

VERDADE E MEMÓRIA DO PASSADO*

*Jeanne Marie Gagnebin***

Resumo

Apoiando-se nas reflexões de Walter Benjamin e de Paul Ricoeur, bem como nas discussões suscitadas pelo revisionismo e a questão da historiografia da Shoah, este artigo sustenta a hipótese de que a “verdade do passado”, que a história visa, não é da ordem da adequação, mas remete a uma vontade de verdade, ao mesmo tempo ética e política.

Palavras-chave

Verdade; memória; revisionismo; Shoah.

Abstract

Based on Walter Benjamin's and Paul Ricoeur's ideas, and on the discussions raised by revisionism and the issue of the historiography of the Shoah, this paper supports the hypothesis that the “truth of the past”, aimed at by history, has no connection with adequacy, but reveals a simultaneously ethical and political will of truth.

Keywords

Truth; memory; revisionism; Shoah.

* Este artigo é a versão brasileira, ligeiramente modificada, de um artigo em francês, publicado no número de junho de 1998 da Revista *Autre Temps*, Paris.

Agradeço a Ana Cláudia Fonseca Brefe pela tradução.

** Professora da Unicamp e do Programa de Estudos Pós-graduados de Filosofia da PUC-SP.

Este pequeno artigo nasceu de uma dupla interrogação: por que falamos hoje tanto em memória, em conservação, em resgate? E por que dizemos que a tarefa dos historiadores consiste em estabelecer a verdade do passado? Dupla interrogação sobre a relação que nosso presente entretém com o passado. Ao levantar essas questões já estou afirmando que essa relação entre presente e passado também é profundamente histórica. Pode-se escrever uma história da relação à memória e ao passado, uma história da história por assim dizer, o que já foi iniciado por vários autores. Nas páginas seguintes, proponho algumas teses sobre o estatuto da verdade do passado e sobre a importância da memória para nós, hoje, nesse presente que tantas vezes se diz pós-moderno e relativista.

Preciso minha interrogação inicial e pergunto: o que se manifesta na nossa preocupação ativa, no plano teórico como prático, de *verdade do passado*? Por que fazemos questão de estabelecer a *história verdadeira* de uma nação, de um grupo, de uma personalidade? Para esboçar uma definição daquilo que, neste contexto, chamamos de *verdadeiro*, não devemos analisar primeiramente essa preocupação, esse cuidado, essa “vontade de verdade” (Nietzsche) que nos move? Entendo com isso que a verdade do passado remete mais a uma ética da ação presente que a uma problemática da adequação (pretensamente científica) entre “palavras” e “fatos”. Essa afirmação é bastante brutal! Vou tentar explicitá-la por intermédio das reflexões que seguem.

II

Nas suas célebres teses *Sobre o conceito da história*, escritas em 1940, Walter Benjamin declara: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo”¹. Essa afirmação é uma recusa clara ao ideal da ciência histórica que Benjamin, pejorativamente, qualifica de historicista e burguesa, ciência esta que pretende fornecer uma descrição, a mais exata e exaustiva possível, do passado. Essa recusa de Benjamin fundamenta-se em razões de ordem epistemológica e, inseparavel-

1 Benjamin, W. *Über den Begriff der Geschichte in Gesammelte Werke*, Volume I-2, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974, pp. 695 e 701. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin.

mente, ético-política. Ele denuncia primeiro a impossibilidade epistemológica de tal correspondência entre discurso científico e “fatos” históricos, já que estes últimos adquirem seu *status* de “fatos” apenas por meio de um discurso que os constitui enquanto tais, nomeando-os, discernindo-os, distinguindo-os nesse magma bruto e não lingüístico “que, na falta de algo melhor, chamamos de real”, como o diz o grande historiador Pierre Vidal-Naquet². Nós articulamos o passado, diz Benjamin, nós não o descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico, mesmo com todas as dificuldades que essa tentativa levanta, das classificações de Linné aos *Métodos* de Francis Ponge.

Neste texto candente que ele escreveu antes de deixar a França ocupada e de escolher, na fronteira bloqueada dos Pirineus, o suicídio, Benjamin denuncia, também e antes de tudo, a cumplicidade entre o modelo dito objetivo do historicismo (ele cita Leopold von Ranke), nós diremos hoje o paradigma positivista, e um certo discurso nivelador, pretensamente universal, que se vangloria de ser a história verdadeira e, portanto, a única certa e, em certos casos, a única possível. Sob a aparência da exatidão científica (que é preciso examinar com circunspeção), delinea-se uma *história*, uma *narração* que obedece a interesses precisos. De uma certa maneira, Benjamin enuncia uma variante da famosa frase de Marx sobre a ideologia dominante como ideologia da classe dominante. Mas o que está em jogo não é apenas polêmico. De resto, pouco importa que os historiadores do historicismo sejam ou não de boa fé quando preconizam a necessidade de estabelecer a “história universal”. O que é essencial é que o paradigma positivista elimina a historicidade mesma do discurso histórico: a saber, o presente do historiador e a relação específica que esse presente mantém com um tal momento do passado. “A história”, acrescenta Benjamin, “é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas aquele preenchido pelo tempo-agora [*Jetztzeit*]”.

III

No rastro dessas reflexões, não é surpreendente que os debates mais estimulantes da história contemporânea sejam também discussões historiográficas. Essas discussões concernem duas questões essenciais, já presentes no início da história, em Heródoto e Tucídides, mas adquirem um estatuto explícito de problema científico, *grosso modo*,

2 Vidal-Naquet, P. *Les assassins de la mémoire*. Paris, Ed. de la Découverte, 1987, p. 148.

somente depois da Segunda Guerra; também na história, a experiência do horror e da exterminação metódica parece ter provocado um abalo sem precedentes da confiança na ciência e na razão. Essas duas questões são aquelas da *escrita* da história, em particular seu caráter literário, até mesmo ficcional, e da *memória* do historiador (de seu grupo de origem, de seus pares, de sua nação), em particular dos liames que a construção da memória histórica mantém com o esquecimento e a denegação.

Essas duas questões estão intimamente ligadas, como já o sabia Tucídides que desconfiava tanto da memória, instável e subjetiva, quanto dos charmes da narração e do *mythodes* (o fabuloso, o maravilhoso, o “mytheux”*, traduz Marcel Détienne) caro a Heródoto. O historiador que toma consciência do caráter literário, até mesmo retórico, enfim, num sentido amplo, *narrativo* de sua empresa, não corre o risco de apagar definitivamente a estreita fronteira que separa a história das histórias, o discurso científico da ficção, ou ainda a verdade da mentira?³ E aquele que insiste sobre o caráter necessariamente retrospectivo e subjetivo da memória em relação ao objeto de lembrança, ele também não corre o risco de cair num relativismo apático, já que todas as versões se valem se não há mais ancoragem possível em uma certeza objetiva, independente dos diferentes rastros que os fatos deixam nas memórias subjetivas e da diversidade de interpretações sempre possíveis a partir dos documentos existentes?

IV

Essas questões adquirem uma importância dolorosa (e não apenas epistemológica) desde os anos 80, com o intenso debate (ainda aberto) sobre o tema do “revisionismo” ou, como se prefere chamar hoje em dia, do “negacionismo”. O pequeno livro de Vidal-Naquet, já citado, permanece uma ajuda preciosa para tentar se orientar claramente, ética, política e cientificamente falando. Sem entrar nos detalhes dessa discussão, eu gostaria de assinalar uma conclusão que podemos tirar dessas páginas: se, “por definição, o historiador vive no relativo” e se “ele não pode (...) dizer tudo”⁴, sua luta não pode ter por fim o estabelecimento de uma verdade indiscutível e exaustiva. Seria lutar em

3 Ver sobre este tema as obras já clássicas de Hayden White e Paul Ricoeur.

4 Vidal-Naquet, op. cit., respectivamente, pp. 131 e 147.

* Neologismo em francês que significa aquilo que tem qualidade de mito ou que está impregnado de mito.

vão porque a verdade histórica não é da ordem da verificação factual (unicamente possível para as ciências experimentais... e mesmo para elas discutível). Mas o conceito de verdade não se esgota nos procedimentos de adequação e verificação, procedimentos esses cuja impossibilidade prática no caso da historiografia da Shoah fornece, justamente, seus “argumentos” aos revisionistas. Eu sigo aqui as reflexões de Paul Ricoeur que defende, a respeito da linguagem poética (nós iremos ver que a história está mais próxima da *poiesis*, em seu sentido amplo, que da descrição positiva), a possibilidade de uma “referência não descritiva ao mundo” e sugere que, se temos dificuldade para não sermos vítimas de uma definição empobrecedora da verdade, é “que nós ratificamos de maneira não crítica um certo conceito de verdade, definição pela adequação a um real de objetos e submetido ao critério da verificação e da falsificação empíricos”.⁵ Preconizar um conceito de referência – de verdade – que dê conta do “*enraizamento* e da *pertença* (*appartenance*) que precedem a relação de um sujeito a objetos” é uma atitude radicalmente diferente do relativismo complacente, apático, dito pós-moderno que, de fato, nada mais é que a imagem invertida e sem brilho de seu contrário, o positivismo dogmático.

O pensamento de Ricoeur também nos lembra, fundamentalmente, que a história é sempre, ao mesmo tempo narrativa (as história inumeráveis que a compõem, *Erzählung* em alemão) e processo real, seqüência das ações humanas em particular (*Geschichte*), que a história como disciplina remete sempre às dimensões humanas da ação e da linguagem e, particularmente, da narração.

Assinalar a responsabilidade ética da história e do historiador não é, então, privilégio de intelectuais protestantes ou judeus (!), mas significa levar a sério e tentar pensar até o limite, essa *preciosa ambigüidade* do próprio conceito de *história*, em que se ligam, indissociavelmente, o agir e o falar humanos: em particular a criatividade narrativa e a inventividade prática.

Como manter, nessas condições, uma certa especificidade do discurso histórico e não soçobrá-lo no oceano da ficção? Essa questão que guia todo o esforço de Ricoeur no primeiro volume de *Temps et récit* não pode ser resolvida por uma espécie de limpeza preventiva da linguagem histórica contra a dimensão literária, portanto ficcional e retórica, que ameaça sua “pureza” objetiva. Aí também esforça-se em vão para preencher um paradigma de cientificidade dito coerente, quando se trata, justamente, de *deslocar*

5 Ricoeur, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994, p. 288.

a questão, de reivindicar uma outra dimensão da linguagem e da verdade (o que já assinalava a hermenêutica nascente na Alemanha, em particular a famosa distinção entre *verstehen* e *erklären* [compreender e explicar]). Ricoeur propõe, então, substituir a idéia de referência por aquela, mais ampla, de *refiguração* e de desdobrar essa noção: “a ficção remodelando a experiência do leitor pelos únicos meios de sua irrealidade, a história o fazendo em favor de uma reconstrução do passado sobre a base dos rastros deixados por ele”.⁶

V

Esse conceito de rastro nos conduz à problemática, brevemente evocada, da memória. Notamos primeiro que o rastro, na tradição filosófica e psicológica, foi sempre uma dessas noções preciosas e complexas – para não dizer, em boa (?) lógica cartesiana, obscuras – que procuram manter juntas a presença do ausente e a ausência da presença. Que seja sobre tabletes de cera ou sobre um bloco mágico, essas metáforas privilegiadas da alma, o rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente. Sua fragilidade essencial e intrínseca contraria assim o desejo de plenitude, de presença e de substancialidade que caracteriza a metafísica clássica. É por isto que esse conceito é tão importante para um Derrida, por exemplo. O que me interessa ressaltar aqui é o liame entre rastro e memória, de Aristóteles a Freud, passando por Santo Agostinho e Proust. Por que a reflexão sobre a memória utiliza tão freqüentemente a imagem – o conceito – de rastro? Por que a memória vive essa tensão entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente. Riqueza da memória, certamente, mas também *fragilidade* da memória e do rastro. Podemos também observar que o conceito de rastro rege igualmente todo o campo metafórico e semântico da escrita, de Platão a Derrida. Se as “palavras” só remetem às “coisas” na medida em que assinalam igualmente sua ausência, tanto mais os signos escritos, essas cópias de cópias como diz Platão, são, poderíamos dizer deste modo, o rastro de uma ausência dupla: da palavra pronunciada (do fonema) e da presença do “objeto real” que ele significa.

6 Ricoeur, P. *Réflexion faite*. Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 74-5.

Eu abrevio terrivelmente aqui as reflexões muito mais densas e precisas que constituem o universo de uma boa parte da filosofia contemporânea. Interessa-me ressaltar que, através do conceito de *rastro*, voltamos às duas questões iniciais, aquelas da memória e da escrita. O que ganhamos neste percurso? Paradoxalmente, a consciência da fragilidade essencial do rastro, da fragilidade essencial da memória e da fragilidade essencial da escrita. E, ao mesmo tempo, uma definição certamente polêmica, paradoxal e, ainda, constringedora da tarefa do historiador: é necessário lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar em suma contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática de verdade.

VI

Quando, no início das *Historiai*, Heródoto declarou que ele apresentaria “os resultados de sua pesquisa, a fim de que o tempo não suprimisse os trabalhos dos homens e que as grandes proezas realizadas seja pelos gregos, seja pelos bárbaros, não caíssem em esquecimento”⁷, ele toma para si a tarefa sagrada do poeta épico, transformando-a ao mesmo tempo pela busca das causas verdadeiras: lutar contra o esquecimento, mantendo a lembrança cintilante da glória (*kleos*) dos heróis, isto é, fundamentalmente, lutar contra a morte e a ausência pela palavra viva e remorativa. Alguns dos mais belos ensaios de Jean-Pierre Vernant⁸ estudam esse paralelismo fulgurante que sustém o canto poético da *Ilíada*: a palavra de rememoração e de louvor do poeta corresponde, em sua intenção e em seus efeitos, às cerimônias de luto e de enterro. Como a estela funerária, erguida em memória do morto, o canto poético luta igualmente para manter viva a memória dos heróis. Túmulo e palavra se revezam nesse trabalho de memória que, justamente por se fundar sobre a luta contra o esquecimento, ela é também o reconhecimento implícito da força deste último: o reconhecimento do poder da morte. O fato da palavra grega *sèma* significar, ao mesmo tempo, *túmulo* e *signo* é um indício evidente de que todo o trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto. E que as inscrições funerárias estejam entre os primeiros rastros de signos escritos confirma-nos, igualmente, quão inseparáveis são memória, escrita e morte.

7 Hérodote. *L'enquête*. Livre I. Préface. Trad. André Bargaet. Paris, Éditions Pléaide.

8 Vernant, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris, Gallimard, 1989.

Esse “retorno aos gregos” no fim deste artigo não significa um retorno seguro às fontes ou às origens. Pretende-se mais forçar-nos a melhor pensar, por contraste, a ameaça que as empreitadas atuais do esquecimento e da denegação fazem pesar sobre a escrita da história. Aqui também o exemplo do revisionismo e da Shoah é instrutivo. As teses revisionistas são, com efeito, a conseqüência lógica, previsível e prevista de uma estratégia absolutamente explícita e consciente da parte dos altos dignitários nazistas. Essa estratégia consiste em abolir as provas de aniquilação dos judeus (e de todos os prisioneiros dos campos). A “solução final” deveria, por assim dizer, ultrapassar a si mesma anulando os próprios rastros da existência. No último livro que escreveu antes de sua morte, *Quarenta anos depois de Auschwitz*⁹, e trinta e nove anos depois de sua primeira obra, *É isto um homem*, Primo Levi insiste sobre essa vontade de anulação. Os arquivos dos campos de concentração foram queimados nos últimos dias da guerra, “os nazistas explodiram as câmaras de gás e os fornos crematórios de Auschwitz”. Depois da derrota de Stalingrad, isto é, quando se torna claro que o Reich alemão não seria o vencedor e que, portanto, ele não poderia “ser também o mestre da verdade” futura, os prisioneiros dos campos foram obrigados a desenterrar os milhares de cadáveres de seus camaradas em decomposição, que haviam sido executados e jogados em valas comuns, para queimá-los em gigantescas fogueiras: não poderia restar nenhum rastro desses mortos, nem seus nomes, nem seus ossos. Essa ausência radical de sepultura é o avesso concreto de uma outra ausência, aquela da palavra. Primo Levi insiste, desde as primeiras linhas de *Os afogados e os sobreviventes*, sobre a vontade nazista de destruir a possibilidade mesma de uma história dos campos. Eles deveriam se tornar duplamente inenarráveis: inenarráveis porque nada que pudesse lembrar sua existência subsistiria e porque, assim, a credibilidade dos sobreviventes seria nula. O pesadelo comum que assombra as noites dos prisioneiros no campo – retornar, enfim, à sua própria casa, sentar-se com os seus, começar a contar o horror vivido e passado e notar, então, em desespero, que os entes queridos se levantam e se vão porque eles não querem nem escutar e nem crer nessa narrativa –, esse pesadelo torna-se cruelmente real logo após a saída dos campos e quarenta anos mais tarde¹⁰.

9 Levi, P. *Os afogados e os sobreviventes. Quarenta anos depois de Auschwitz*. São Paulo, Paz e Terra, 1989. Eu cito as primeiras páginas deste livro.

10 Este sonho é evocado inúmeras vezes por Primo Levi, notadamente no centro de seu primeiro livro, *É isto um homem*, e no início do último, *Os afogados e os sobreviventes*.

Querendo aniquilar um povo inteiro, a “solução final” pretendia também destruir toda uma face da história e da memória. Essa capacidade de destruição da memória cobre uma dimensão política e ética a respeito da qual Hitler estava perfeitamente consciente. É absolutamente notável que o genocídio armênio, perpetrado em 1915 pelo governo turco e, sobretudo, sua denegação constante e ativa (até hoje esse genocídio não foi reconhecido pela comunidade internacional, que poupa os interesses dos dirigentes turcos) fornece a Hitler um argumento decisivo para sua política de exterminação: “Eu dei ordem às unidades especiais da SS de se apoderarem do fronte polonês e de matarem sem piedade, homens, mulheres e crianças. Quem ainda fala dos extermínios dos armênios, hoje?”, declara ele em 21 de agosto de 1939¹¹. O esquecimento dos mortos e a denegação do assassinio permitem assim o assassinato tranqüilo, *hoje*, de outros seres humanos cuja lembrança deveria igualmente se apagar.

Enquanto Homero escrevia para cantar a glória e o nome dos heróis e Heródoto, para não esquecer os grandes feitos deles, o historiador atual se vê confrontado com uma tarefa também essencial, mas sem glória: ele precisa transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nomes, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. Sua “narrativa afirma que o inesquecível existe”¹² mesmo se nós não podemos descrevê-lo. Tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição do horror (que, infelizmente, se reproduz constantemente). Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho com o luto que deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor viver hoje. Assim, a preocupação com a verdade do passado se completa na exigência de um presente que, também, possa ser verdadeiro.

11 Citado por Janine Altounian na sua bela coletânea *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 1.

12 Como o diz Kirkor Beledian, tradutor do jornal de deportação de Vahram Altounian, in Altounian, op. cit., p. 118.