

DEPOIMENTO

A MEMÓRIA DA CATÁSTROFE COMO UNIFICADORA DO ACONTECIMENTO E DA EXPERIÊNCIA: UM EXAME DA NARRATIVA TESTEMUNHAL DE BRUNO BETTELHEIM EM *REVISITANDO DACHAU*¹

FABIANA DE SOUZA FREDRIGO*
LAURA DE OLIVEIRA**

I

Há uma interpretação hegemônica sobre o século XX que, permeada por uma leitura histórica fatalista, o qualifica como um século de catástrofes. Dentre as inúmeras razões que explicam a consagração de tal interpretação, de um lado, está o fato de que a narrativa sobre o século XX foi ordenada tendo em vista os debates patrocinados pela Guerra Fria. De outro, há que se atentar para a relação historiográfica construída entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do século XX. A implicação de tal relação historiográfica encontra nos qualificativos a sua *síntese*: civilização e progresso para o século XIX; barbárie e catástrofe para o século XX.

Nesse sentido, adjetivar o século XX como uma era de catástrofes expressa uma concepção de história que prima pela continuidade em detrimento da ruptura, na medida em que utiliza a “periodização tradicional” (crise econômica, guerras, fascismos, Guerra Fria) para afirmar a existência de um *espírito do tempo*. Essa identificação de um espírito catastrófico e fatalista permeia todo o século XX, articulando narrativas distintas: desde a que recorre aos eventos do século XIX (imperialismo e seu “*projeto civilizacional*”) para sua contraposição com os eventos da primeira metade do século XX (guerras, crises econômicas, revoluções e fascismos) àquela que faz da Segunda Guerra o emblema para a análise dos acontecimentos das décadas de 1950 a 1980. O *espírito do tempo* pôde se afirmar porque, a despeito da singularidade de cada evento, ele se encontra historiograficamente atualizado por uma narrativa que busca as repetições (os eventos são outros, mas a catástrofe os qualifica indistintamente), ao longo do século XX. Tal narrativa emerge da consagração de *modelos explicativos* que elegem acontecimentos da ordem do “catastrófico” para, em seguida, situá-los “*fora do curso*” da História. Este artigo se debruçará sobre dois desses modelos para discutir a sua relação com a elaboração de uma narrativa catastrófica acerca do século XX: o primeiro deles, oriundo da “psicologia científica”; o segundo, da sociologia adorniana (com seu esforço de pôr em diálogo o marxismo e a psicanálise). Ambos os modelos emprestam aos testemunhos dos algozes (os nazistas, por exemplo) – quando se trata de analisá-los – uma leitura orientada pela noção de desvio, de patologia ou de erro. Ao tomar os “causadores da catástrofe” como desviantes, a ciência que se vale de tais modelos explicativos desloca o acontecimento “Holocausto”² para fora do curso de uma História que se quer progressista. Assim, ainda que a justaposição de eventos como as grandes guerras, os fascismos e o Holocausto possa implicar na afirmação de que o *espírito do tempo* que rege o século XX é aquele da catástrofe, a narrativa serve apenas para reafirmar a vocação do homem para o progresso e a emancipação.

A atuação de uma narrativa fatalista é exemplificada por Furet,³ quando o historiador analisa a paixão revolucionária, comparando as mitologias políticas associadas ao bolchevismo e ao fascismo. Assim como outros autores, ele demonstra que ambos os movimentos recorreram à ideia de revolução para

convencer os atores de sua relevância e, munidos da retórica revolucionária, incitaram a esperança. Todavia, interpretados pela lógica sedimentada na Guerra Fria, esses movimentos foram destituídos da esperança que lhes era atribuída, incorporando-se, no lugar, a ideia de catástrofe, o que serviu para atestar o seu fracasso e, ao mesmo tempo, criticar a concepção de revolução. Assim, a interpretação do fascismo no pós-guerra, obrigatoriamente, teve de absorver uma leitura valorativa, por isso a supressão de toda e qualquer esperança suscitada por aquele projeto. Para o caso do bolchevismo e do “socialismo real”, a mesma lógica prevaleceu, com a diferença de que o ceticismo dirigido a tais acontecimentos tardou, considerando que a aparente fortaleza política da então URSS e a aura ética do comunismo internacional garantiram adeptos apaixonados, até mesmo no Ocidente capitalista. Se, nos anos de 1950, as narrativas historiográficas já emprestavam à guerra e aos fascismos o rótulo de eventos catastróficos, o mesmo só ocorreria com a revolução e o comunismo soviético na década de 1990, a despeito dos testemunhos sobre os caminhos escolhidos por parte dos revolucionários russos serem conhecidos desde os anos de 1920.

Ao concordar com a crítica feita por Furet, a pretensão não é a de incorrer, no outro extremo, em uma nova teleologia, afirmando, então, que os atores históricos *necessariamente* deviam ter ciência, já nas primeiras décadas do século XX, do que sobreviria no final dos anos de 1930 e seguintes. Na verdade, o registro serve apenas para não incidir na crédula asserção de que o apoio aos regimes totalitários (ou aos expurgos comunistas) se deu em virtude tão somente de manipulação e propaganda, não havendo nos referidos projetos elementos capazes de dar vida a um desejo de transformação que se acreditava (e esperava) redundar no bem coletivo. Em virtude disso, não há porque discordar da crítica de Furet e nem mesmo de deixar de afirmar, assim como o faz Norbert Elias, que “*o significado e o caráter particular do movimento nacional-socialista e da Alemanha de Hitler não serão basicamente compreendidos, se não se levar em conta a sinceridade e a força irresistível de suas convicções coletivas*”.⁴

Esses exemplos explicitam o recorrente gerenciamento da memória, indicando as disputas entre os atores e, por conseguinte, entre as instituições. Indicam mais: o quanto a historiografia encontra dificuldades para lidar com a

distinção entre “acontecimento” e “experiência”, o que encaminha os historiadores a tomarem o testemunho como fonte, às vezes, de maneira inadvertida e, outras vezes, a negarem a sua validade, com o argumento de que a “memória” que carregam não pode ser fiável para a interpretação do “acontecimento”. Para que não se incorra em equívocos ou críticas desavisadas, é fundamental ter em vista que “acontecimento” e “experiência” não são sinónimos. Para Dominick LaCapra,⁵ essa diferenciação e a interrogação sobre ela permitiriam apontar novas formas para o uso dos testemunhos na narrativa histórica. É preciso ter claro, então, que, em especial quando se trata de eventos extremos, há uma *relação conflituosa* entre a *experiência durante o acontecimento* e o *acontecimento em si*. Para desbaratar tal conflito, não é suficiente indicar uma oposição binária. Com isso se quer dizer que “acontecimento” e “experiência” podem estar ou não separados. É certo que nem sempre se retira “experiência” dos “acontecimentos” – ou o contrário: nem sempre os acontecimentos em si revelam experiência capaz de corroborar ao sentido da narrativa histórica, por isso mesmo os acontecimentos são “escolhidos” e a maneira como são articulados à narrativa não é arbitrária.

O uso do testemunho exige o reconhecimento *da dificuldade em apreender o que implica “acontecimento” e “experiência” e o que da experiência escapa ao acontecimento*. O problema parece ser o de admitir que o testemunho não expressa o acontecimento, mas a “experiência do acontecimento” e, nesse sentido, sua validade não está em um “empirismo”, apoiado na “precisão fática” ou na “verdade”.⁶ Dessa maneira, a crítica a uma narrativa histórica catastrófica, que utiliza o Holocausto (mas não apenas ele) para produzir um relato de “utilidade patriótica”,⁷ não pode ser equiparada à negação de uma experiência traumática. Da mesma forma, uma narrativa que pretenda denunciar o “*uso político do acontecimento*”, reverberando, em graus variados, que o genocídio perpetrado pelos nazistas não alcançou a magnitude que se pretende fazer crer, não pode ser tolerada. Assim sendo, de modo algum, a pretensão é a de escapar às distinções entre tais instâncias, acontecimento e experiência, mas sim de reforçá-las. A estratégia contrária colocaria a perder a validade do argumento deste artigo: a de que há uma narrativa catastrófica sobre o século XX que, por sua vez, ampara-se na convicção da existência de um “espírito do

tempo". A ênfase se faz necessária diante da delicadeza do tema: criticar os princípios que subjazem à narrativa catastrófica não significa retirar do acontecimento seu caráter inaudito.⁸

Outro incômodo que deve ser colocado em evidência e, certamente, corrobora com a consagração de uma memória catastrófica, que elege o Holocausto como evento fulcral, relaciona-se, dentre outros elementos, à maneira como se utilizou, por bom tempo, os relatos dos atores responsáveis pelo nazismo. Não foi rara a introdução dos testemunhos dos nazistas em interpretações cuja função era comprovar ora o *desvio mental* dos algozes, ora sua "consciência coisificada" por uma lógica instrucional e política que legitimava e legalizava a barbárie. Essas interpretações encaminham para o emprego do par binário vítima/algoz. Ainda acompanhando as reflexões de Dominick LaCapra, cabe indicar que o uso do binarismo não deve implicar em uma simplificação: seria saudável não utilizar oposições ou relações por demais dicotômicas, todavia, a obediência a essa regra metodológica tão sensata não deve levar à supressão das distinções. Assim, se o uso de depoimentos nazistas para atestar desvio mental e/ou coisificação desses "seres monstruosos" merece crítica, não se pode incorrer no equívoco de transformar todos os partícipes da experiência traumática em vítimas. É a investigação sobre distintas formas de participação – incluindo, então, a difícil tarefa de elaborar reflexões que permitam *julgar*, com matizes, e definir "graus" de culpa, inocência e cumplicidade – que possibilitará uma atitude capaz de transformar os rumos da reflexão sobre os eventos marcantes do século XX:

Certamente seria desejável superar a distinção vítima/algoz, ultrapassando toda rede de vitimização que envolve o perpetrador, a vítima, a testemunha, o salvador, a zona cinzenta e os demais. Mas isso implicaria em uma iniciativa ético-política explicitamente normativa, tendente a transformar a sociedade e a cultura de maneira fundamental, e não em uma supressão generalizada das distinções históricas existentes, acompanhada, no melhor dos casos, por uma vã esperança (pós) apocalíptica.⁹

Nesse sentido, em concordância com Elisabeth Roudinesco,¹⁰ é relevante expor a crítica à medicina positivista, à psicanálise e à "*psicologia científica*", que enquadraram os atores responsáveis pelas ações cometidas no

Terceiro Reich, associando suas referidas ações a patologias identificáveis. Por meio dessa estratégia, os nazistas, como um todo, eram tomados como psicopatas, doentes mentais ou desviantes. Como anota a autora, já nos julgamentos de Nuremberg, o problema levantado em torno dos atos genocidas foi explicado por essas áreas do conhecimento, tendo em vista a relação entre o caráter patológico dos criminosos que seriam julgados e suas práticas.¹¹ A evocação das ciências humanas e sociais para a interpretação da personalidade dos nazistas conferiu, no contexto desses julgamentos, legitimidade para a condenação individual dos réus. Isso assim transcorreu não só porque os julgamentos de Nuremberg revelaram-se "*julgamentos espetáculo*",¹² nos quais os "vitoriosos" obstavam a contradição, mas, sobretudo, porque se escolheu não refletir, de modo acurado, sobre a ação de indivíduos em um Estado em que o "crime" era "a regra". O cotidiano no Terceiro Reich tornava factível e imperativa a eliminação dos judeus, de modo que discordar de tal princípio, pilar do projeto nazista, era considerado "crime".¹³ Ademais, a novidade que representavam tanto os crimes nazistas quanto a circunstância mesma do julgamento exigia um conjunto teórico capaz de conferir legitimidade às sanções. Esse instrumental abarcou o discurso científico – amparado nas entrevistas feitas pelo psiquiatra norte-americano, Leon Goldensohn, com os prisioneiros de Nuremberg – bem como as novas categorias jurídicas emergentes naquele contexto. Se, inicialmente, os acusados responderam por "*agressões de guerra*", ao final do julgamento, a ausência de precedentes legais para qualificar as ações nazistas resultou no seu enquadramento como "*crimes contra a humanidade*" e "*crimes contra a paz*".¹⁴

A interpretação sustentada pela psicologia científica e outras ciências afins deixou escapar as relações entre a prática individual e uma lógica social sedimentada na inversão da "*razão de Estado*".¹⁵ Acompanhando Hannah Arendt e acrescentando novas reflexões, Roudinesco explicita a composição de um "*sistema perverso*", que permitia aos atores a realização de atos bárbaros em nome de uma razão de Estado e de uma pulsão criminal invertidas e unidas pela ordem totalitária. A singularidade do nazismo se encontra no fato de que o crime é cometido não como transgressão, mas em nome de uma norma racionalizada. O criminoso nazista "*obedece ao Estado*", melhor ainda, "*obedece às*

ordens do Führer". Em síntese: dentre outros fatores, se os cidadãos da Alemanha pactuaram com o projeto do *Reich* foi porque um sistema perverso subverteu a noção de "*razão de Estado*", validando uma estrutura jurídica interna que, organizada a partir da "*necessidade*" de efetivação de um projeto totalitário, possibilitava aos atores a prática de crimes, que não se justificariam pelos princípios do "*interesse*", regulador da prática política moderna.¹⁶ É por meio da associação entre o sistema perverso e a prática dos atores (que é sempre singular, a despeito do "*sistema*" – um Eichmann não é um Himmler e nem um Hess) que pode se deparar com uma interpretação mais adequada sobre o fascismo.

Apreender a singularidade do nazismo – a inversão do que se entende por crime, ordem e legalidade, bem como a inversão da própria pulsão criminal – é tarefa embaraçosa em virtude dos problemas éticos e morais associados ao tema, tendo sido mais corrente, então, qualificar sua prática como resultado de patologias. Essa leitura, associada a uma segunda, que analisa a adesão ao nazismo a partir da organização do sistema educacional alemão, constitui uma forma de interpretação que permanece no "*meio do caminho*", na medida em que ambas constroem argumentos que se excluem, ao invés de se complementarem. Não é possível tomar a Alemanha como um microcosmo em que as fissuras, o dissenso ou as discordâncias tenham simplesmente deixado de existir, posto que se entende que o totalitarismo não se efetivou em sua integralidade. Aprender que o terror é a essência do regime totalitário – e, portanto, que ele continuaria a ser usado mesmo com a derrota da oposição – não implica em desconsiderar o seu conteúdo pragmático, que impelia ao esfacelamento da resistência política em nome do projeto da "*grande Alemanha*".

Para outra interpretação, expressa pela sociologia adorniana, o sujeito se transformara em "*coisa*", devidamente marcado por um sistema educacional (entendido como o conjunto da educação escolar e dos meios de comunicação) que lhe inculcava a rigidez da norma. Embora a análise de Adorno esteja centrada nos indivíduos e diga respeito à dimensão psicológica que os constitui, o autor deixa claro que a existência do fascismo era uma questão de ordem social e não psicológica. Isso porque os fundamentos da educação alemã eram a autoridade, a identificação cega com o coletivo, a severidade e a relação com a

técnica. O penúltimo fundamento incorporava-se ao caráter do homem alemão, modulando a sua relação consigo e com outrem: a severidade tornou-se um modo de julgar a si e aos demais. A adesão cega ao coletivo, por sua vez, permitiu aos alemães converterem-se em “coisas” e a tratarem as outras pessoas como uma “*massa amorfa*”. Em conjunto, essas quatro características foram responsáveis pela formação daquilo que Adorno denominou “*caráter manipulador*”. O que constitui o caráter manipulador, do qual os nazistas são os representantes mais notáveis, é a chamada “*consciência coisificada*”. Examinar a personalidade assim constituída para, em seguida, fundar um novo sistema educacional, baseado no estímulo à reflexão e à autodeterminação, era, para Adorno, a tarefa colocada para os homens de seu tempo. Por fim, a validade dessa argumentação carregava uma crítica aos *caminhos trilhados* pelo projeto iluminista, que levaram ao desvio no uso da razão e da autonomia. Nesse sentido, era criticada a trajetória do projeto ocidental, sem negar a sua eficácia, na verdade, solicitando a revisita à Ilustração. Não se tratava de esquecer o aprendido, mas sim de lembrar o fato de que a civilização era responsável por originar e fortalecer “*progressivamente o que é anticivilizatório*”, sendo, então, a barbárie encontrada no seio da civilização.¹⁷

Assim como a explicação “*patológica*”, o foco da interpretação adorniana é o indivíduo, tornando urgente a busca pelas “*raízes [do problema] nos perseguidores*”, com o objetivo de “*reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos*”. “*Torna-se necessário*”, portanto, uma “*inflexão em direção ao sujeito*”.¹⁸ Resumidas as bases da interpretação de Adorno, resta claro que a afirmação de que o fascismo era uma questão de ordem social e não psicológica submete-se à avaliação da conformação das “*consciências coisificadas*”. Então, uma vez mais, o argumento considera parte do problema e, ficando no meio do caminho, faz do indivíduo (em especial aquele capaz de cometer atos criminosos) a “*fonte do mal*”, mesmo que sua maldade advenha da educação recebida.

A crítica a essas duas perspectivas interessa a este artigo porque parte-se do pressuposto de que o problema metodológico referente aos testemunhos está colocado tanto para as vítimas que relatam o ocorrido, quanto para os algozes, da mais alta a menor hierarquia. Entende-se que os usos do

testemunho de forma maniqueísta conduzem a uma escrita da história que valida ora a inflexibilidade do binarismo, ora a excessiva e preocupante supressão das diferenças, tangenciando um relativismo que em nada corrobora com a reflexão histórica. Não há porque afastar o horror que advém da leitura dos testemunhos, mas é preciso ultrapassar a *percepção*, caso contrário, não se avançará em relação às interpretações elaboradas no imediato pós-guerra, quando a leitura acerca do Holocausto foi modulada pelos compromissos advindos das novidades no âmbito da política (a Guerra Fria) e no âmbito das relações internacionais (a Organização das Nações Unidas e os Direitos Humanos). Sedimentada, essa leitura forjou um binarismo, *totalitarismo e democracia*, disseminando e reforçando a ideia de que a democracia estaria livre das práticas autoritárias e/ou fascistas.

Acrescente-se outro complicador, relacionado, desta vez, ao juízo. Aludir à *responsabilidade coletiva*, como Arendt¹⁹ já demonstrou, não é ato que seja da alçada dos tribunais. Neles, decide-se pela *culpa* (criminal) e ela é individual. Culpar uma nação (a Alemanha), ou o Ocidente, ou o projeto iluminista, *como instâncias estanques*, significa apelar à estratégia de “acalmar consciências” e expressar uma vitória política, que se pretende fundar na *memória coletiva*. Nuremberg, em virtude dos limites jurídicos e políticos àquela circunstância, não apenas manteve, mas fortaleceu a inclinação pela interpretação positiva, científica e psicológica. Representados como doentes e/ou como produtos de uma sociedade autoritária, os nazistas tornaram-se depositários da *culpa* pelo acontecimento Holocausto. Imputar *culpa* cumpria, no âmbito dos julgamentos, um duplo papel: primeiro, escapar da relação entre Estado e cidadão, constantemente reivindicada pelos réus e apresentada como justificativa para suas ações individuais – não se agia pelo mero impulso pessoal, mas pelo respeito às leis; segundo, nomear, a contento dos pressupostos de um julgamento-espetáculo, os *culpados* pelos crimes, em lugar da culpabilização de instituições abstratas como o “Estado” ou a “nação”.²⁰ Paul Ricoeur pode colaborar para o esclarecimento dessa questão do juízo. Apoiando-se na tipologia de Jaspers²¹ e reportando-se à *culpabilidade moral*, o filósofo francês explica que com a *responsabilidade moral* há uma reflexão que implica a consciência individual (a instância competente para o julgamento) e escapa,

portanto, da estrutura processual e da culpabilidade criminal. Nesse sentido, o Direito encontra um limite (o da *restituição* – o castigo ou a pena não restituem a falta, daí a dificuldade do perdão), exposto e reforçado o tempo todo por Hannah Arendt²² em seus artigos sobre o julgamento de Eichmann, de 1961.

Ainda sobre a relação entre o julgamento e as teorias psicológicas científicas, na introdução de Robert Gellately às *Entrevistas de Nuremberg*, realizadas por Leon Goldensohn, o autor alerta para o fato de que o testemunho dos réus de Nuremberg foi assimilado por um olhar pré-concebido, isso porque o psiquiatra “compartilhava da crença da época na ‘patologia’ dos líderes nazistas e, embora moderado em sua abordagem, se mostrava especialmente interessado em explicar suas ‘depravações’”.²³ A respeito das estratégias de dissimulação utilizadas nos relatos dos réus, Gellately ainda comenta:

Podemos multiplicar esses exemplos de dissimulação várias vezes, mas eles não significam que tudo que os réus e testemunhas disseram seja um monte de mentiras. Na verdade, o que é notável é a frequência com que as entrevistas se constituem em relatos francos e, às vezes, até chocantemente sinceros. Em diferentes pontos, pelo menos alguns réus e testemunhas admitem crimes terríveis, ainda que tentem descarregar a culpa sobre outra pessoa. Suas desculpas, raciocínios e tentativas de evitar as consequências legais das próprias ações são de interesse por si mesmos. Às vezes, percebemos que Goldensohn foi enganado. Não percebeu plenamente a importância de certa informação ou não se deu conta de pistas reveladoras. Apesar de tudo, os réus revelaram muita coisa sobre si próprios e sobre o que os atraiu a Hitler e ao nazismo.²⁴

Dentre outros fatores, o problema referente ao uso dos depoimentos está exatamente na definição, utilizada contemporaneamente, da literatura de testemunho: por excelência, ela é caracterizada como um relato de denúncia de uma *experiência traumática*. Nesse sentido, se enquadra o testemunho das vítimas do Holocausto, mas não o relato daqueles que colaboraram com o regime nazista.²⁵ Mesmo que ciente dessa qualificação de gênero, é pertinente a crítica aos usos do testemunho. Seguindo a orientação de Primo Levi, para quem o juízo moral deve ser prudente e a “*zona cinzenta*” deve ser considerada, sem que isso signifique a inexistência de distinções entre vítimas e carrascos, é mais do que urgente fugir dos estereótipos, pois “*se o desejo de simplificação é justificado, a*

simplificação nem sempre o é".²⁶ Para alcançar esse rigor, é importante compreender de que forma *gestou-se a relação entre Holocausto e catástrofe*. Ainda que se considere a efetividade do horror imanente àquele acontecimento, é certo que esse sentimento, que mobilizaria *povos* (e não mais simplesmente *nações* – aqui o uso vocabular marca a distinção patrocinada pela viabilização dos Direitos Humanos) a novos acordos, só pôde ser universalizado, de maneira perene, mediante a gestação de tal vínculo.

A referida gestão dependeu, dentre outros elementos, das disputas de memória efetuadas no âmbito da Guerra Fria. O testemunho das vítimas, que revelava uma singular catástrofe humana e civilizacional, legitimou os emergentes Direitos Humanos e ecoou nas consciências como o imperativo "Nunca mais!". Segundo Daniel Levy e Natan Sznajder, a memória do Holocausto emergiu como uma estrutura de referência capaz de indicar um novo comportamento social, político e jurídico. A criação de um espaço público e político cosmopolita, fundamental para a aprovação dos Direitos Humanos, só foi possível porque houve uma negociação entre o direito internacional (que buscou delinear critérios para o julgamento e punição de delitos antes não previstos nas legislações nacionais) e padrões éticos. Apesar desse esforço, o Holocausto não causou imediatamente a emergência de uma cultura legal global; antes, a relação entre o Holocausto e os Direitos Humanos dependeu da consagração de uma leitura acerca do Holocausto que apreendeu o acontecimento da perspectiva da catástrofe, tomando-o como um *desvio na história do Ocidente* e não como subproduto do próprio projeto civilizacional (essa segunda opção, que redundaria em uma crítica ao Iluminismo, apareceria anos mais tarde). A referida relação dependeu, ainda, da consagração de um padrão ético que associou o universal (os direitos internacionais) ao particular (o bem-estar dos seres humanos, garantido não pelos vínculos nacionais, mas pelo fato de todos partilharem da mesma condição biológica), clamando por uma "moralidade cosmopolita" capaz de reger as relações entre países, bem como as relações cotidianas entre os homens. Porque se fundamenta no princípio da "compaixão", essa ética sobrepujou as velhas soberanias nacionais e elegeu como novo princípio sacrossanto o imperativo de que ninguém no mundo sofresse.

O enfoque historiográfico na dimensão catastrófica do Holocausto não se funda, portanto, apenas no acontecimento. Tal enfoque merece historicização e funda-se, outrossim, no reconhecimento de uma cultura cosmopolita de direitos que encontra no Holocausto o seu referente, na consolidação de uma linguagem política patrocinada pela Guerra Fria (que oporia totalitarismo e democracia) e no gerenciamento da memória por meio do uso, não apenas historiográfico, dos testemunhos de vítimas e algozes. À historiografia é facultado aliar acontecimento e experiência, mas é seu dever metodológico refletir, também, sobre a separação dessas instâncias, sobretudo, quando se trata de lidar com o testemunho. Assim, não há problema em escrever sobre o Holocausto carregando a experiência de ser uma judia alemã migrada, como é o caso de Hannah Arendt, ou então, escrever a esse respeito propondo uma *história biográfica da nação*, como faz Norbert Elias em *Os Alemães*, tendo também migrado depois de ter perdido os pais no campo de concentração. O problema está em não expor as relações tensas e múltiplas entre *acontecimento, experiência, relato e escrita* (histórica e testemunhal). Se não há meio efetivo para que a historiografia se alheie à experiência, afinal, a *cultura histórica* é o fruto de tal associação, ela não pode se render tão somente a essa instância. Nesse ponto, há que se retomar o argumento inicial: reconhecer os dilemas políticos, éticos e jurídicos advindos de uma circunstância como a do Holocausto não pode servir para elaborar uma história maniqueísta. Mesmo tomados pelo “desejo de justiça histórica”, compreender os projetos que permitiram tal colapso civilizacional exige, como sugerimos em concordância com Furet, perceber o brilho que tais projetos ostentaram, pois, “é mais fácil adivinhar porque um discurso de Hitler comoveu um alemão sobrevivente de Verdun ou um burguês berlinense anticomunista, do que compreender a ressonância que ele teve em Heidegger ou em Céline”. Interessa, então, examinar o “caráter inédito da política ideológica, seu enraizamento nos espíritos, que a torna misteriosa”.²⁷ Pode ser que esse esforço não impeça o uso do qualificativo “catástrofe” para pensar o século XX, mas, com certeza, emprestará complexidade à escrita histórica, pois o “fatalismo” e o “espírito do tempo” não se afirmariam com tamanha facilidade.

Do ponto de vista do testemunho, uma vez mais, aponta-se o dilema: o espanto com a normalidade ou a identificação do seu contrário, a anormalidade,

mantém a culpabilização do indivíduo e, em última instância, de sua nação, a Alemanha. Após anos de estudos sobre o fascismo, seria ingênuo desconsiderar a presença das práticas fascistas na sociedade contemporânea, a despeito dos fascismos dos anos de 1930 e 1940 serem um movimento datado. A permanência de *práticas fascistas* e a ampliação de uma sensibilidade anti-moderna, que ultrapassou os muros da academia,²⁸ são motivos suficientes para que o historiador se debruce nos depoimentos de *vítimas* e *algozes*, afastando-se das análises reducionistas.

II

Este ensaio pretende efetuar um exercício metodológico amparado nas reflexões anteriores. Na inflexão sobre uma das narrativas de Bruno Bettelheim, sobrevivente dos campos de Dachau e Buchenwald, buscar-se-á esquivar-se da operação que incorpora o testemunho da *vítima* inadvertidamente, tomando o *acontecimento* a partir da *experiência*. Trata-se de examinar o texto intitulado *Revisitando Dachau (Returning to Dachau: the living and the dead)*, escrito em 1956. Bettelheim, um judeu vienense, após o confinamento nos campos, entre 1938 e 1939, migrara para os Estados Unidos e, naturalizado cidadão norte-americano, atuou como professor universitário, psicólogo e psiquiatra. Em 1956, por ocasião de uma viagem à Alemanha e do interesse em retornar a Dachau, então ocupado por tropas norte-americanas e refugiados da Alemanha Oriental, Bettelheim redigiu esse ensaio que, anos mais tarde, foi revisto e publicado em português, em uma coletânea intitulada *A Viena de Freud e outros ensaios*.

A escolha do referido texto não é casual. A ideia de “retorno”, tal como se buscará demonstrar, permite alcançar o *caráter cambiante* da memória da própria *vítima*. Por isso, diferentemente de um testemunho acerca da experiência do Holocausto “em si”, o texto de Bettelheim explicita a fragilidade da asserção que equaliza *experiência* e *acontecimento*. Porque as experiências são várias - mesmo no interior de uma mesma trajetória biográfica, mesmo que o acontecimento referencial seja o mesmo - é preciso empreender o esforço de compreender a multiplicidade de testemunhos que podem advir de uma mesma

testemunha. Da “revisão” da experiência, ou da “revisão” do dito, surgem novas formas de relação com o passado que permitem ultrapassar o ressentimento em relação à afronta. Permitem ultrapassar, também, a cristalização de uma imagem catastrófica sobre o acontecimento, sedimentada no binômio *vítimas/algozes*. Às vezes, ocorre de essa nova relação com o passado possibilitar um retorno à mesma cristalização, embora a recriando, momento em que a exposição da tensão entre memória e história, experiência e acontecimento, testemunho e vitimização torna-se mais flagrante. As perguntas advindas de uma tensão imanente são muitas: apenas os judeus são as vítimas do *Reich*? É possível, em nome de um “dever de memória”, impor sobre os lugares o anacronismo dos monumentos? O que priorizam os sobreviventes: as exigências de continuidade da vida ou a memória que alude aos mortos? São *Dachau patrimônio* e *Dachau campo* uma mesma coisa? Ao indicar possibilidades de resposta a essas questões, o depoimento de Bettelheim serve a um importante intento: explicitar a fragilidade da narrativa que, ancorada nos testemunhos sobre o Holocausto, empresta ao século XX o qualificativo síntese de catástrofe.

Na tradução para a língua portuguesa, Lia Wyler optou por substituir o vocábulo *returning*, cujo correspondente imediato seria “retornando”, por “revisitando”. Essa opção pode ser explicada pelo esforço de aludir ao papel que o sobrevivente resolveu incorporar quando de seu retorno ao campo: *o de turista*. A escolha da tradutora merece dois comentários. Primeiro, o sobrevivente que relata *é e não é apenas um turista*. Segundo, o uso do prefixo “re”, que compõe a palavra “revisita”, empresta ao título (e à experiência narrada) um descomprometimento que não lhe é próprio; certamente, o confinamento no campo não se tratou de uma “visita” e, por esse motivo, a palavra utilizada por Bettelheim – retorno – é bem mais adequada. Ademais, a ideia de retorno estabelece um vínculo entre o visitante de hoje e o confinado de outrora, daí o uso do gerúndio: uma ação em transcurso alia passado e presente, permitindo que o relato de Bettelheim possa ser tomado como um testemunho.²⁹

A despeito da conhecida categorização em torno da literatura testemunhal, o próprio Bettelheim enquadrou sua narrativa: ela é, para seu

autor, um *ensaio*. No entanto, neste artigo, toma-se o texto como um testemunho. Essa é a primeira questão a ser explicada: o que permite afirmar que tal escrito se encaixa em uma narrativa testemunhal? Primeiro, o autor se coloca como aquele que viveu a experiência e pretende rememorá-la à luz de uma nova circunstância, explorando, em suas próprias palavras, “*uma lembrança pessoalíssima*”, com o objetivo de focalizar a “*continuada dificuldade de entender a experiência do holocausto, apesar da passagem dos anos*”.³⁰ Mesmo que o testemunho não aluda, em pormenores, ao cotidiano do campo durante o Terceiro Reich, o retorno a Dachau e a necessidade de escrever a esse respeito são ações que se articulam a dois fatos incontestáveis: Bettelheim é um sobrevivente e, como tal, se sentiu incomodado com a informação de que “mentiras chocantes” estavam sendo contadas aos que acorriam a esse espaço como visitantes:

[o recorte de jornal que fora mostrado por um cidadão alemão] Informava que um guia alemão dissera a um visitante de Dachau que somente os criminosos eram presos nos campos, que nunca eram torturados, e que o que a maioria das pessoas dizia a respeito dos campos era pura mentira – nenhum cidadão decente jamais fora mandado para um campo de concentração.³¹

Por um lado, o autor traz consigo três elementos que definem a literatura de testemunho: a existência de um narrador que passou por uma experiência-limite, o interesse em relatar essa experiência, a apresentação ou o relato dessa experiência de um ponto de vista subjetivo.³² Por outro lado, o testemunho de Bettelheim possui uma particularidade que o distingue de outros depoimentos sobre o Holocausto, tornando-o relevante, do ponto de vista de uma história que quer se dedicar às relações entre a memória do Holocausto e a consolidação de uma narrativa sobre o século XX, amparada na ideia de catástrofe. Nesse sentido, a ideia de retorno demarca uma distância temporal entre a vida em Dachau e a vida naquele espaço reordenado para o qual se dirigiu o psiquiatra. “Retornar” significou lançar-se ao desafio de “atualizar” a própria memória, fronteando os novos usos do espaço, a ocupação da cena por novos atores e a convivência dos alemães com a memória do Holocausto. Trata-se, portanto, de acessar *um outro lugar*, experiência essa que permite a conformação da *memória individual em mudança* à novidade que se apresenta diante dos olhos. Tal experiência é a evidência maior da fragilidade dos esforços

de cristalização: porque estão sujeitos à história, os lugares de memória não são capazes de encarcerar o acontecimento passado, expondo-os, com fidelidade às origens, aos olhos de algum “*desavisado turista*”.

O “retorno” explicita, ainda, o fato de que também a memória da testemunha não está ileso à dinâmica da história: o esforço de cristalização, materializado na produção de uma narrativa ordenada sobre o acontecimento, esvai-se à medida que o sujeito se defronta com a nova dinâmica imposta sobre o lugar. Assim, tal como mudam os lugares, mudam também os testemunhos. Essa advertência é fundamental porque interessa refletir sobre a dinâmica espacial da memória cartografada no relato. Isso significa considerar a existência de um *espaço transmutado*, *Dachau campo* e *Dachau patrimônio*, assim como a de um *narrador transmutado*, ora confinado, ora sobrevivente, ora visitante, ora turista:

O campo agora abrigava refugiados da zona oriental alemã, e a administração tentou melhorar a aparência do lugar. [...] Isso não era Dachau. Era como se o campo de concentração nunca tivesse existido. Não era nem um monumento que lembrasse o passado terrível, nem que promettesse um futuro melhor. Representava simplesmente a *utilização prática* de instalações disponíveis, da mesma maneira que as tropas americanas, *por razões práticas*, hoje fazem uso das excelentes instalações que os prisioneiros construíram sob chicotadas para as tropas da SS.³³

[...]

Enquanto o motorista de táxi me mostrava Dachau, coloquei-me bem à vontade no meu papel de visitante ingênuo. Apontou-me o que pôde, calmamente, sem omitir nem esconder nada que pudesse saber.³⁴

[...]

Não sei como outros se sentem quando algo que foi uma parte horrível de suas vidas se transforma em um monumento aberto à visitação de turistas. Quanto a mim, não foi a maneira certa de reexperimentar o passado.³⁵

Na circunstância de um *retorno*, a multiplicidade temporal, experimentada física e psicologicamente, se apresenta de forma mais evidente no relato, quando se alude a espaços distintos, a atores distintos e a um narrador “transmutado”. Bettelheim considerou essa confluência temporal e espacial ao incluir no título original de seu texto um subtítulo com as expressões *the living* e *the dead*. Compreende-se que a primeira expressão indica

simultaneamente o que restou de Dachau e materializa-se na atual configuração espacial do campo, bem como o que restou dele próprio, o sobrevivente. Por sua vez, a segunda expressão explícita que “*Dachau não é mais Dachau*”, haja vista os novos usos do espaço, e alude àqueles que não sobreviveram ao campo e não podem, portanto, testemunhar. Sendo assim, no caso de um texto como o do vienense, o mais importante é indicar de que modo os espaços e as funções ocupadas pelo narrador acabam por permitir a elaboração de variados textos.

Porque é múltiplo, o testemunho de Bettelheim permite captar as memórias em disputa: a memória da *vítima* ciosa de restituição, a memória da *vítima* desejosa de impedir o esquecimento, a memória do sobrevivente que se queria turista, ansioso por acessar as cristalizações monumentais e o silêncio em torno do acontecimento, a memória do alemão funcionário do hotel, que queria manter o turista longe do campo e perto de uma outra Alemanha que, em sua opinião, deveria silenciar o horror, a memória do taxista nativo que se ressentia dos destinos de sua terra – por esse motivo, ele interrogava: por que não ter construído o campo em outro lugar? –, a memória dos refugiados que ocupavam o campo, a memória das tropas americanas que faziam vigília no lugar. Esses atores, que emergem da cena do retorno, ora coabitam o próprio Bettelheim, ora o espaço da Alemanha transmutada pelas circunstâncias do após-guerra.

O impossível esquecimento – e, portanto, a necessidade de rememoração – acompanha o viajante desde sua chegada à Alemanha. Com a escrita, uma segunda lógica se estabelece, a de denunciar o gerenciamento da memória. Ao fazer isso, o autor se dá conta de que nem tudo é programado e, portanto, o gerenciamento é permeável aos imprevistos e à falta de controle. Nesse sentido, por mais que a administração tentasse melhorar a aparência do lugar, foi a *praticidade* no uso do espaço que surpreendeu a testemunha, pois isso indicava o desejo imanente de que a vida seguisse, sem uma estratégia deliberada de que a ocupação do espaço pudesse “esconder algo” ou implicasse no esquecimento.

A trajetória (do retorno ao campo até a escrita de uma nova experiência) de Bettelheim abriga, de início, um *viajante sobrevivente* que espera encontrar uma cena “x” e, no fim, uma testemunha cética que deposita em sua

experiência particular a chave para o acesso do acontecimento. Conforme sugerido, a trajetória que transforma o narrador também concede mobilidade ao texto, que, entrelaçando os fios do passado e do presente, reconstrói as cenas do ontem e do hoje: as cenas no hotel, no táxi e no campo vão apresentando um narrador que, aos poucos, se modifica, acompanhado de personagens que, em potência, foram modificados pela história – o que queriam esses alemães? Viver apesar do acontecimento, que, para eles, também é experiência.

A viagem de Bettelheim a Dachau provoca-lhe duas reações: a primeira, como sugerido, decorre da expectativa de se deparar com a “administração da memória”; sua aposta era a de que haveria, por parte dos alemães, um esforço para que a monumentalização do espaço estivesse associada à negação do horror:

Nessa viagem tinham me informado que Dachau estava sendo conservado como uma espécie de monumento; e eu andava pensando em revisitá-lo. [...] De certa maneira, quis que o guia a me acompanhar negasse o horror do campo; isso confirmaria a minha convicção de que a Alemanha de hoje preferia negar totalmente a experiência nazista. Mas a realidade, como tantas vezes acontece, acabou sendo inteiramente diversa.³⁶

Para Bettelheim, um espaço para turistas – em que a história fosse falseada (ou mesmo que não fosse) – não faria jus à experiência, pois apenas confirmaria o oposto: os lugares seriam incapazes de exprimir a catástrofe, que estaria salvaguardada apenas no relato da testemunha. A segunda reação consistiu na asserção de que a dinâmica histórica imprime sobre o lugar novos usos e novos significados, sendo esses inapreensíveis do ponto de vista do sobrevivente, que não pode “*simplesmente contemplar a estátua de um prisioneiro de campo de concentração em pedra ou bronze*”,³⁷ isso porque ele foi um prisioneiro de carne e osso. Dessa maneira, subjaz nessas duas reações a constatação de que os lugares são, também eles, dotados de historicidade.

Por isso mesmo, retornar a espaços que foram palco de experiências pretéritas é sempre dirigir-se a *outro* lugar, uma vez que eles nunca corresponderão à memória individual. A testemunha, em seu ato de rememorar, acaba por sacralizar a reminiscência, apesar de os relatos serem transformados pelo efeito do tempo. Em virtude disso, Bettelheim pôde afirmar que estava

mais perto de Dachau (*Dachau campo*), antes de seu retorno: “Parado ali em Dachau, o campo de concentração estava mais morto para mim do que quando pensava nele na distante Chicago”.³⁸ Assumir a persistência dos lugares na memória individual tem uma implicação tácita para a testemunha: a reivindicação de que ela é, por excelência, a fiel depositária do *acontecimento*, isso porque ela tem a *experiência* e, portanto, possui um dever de memória para com o evento. Para a testemunha, o acontecimento se restringe à sua experiência, ambos estão *devidamente amalgamados*: “Para mim, Dachau se tornara um problema de natureza humana e uma experiência pessoal, e não um determinado lugar do país onde vivera”.³⁹

O problema de Bettelheim, então, não se relaciona aos novos usos ou significados atribuídos ao lugar. Ao comparar Dachau e Buchenwald, o autor deixa claro que a transformação espacial de Dachau, com a ocupação dos refugiados e das tropas norte-americanas, representava muito melhor o sofrimento pretérito do que o espaço intocado de Buchenwald. Enquanto em Dachau novos ocupantes atestavam a dinâmica histórica, em Buchenwald constituiu-se um espaço anacrônico, que, no afã de assegurar a “*pureza da experiência*”, tornava o monumento uma caricatura do antigo campo:

E então percebi que o presente estado de Dachau estava mais de acordo com a realidade, com a realidade atual, do que estaria se o tivessem conservado como era no momento que o libertaram – como é o caso de Buchenwald. Conservar um lugar intocado é retirá-lo do fluxo da história, transformando em um monumento que já não pertence a esse tempo nem a esse lugar.⁴⁰

Não se pode fugir das relações que a memória constrói entre passado e presente; há mesmo uma tentativa de reconstituição do passado no presente. Assim, só se pode separar o *espaço anacrônico* do *espaço dinâmico* porque a referência é esse esforço de reconstituição. Reconhecer os novos usos do espaço (ou a monumentalização da memória) é uma operação realizada sob a ótica da testemunha, posto que do turista se espera tão somente a apreensão das cristalizações: esse último, obedientemente, assumiria postura distinta, *não retornaria ao lugar, mas o visitaria* e, então, captaria o que foi elaborado para ser fagocitado. Se Bettelheim opta por incorporar o papel do turista, é porque

deseja assimilar a imagem aparentemente uniforme que emerge das disputas entre aqueles que ora gerenciam o espaço.

Os refugiados e as tropas, por sua vez, indicam que a relação entre a nova constituição do espaço e a experiência da guerra não se opera somente sob a ótica da testemunha. Porque a história se faz de ruptura, mas também de continuidade, os novos usuários do espaço são figuras que emergem da experiência da guerra e que, na ambiência da Guerra Fria, tornaram-se os porta-vozes da vitória do “bem” contra o “mal”. Em 1956, ano da escrita do texto, já se tinha assistido ao Tribunal de Nuremberg (1947), à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1948), a julgamentos menores (se comparados a Nuremberg) de “colaboracionistas” do nazismo e à fundação de Israel (1948). Assim, os novos ocupantes de Dachau expressam a efetividade da presentificação do passado no espaço. Tanto os refugiados como as tropas americanas exprimem novas demandas emergentes após a guerra. Os primeiros atestam o deslocamento das populações apátridas; os segundos atuam como agentes da memória institucionalizada.⁴¹ Os refugiados expressam um problema contemporâneo: são as novas vítimas, assim como os demais alemães – que, segundo Bettelheim, durante o Terceiro Reich, estiveram presos por um enorme campo de concentração. Numa junção entre passado e presente, o vienense não via nenhuma “justiça histórica”: os alemães de ontem e os de hoje, numa referência explícita à ocupação e à divisão da Alemanha, atestavam, paradoxalmente, a “continuidade da catástrofe” e a transitoriedade dos eventos históricos. Não há justiça histórica para as vítimas do passado porque sua experiência é única:

Na realidade, a presença desses refugiados comemora, muito melhor que o monumento, o sofrimento dos seres humanos nas mãos de seus irmãos. *A infelicidade extrema de Dachau pertence ao passado, mas a infelicidade de um modo geral sobrevive*; as pessoas continuam a ser expulsas de suas casas pelo medo e o terror. As vítimas do momento são os alemães, mas não encontrei nenhuma *justiça histórica* nesse fato. Quando se acredita, como eu, que a nossa primeira preocupação deve ser com os vivos, torna-se compreensível que para os alemães, também, os horrores do regime de campos de concentração se apagam diante da infelicidade dos refugiados que o substituíram.⁴²

[...]

Outros sobreviventes de campos que, como eu, abandonaram a Alemanha poderiam fazer o mesmo, porque nossas vidas não precisaram continuar em Dachau ou à sua volta. Tínhamos nos separado radicalmente do país de que o campo fora em outros tempos uma instituição básica. Poderia manter o antigo Dachau intacto como experiência emocional. [...] Os alemães, porém, tiveram que conviver mais intimamente do que eu com a lembrança de seus campos de concentração. [...] Não puderam se desligar do sofrimento desencadeado pelo nazismo com a travessia do oceano e a adoção de um novo estilo de vida. Se queriam continuar vivendo como algo mais do que meros sobreviventes do nazismo e da derrota, os alemães tinham que enfrentar o lugar Dachau, bem como o crime Dachau.⁴³

Apontar os alemães como “*novas vítimas*” não representa o mero compadecimento com a situação dos refugiados ou dos demais alemães, aos quais foi designada a tarefa de reconfigurar o lugar. Também não se trata somente de um perdão fundamentado no princípio da compaixão, base dos então nascentes Direitos Humanos. Definir novas vítimas dependeu, por um lado, do reconhecimento da partilha de *um acontecimento*: é fato que, tal como os judeus, os alemães estiveram submetidos ao Reich e imersos na dinâmica do nazismo. Por outro lado, foi preciso admitir a fragilidade do binômio que horizontaliza a posição de vítimas e culpados. A reflexão de Bettelheim indica a validade da asserção de Sznajder e Levy, segundo a qual a restituição pelo ato infligido não é possível, restando, por parte das vítimas, apenas o ressentimento (cultivado no sentido de uma ofensa que, irreparável, permanece a ofender), a memória que nele se ampara e a fala como ação política. Porque a restituição não pode ser cumprida, a *responsabilidade* enfrenta dilemas. Se não é factível equacionar, de modo equânime, vítimas e algozes, atribuindo a eles um mesmo estatuto, é necessário lidar com os variados limites que coabitam essa equação: os limites da história que, aludindo ao *acontecimento*, precisa reconhecer que as instâncias acontecimento e experiência nem sempre se encontram em uma harmoniosa narrativa; os limites da memória e do testemunho que, no afã de unificar acontecimento e experiência, contribuem para a cristalização do próprio testemunho, pois partem da convicção de que não há dinâmica histórica capaz de atravessar o relato memorial.

Reconhecer os limites postos à história é tarefa premente ao historiador. Tão premente quanto foi para a testemunha admitir os limites que

se colocam à memória. Após a viagem a Dachau e a constatação de que os esforços de gerenciamento, entre os alemães, estavam subordinados às exigências da vida, restou a Bettelheim concluir que “a única maneira de conviver com tal passado não é *mantê-lo vivo*, inalterado, encapsulado – mas confiná-lo a um lugar sempre menor, como fizeram com o memorial em Dachau”.⁴⁴ Certamente, ao contrário do que imaginou a testemunha, esse tipo de relação com o passado é mera utopia: seja do ponto de vista da memória, seja do ponto de vista da história, o passado está sempre pronto à reconstituição (sempre vivo), basta que o presente o convoque. Dachau e Buchenwald apresentavam, à época do relato de Bettelheim, estratégias distintas de seguir vivendo: não há como dizer qual a melhor ou pior, há apenas como dizer que a relação entre passado e presente, a despeito do anacronismo ou da transformação, permanece vinculada ao espaço – o texto de Bettelheim lida com essa incômoda presença.

NOTAS

* Fabiana de Souza Fredrigo é doutora e professora Adjunta da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. E-mail: fabianafredrigo@gmail.com

** Laura de Oliveira é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás e bolsista CAPES.

E-mail: histilaura@yahoo.com.br

¹ Será incorporado neste artigo o título *Revisitando Dachau*, tal como consta na tradução à edição brasileira elaborada por Lia Wyler para a Campus. No original em inglês, Bettelheim optou por *Returning to Dachau: the living and the dead*. O título e o subtítulo serão discutidos na segunda parte deste ensaio.

² Utiliza-se o termo “*Holocausto*” em virtude de seu uso ser mais recorrente. Não há porque, nesse sentido, discutir a etimologia do vocábulo e sua relação (em oposição ou não) com outro uso vocabular para identificar o “*genocídio dos judeus*” (a referência é à *Shoah*, que advém do idiche). Tomar o “*Holocausto*” como um evento sem precedentes não implica, necessariamente, na asserção de que ele não possa ser avaliado historicamente. Dessa maneira, registre-se o conhecimento da crítica produzida por CYTRYNOWICZ, Roney. Loucura coletiva ou desvio da história: as dificuldades de interpretar o nazismo. In:

COGGIOLA, Osvaldo. *Segunda Guerra Mundial: um balanço histórico*. São Paulo: Xamã: Universidade de São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História, 1995. O autor relaciona o uso do vocábulo “Holocausto” à dificuldade de tratar o acontecimento, daí a atribuição de um sentido religioso à palavra (*Holocausto*, na Bíblia, aparece como um “sacrifício em nome de algo superior”), o que manifestaria a “recusa em lidar com o genocídio como um fenômeno histórico” Idem, p. 208 –, mas ela não cabe à opção feita para este artigo. Embora se concorde que, em alguns casos, a “sacralização” da palavra possa vir a ter o interesse apontado por Cytrynowicz, é importante relevar que, em nossos dias, exatamente como demonstra este texto, o termo “Holocausto” tornou-se um “referente”, que não mais alude à incapacidade de explicação histórica. Cf. também: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

³ FURET, François. *A paixão revolucionária*. In: *O passado de uma ilusão: ensaios sobre a ideia comunista no século XX*. São Paulo: Siciliano, 1995, p. 15-46.

⁴ ELIAS, Norbert. Introdução; O colapso da civilização. In: *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997, p. 294. Para explicar o que denomina por “colapso da civilização”, Norbert Elias recorre à formação da auto-imagem dos alemães (o “nós-ideal”). Para o sociólogo, há dois elementos fulcrais que compõem esse “nós-ideal” e que se vinculam à forma como as convicções nacional-socialistas puderam encontrar um campo de recepção fértil: o primeiro elemento refere-se à constituição de um código de conduta intolerante às imperfeições (e daí a distância entre a prática cotidiana – do âmbito ordinário – e o registro ideal dessa prática – do âmbito do extraordinário), o segundo reporta-se à afeição a uma “comunidade ideal”, representada, “tradicionalmente”, pelo *Reich* e seus atributos de força e nobreza, afirmando, então, a crença persuasiva de que o “passado” alemão era *sempre* melhor que o “presente”: “*Na Alemanha pré-nazista, o anseio latente e, com frequência, semiconsciente de um evento extraordinário, com o poder de empolgar as pessoas, um evento que derrube as barreiras entre indivíduos e entre ideal e realidade, e que permita a reconstrução de uma verdadeira ‘comunidade’ (Gemeinschaft), era o reverso do contraste particularmente nítido entre o tradicional ideal nacional e a prática cotidiana de uma sociedade industrial parlamentar. Quando a crise chegou, esse anseio extraordinário estava, assim, disponível para ser usado pelas seções mais descontentes do povo alemão em sua luta pelo poder. Comparados com esse ideal, os objetivos da vida ordinária pareciam triviais e enfadonhos, e suas normas precárias e inseguras. Assim, em contraste com a Grã-Bretanha, o ideal nacional não cumpria uma função restritiva nem uma função de guia na vida cotidiana*”. Idem, p. 201.

⁵ LACAPRA, Dominick. *Estudios del trauma: sus críticas y vicisitudes*. In: *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 147- 194.

⁶ Idem, p. 152.

⁷ CUESTA BUSTILLO, Josefina. La memoria del horror, después de la II Guerra Mundial. In: *Memoria e historia*. Madrid: Marcial Pons, 1998, p. 87. Josefina Cuesta Bustillo aponta que o imperativo de não esquecer, que legitima o testemunho da vivência nos campos de concentração, ultrapassa a memória

coletiva e se insere na tradição, respondendo a três tipos de possibilidade: a ontológica, a lição política e a utilidade patriótica. A primeira dessas possibilidades (ontológica), segundo a autora, dá margem a obras minoritárias, embora donas de um público cativo amplo, cuja pretensão é a interrogação sobre a natureza humana, englobando a reflexão sobre vítimas e algozes; a segunda (lição), corresponde a uma consideração política (muito criticada e, atualmente, ao que tudo indica, ultrapassada), a de que os campos de concentração seriam produto de um sistema, o fascismo; e, por fim, a terceira (utilidade) relaciona-se, dentre outros exemplos, à forma como Israel passou a atuar, decisivamente, na construção de uma memória sobre o Holocausto (neste caso, melhor seria usar o termo *Shoah*). A esse respeito, Cuesta Bustillo cita Abba Eban, comentando sobre o julgamento de Eichmann: “*O processo tem a função de educar a juventude, de unir os laços com a história, sobretudo, de estreitá-los entre Israel e a Diáspora, e de mostrar a unidade do povo judeu, o que vive no Estado hebreu e o que habita fora de suas fronteiras.*” EBAN *apud* CUESTA BUSTILLO, *op. cit.*, 1998, p. 88. Hannah Arendt, à época do julgamento, trabalhando como correspondente do *New York Times*, já fizera apontamentos nesse sentido. Suas descrições sobre a ambiência do julgamento, a *Beth Hamishpath* (Casa de Justiça), os procedimentos, os detalhes técnicos e o comportamento do juiz e de outros representantes legais expõem sua crítica ao julgamento em virtude de seu interesse por produzir um espetáculo, segundo ela, orquestrado pelo primeiro-ministro de Israel, Ben-Gurion. Ver especialmente: “A casa da Justiça ARENDT, Hannah. *Eichman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 13-31.

⁸ Um dos objetivos é o de expor as relações tensas e múltiplas entre *acontecimento*, *experiência*, *relato* e *escrita* (histórica e testemunhal). O projeto nazista, e especialmente a sua execução por meio da efetivação dos campos, é assunto polêmico desde o imediato pós-guerra. Segundo DUNNING, Eric; MENNELL, Stephen. Prefácio à edição inglesa (1996). In: ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997. “*O ‘Holocausto’ permaneceu certamente como a imagem central do Mal para a maioria dos cientistas sociais, pelo menos desde o julgamento de Adolf Eichmann em 1961, e provavelmente desde os julgamentos de Nuremberg.*”. Por exigir uma reflexão que, em alguns casos, uniria vivência do acontecimento, acúmulo de experiência sobre o acontecimento e desejo de compreensão do acontecimento, esse é um tema que, como nenhum outro, exige, conforme sugerido por LaCapra, definir fronteiras: os escritos de Hannah Arendt não se enquadram, de modo algum, na literatura de testemunho, mas estão permeados por um desejo de compreensão da experiência que a autora não tem problema nenhum em assumir: acontecimento e experiência aparecem unidos em sua reflexão política e filosófica, fecunda desde os anos iniciais de 1950 – para se ter um claro exemplo dessa associação, basta ler o prefácio de *Origens do Totalitarismo*. Norbert Elias, diferente de Hannah Arendt, “*esperou cerca de dezessete anos, após o fim da II Guerra Mundial*”. DUNNING; MENNELL, *op.cit.* 1996, p. 09, para escrever sobre tais acontecimentos. Os escritos do sociólogo alemão, que perdeu a mãe em Auschwitz e o pai em Breslau, permitem refletir sobre a distinção entre a *ocorrência de um acontecimento* (externo), a *experiência do acontecimento*

(individual e coletiva) e o *desejo de compreensão* (individual, marcado por um processo de reelaboração) que atua em uma narrativa sócio-histórica que, sem dúvida, elucida de que maneira se pode escapar dos reducionismos. Na introdução escrita por este autor para *Os Alemães*, uma passagem é relevante para o esclarecimento da relação apontada: “Uma das funções deste livro é preparar o terreno, intelectual e praticamente, para tratar de tais problemas [um método que pode ajudar uma nação a conciliar-se com o seu passado]. Talvez possa ter um efeito catártico se as relações entre passado e presente forem vistas desse modo, e os povos, através de seu desenvolvimento social, puderem encontrar uma nova compreensão de si mesmos.” ELIAS, Norbert. *op. cit.* 1997, p. 31.

⁹ LACAPRA, D. *op. cit.* 2006, p. 157.

¹⁰ ROUDINESCO, Elisabeth. *As confissões de Auschwitz*. In: *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 125-162.

¹¹ Ela exemplifica o extremo dessa situação: “*Em seguida, após Nuremberg, os representantes dessa medicina legal, de tanto designarem Stálin como paranóico e Hitler como histérico com tendências perversas e fóbicas, tiveram a extravagante ideia, durante um célebre congresso de higiene mental, realizado em Londres em 1948, de sugerir submeter todos os grandes homens de Estado a um tratamento psíquico a fim de atenuar seus instintos agressivos e preservar a paz mundial.*” ROUDINESCO, E. *op. cit.* 2008, p. 135.

¹² ARENDT, Hannah. *op. cit.* 1999, p. 19.

¹³ Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, em *O mito nazista*, pretendem investigar de que forma o mito – para o caso nazista, o centro está na questão racial – constituiria uma identidade capaz de entrelaçar “*estética e política*”. Para o que interessa aqui, é importante alertar para a força e perenidade dessa mitologia, que, presente no cotidiano do Terceiro Reich, tornava factíveis e imperativas, ao mesmo tempo, a “*identificação mítica*” dos arianos e a “*eliminação do antítipo*”, o judeu: “*Esses discursos [discursos contemporâneos que clamam por um mito] não empregam sempre o termo ‘mito’ e inclusive não mobilizam sempre uma argumentação explícita e precisa a favor da função mítica. Mas existe ‘no ar do tempo’ um clamor ou uma espera surda de algo como uma representação, uma figuração, a saber, uma encarnação do ser ou do destino da comunidade (essa palavra por si própria já parece despertar esse desejo). Ora, é justamente dessa identificação simbólica (ou ‘imaginária’, segundo o léxico que escolhermos: em todo caso, por meio de imagens, símbolos, narrativas, figuras e também de elementos que os portam ou os exibem) que o fascismo em geral alimentou-se de modo superabundante: o nazismo representa, nesse sentido, como nós esperamos ter demonstrado, a atualização dos caracteres fundamentais dessa função identificadora.*” LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, *op. cit.*, 2002, p. 11-12.

¹⁴ LEVY, Daniel; SZNAIDER, Natan. *The Institutionalization of Cosmopolitan Morality*. *The Holocaust and Human Rights Journal of Human Rights* 3(2): 143-157 (2004). Cf. também: LEVY, Daniel; SZNAIDER, Natan. *Forgive and not forget: reconciliation between forgiveness and resentment*. In: BARKAN, Elazar; KARN, Alexander (eds.). *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*. Palo Alto: Stanford University Press, 2005.

¹⁵ ARENDT, Hannah, *op. cit.* 1999.

¹⁶ Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt associa “*interesse, política moderna e utilitarismo*”, considerando que “*o cerne do utilitarismo moderno, positivista ou socialista,*

é a teoria política de Rohan, de que 'os reis comandam os povos e os interesses comandam os reis', de que o interesse objetivo é a 'única [lei] que não falha', e de que 'mal ou bem compreendido, o interesse é responsável pela existência e pelo desaparecimento dos governos'. Mas nenhuma dessas teorias aceita a possibilidade de 'transformar a natureza do homem', como o totalitarismo realmente procura fazer. Pelo contrário, implícita ou explicitamente, todas presumem que a natureza do homem é sempre a mesma, que a história é o relato de circunstâncias, e que o interesse, corretamente compreendido, pode levar a uma mudança de circunstâncias, mas não à mudança das reações humanas em si. O 'cientificismo' da política ainda pressupõe que o bem-estar humano é a sua finalidade, conceito que é completamente alheio ao totalitarismo" ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 396). Com base nas reflexões de Hannah Arendt, conclui-se que o totalitarismo – como a expressão de um terror total, mantido e mantenedor da superfluidade dos seres humanos – não se efetivou. Todavia, o sujeito totalitário por excelência foi "projetado" no campo de concentração, lugar onde a perda do "mundo" (das referências culturais e da capacidade de diálogo consigo e com os outros – e, portanto, da capacidade de pensamento) era uma das experiências irremediáveis. Dessa maneira, o totalitarismo não tinha a pretensão de apenas reprimir ou imobilizar, mas, antes disso, de "criar" um sujeito transformado em sua natureza – a seleção natural deveria ser substituída pela ciência da raça, que promoveria uma nova configuração biológica para a humanidade. ROUDINESCO, *op. cit.* 2008. A essa transformação natural juntava-se a transformação advinda de uma história profética, "antevista e anunciada" pela liderança.

¹⁷ ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.119.

¹⁸ *Idem*. p. 121.

¹⁹ ARENDT, H. *op. cit.* 1999.

²⁰ É com esse sentido que Ricoeur anota: "A situação do imediato pós-guerra não deveria contudo focalizar a atenção unicamente na responsabilidade moral engajada na relação dos indivíduos com a força pública do Estado nacional e os problemas internos colocados pelo totalitarismo". É certo que Nuremberg lidava com a ausência de precedentes e com as limitações advindas da distinção entre o que pode o "direito" (do ponto de vista da reflexão e da ação) e o que podem a história, a filosofia e a memória. Em virtude disso mesmo, não se pode perder de vista que, embora os julgamentos tenham eleito como foco preferencial as ações individuais, a Alemanha, como instituição política abstrata, foi também responsabilizada, no âmbito das relações internacionais. A ocupação territorial da Alemanha e o impedimento de rearmamento vinham sendo discutidos desde 1943, quando Estados Unidos, União Soviética e Inglaterra perceberam que a vitória dos Aliados era iminente. Em 1945, na Conferência de Postdam, Truman deixou claro que o seu país, a partir de então, amparado em um forte poder militar, apostava na corrida científica e armamentista. Nessa ocasião, dividiu-se a Alemanha (e a cidade de Berlim) em quatro zonas de influência nas quais atuaram cada um dos países aliados. RICOEUR, Paul. Epílogo: o perdão difícil. In: *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 483.

²¹ Segundo Ricoeur, em *Die Schuldfrage* (1946), Karl Jaspers alude a quatro tipos de culpabilidade: criminal, política, moral e metafísica.

²² É importante anotar que, para Hannah Arendt, há distinção entre “culpa” e “responsabilidade”, sendo a primeira de cunho individual e passível de julgamento processual e a segunda de cunho coletivo, sem ser passível de julgamento criminal: “*Muitas pessoas hoje concordariam que não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva, e que se algo assim existisse, nenhum indivíduo poderia jamais ser culpado ou inocente. Isso evidentemente não significa negar que existe algo como responsabilidade política, que porém existe completamente à parte daquilo que o membro individual do grupo fez e que portanto não pode nem ser julgada em termos morais nem ser levada perante uma corte criminal. Todo governo assume responsabilidade política pelos mandos e desmandos de seu predecessor e toda nação, pelos feitos e desfeitos do passado*” ARENDT, H. *op. cit.* 1999, p. 321.

²³ GELLATELY, Robert (org.). Introdução. In: GOLDENSHON, Leon. *As entrevistas de Nuremberg: conversas de um psiquiatra com os réus e as testemunhas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 23.

²⁴ *Idem*, p. 25.

²⁵ Em uma tentativa de definição de um novo campo de interesse para a área das ciências humanas (que abriga “estudos sobre o trauma”), LaCapra – embora não desprezando a possibilidade de que uma memória traumática, advinda de uma experiência traumática, se expresse por parte daquele que inflige a violência – afirma que a memória do trauma, sobretudo, pertence às vítimas: “[...] *ainda que possa haver traumatismo no perpetrador, a ideologia e a prática nazista estavam equipadas para criar algos capazes de combinar atos extremos, traumatizantes e radicalmente transgressores com uma dureza e, cumprindo sua missão de armadura psíquica, obstruíam o trauma.*” LACAPRA, D. *op. cit.* 2006, p. 157.

²⁶ LEVI, *op. cit.* 2004, p. 32.

²⁷ FURET, *op. cit.* 1995, p. 17.

²⁸ ROUANET, S. P. Mal-estar na modernidade. In: *Mal-estar na modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 96-119.

²⁹ Diante do comentário a propósito da tradução, a partir de agora, utilizar-se-á a palavra “retorno” e não “revisita”.

³⁰ BETTELHEIM, Bruno. *A Viena de Freud e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

³¹ BETTELHEIM, B. *op. cit.* 1991, p. 227.

³² Essa definição se ampara na síntese elaborada por Seligmann-Silva (*op. cit.* 2003, p. 08), com a qual se concorda: “[...] *o testemunho deve ser compreendido tanto no seu sentido jurídico e de testemunho histórico – ao qual o testemunho tradicionalmente se remete nos estudos literários – como também no sentido de “sobreviver”, de ter-se passado por um evento-limite, radical, passagem essa que foi também um “atravessar” a “morte”, que problematiza a relação entre a linguagem e o “real”. De modo mais sutil – e talvez difícil de compreender – falamos também de um teor testemunhal da literatura de um modo geral: que se torna mais explícito nas obras nascidas de ou que tem (sic.) por tema eventos-limite.*” (Grifos do autor).

³³ BETTELHEIM, B. *op. cit.* 1991, p. 231. (Grifo nosso).

³⁴ *Idem*, p. 231.

³⁵ *Idem, ibid.*

³⁶ *Idem*, p. 227.

³⁷ *Idem*, p. 235.

³⁸ *Idem*, p. 233.

³⁹ *Idem*, p. 235.

⁴⁰ *Idem, Ibid.*

⁴¹ CUESTA BUSTILLO, *op. cit.* 1998.

⁴² BETTELHEIM, B. *op. cit.* 1991, p. 235. (Grifo nosso).

⁴³ *Idem*, p. 235-6.

⁴⁴ *Idem*, p. 236. Grifo nosso.