursos sobre a memória produzem uma imensa cacofonia, cheia de barulhos, de furor, de clamores, de polêmicas e de controvérsias, de argumentações simétricas ou congruentes a propósito das quais ninguém fica indiferente” (ROBIN, 2016, p. 20).

A autora aponta uma série de obstáculos a respeito da dificuldade de rememorar experiências traumáticas: *recalque* (falta de memória), *repetições* (excesso de memória), *deformações*, *transferências*, *mistura*, *novas ligações*, *reconfiguração*, *padronização*, *fixação*. Tais caracterizações demonstram, em primeiro lugar, o caráter distribucional da rememoração, no sentido de que as significações e ressignificações se espalham ao longo de objetos, pessoas e espaços. Em segundo lugar, temos o sentido de compartilhamento, que parte das *transferências*, luta contra *deformações* e culmina na *fixação*.

Portanto, a rememoração do trauma é um procedimento inquietante e incerto, pois se configura em uma tentativa de representar algo que, em si, é irrepresentável. Mas é preciso colocar em prática, pois, conforme apontado ao longo de nosso texto, Lanzmann acredita que os deportados possuam um dever de transmissão. Por essa visada, a dinâmica estabelecida entre o documentarista e o entrevistado funcionaria como um mecanismo mobilizador de perlaboração.

Outro elemento a ser considerado, à guisa de conclusão do tópico, diz respeito à *mise-en-scène* adotada por Claude Lanzmann. Existe um aspecto instigante em *Shoah*, que gira em torno da ação do tempo no espaço físico. Em diversas passagens, Claude Lanzmann retorna aos lugares de violência com seus *atores sociais*.

Se for relevante a estruturação dos testemunhos, não é menos importante o contexto geográfico, isto é, as paisagens que os cercam. Em certos momentos, as tais paisagens servem como pano de fundo para o que se escuta, sem que se mostre o rosto ou a figura de quem emite as palavras, a *voice over* de quem está falando. Lanzmann concede, assim, um papel de protagonismo a elas, que estão vazias, ausentes e que um dia foram o cenário do massacre, da barbárie. Existe uma retroalimentação entre as palavras pronunciadas nos testemunhos e as paisagens mostradas⁵ (RODRIGUES, 2016, p. 168. Tradução nossa).

O excerto anterior nos orienta a pensar em uma espécie de dependência entre os testemunhos e os locais nos quais eles foram coletados. Em uma nota escrita para o lançamento do filme, em 1986, Claude Lanzmann revela a dificuldade encontrada para nomear seu documentário. Um dos títulos que mais o agradou foi *O lugar e a fala*. Isso mostra a importância que o diretor concede, e isso fica evidenciado no texto de Rodrigues (2016), para as duas variantes, a despeito do fato de, pelo menos inicialmente, ele não querer filmar na Polônia. É possível constatar que, caso os depoimentos coletados fossem filmados em outros lugares, efeitos de sentido, não almejados pelo cineasta, poderiam emergir em seu enunciado fílmico.

Percebemos, então, a pertinência dessa relação de equivalência entre os testemunhos e as locações. Isso ratifica como o *espaço* e o *tempo*, discursivizados nas falas e nos lugares, são passíveis de ser analisados em uma estrutura de complementaridade. São, portanto, variantes de uma enunciação fílmica voltada para a mobilização do trabalho de luto concernente ao passado perlaborado. Essa, talvez, seja a grande diferença existente entre os *atores sociais* de *Shoah* e os demais *retornantes*: a possibilidade de realizar o dever de transmissão em suporte audiovisual – a literatura de testemunho é o principal gênero que abriga esses textos –, além de enunciarem suas vivências nos locais de violência, metamorfoseados em espaços de presentificação do trauma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção fílmica contemplada em nossa análise possibilita, em suas quase dez horas de metragem, diversos movimentos de leitura. O que fizemos, no presente artigo, está distante de uma tentativa de esgotamento das possibilidades analíticas. Ao contrário, elencamos alguns aspectos de *Shoah*, que nos chamam a atenção, e que podem, inclusive, se desdobrar em futuros trabalhos.

Em linhas gerais, objetivamos examinar o deslizamento existente entre duas categorias contempladas em texto basilar desenvolvido por Freud (2011): o luto e a melancolia. A pergunta que nos norteou no desenvolvimento das ideias foi a seguinte: o *ator social*, inserido na categorização de vítima, em *Shoah*, seria um sujeito melancólico? Estabelecemos dois movimentos, sabedores de que nosso olhar estava voltado para a materialidade fílmica: em primeiro lugar, partimos da tratativa concedida ao sujeito, que, na Análise do Discurso, seria cindido e atravessado pela ideologia e pelo inconsciente.

Em segundo lugar, adotamos como princípio o pensamento de que a rememoração testemunhal seria um acionamento do trabalho de luto, por meio da perlaboração do

⁵ No original: “Si es relevante la estructuración de los testimonios, no lo es menos la importancia del contexto geográfico, esto es, de los paisajes en los que se rueda. En ocasiones aparecen los paisajes en el filme sobre los que se escucha, sin que se muestre el rostro o la figura de quien emite las palabras, la voz en off de quiénes esta hablando. Lanzmann concede así un papel protagonista a estos, ya vacíos, ausentes, qui en su día albergaron la massacre, la barbarie. Va a existir una retroalimentación, por lo tanto, entre la palabra dicha por los testimonios y los paisajes mostrados.” (Tradução nossa).

passado. A melancolia não nos parece experienciada em *Shoah*, justamente pelo fato de que o testemunho seria inconciliável com aquilo que Freud nomeia de perda do ego. Como pensar a melancolia, em *Shoah*? O que nos parece é que esse amalgama patêmico funciona como um elemento sub-reptício, no sentido de que os *atores sociais* falam em nome, não somente daqueles que foram diretamente exterminados pela máquina de morte nazista, como dos que sucumbiram à melancolia – os *muçulmanos* dos campos de concentração. A rememoração testemunhal, no documentário de Claude Lanzmann, é um dever de transmissão, que visaria ao não esquecimento dessas experiências traumáticas com vistas a interditar a repetição desse trágico acontecimento.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. Tradução de Cristina de Campos Velho Birk... [et al]. 1ª ed., 1ª reimpressão. São Carlos: Edufscar, 2014.
- DIAS, Luiz Francisco. *Enunciação e relações linguísticas*. Campinas: Pontes Editores, 2018.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- HERSANT, Yves. A melancolia. Tradução de Francisco Morás. In: VIGARELLO, Georges (org.). *História das emoções – volume 1 (Da antiguidade às luzes)*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2020, p. 461-483.
- HILBERG, Raul. *A destruição dos judeus europeus*. Tradução de Carolina Barcellos... [et al]. Barueri, SP: Amarilys, 2016.
- KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. Tradução de Irene Aron. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- LIMA, Helcira. Emoções e discurso: notas sobre a vergonha. In: CHAUVIN, Jean Pierre (org.). *Interfaces do discurso: retórica, história e literatura*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2017, v.1, p. 134-153.
- MACADAM, Heather Dune. *Irmãs em Auschwitz*. Tradução de Monique D'Orazio. São Paulo: Universo dos livros, 2015.
- NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. Tradução de Mônica Saddy Martins. 5ª Ed. Campinas, SP: Papyrus, 2014.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 12ª ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni Orlandi. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François... [et al]. 6ª reimpressão. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- ROBIN, Régine. *A memória saturada*. Tradução de Cristiane Dias, Greciely Costa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.
- RODRIGUES, Elios Mendieta. El cine documental de Claude Lanzmann. El Holocausto contado a partir de Shoah. In: *Revista de Filología Románica*, Madrid, vol. 33, número especial, 2016, p. 165-174.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória e literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 371-385.
- WALTON, Stuart. *Uma história das emoções*. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2007.

REFERÊNCIA FILMOGRÁFICA

Shoah (1985), de Claude Lanzmann. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 2012, cor, 543 min.

Recebido: 1/4/2021

Aceito: 25/9/2021

Publicado: 24/11/2021