

# A Shoah como um paradigma para a historiografia trauma, memória e testemunho

*Sabrina Costa Braga*





## UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

REITORA

Sandramara Matias Chaves

VICE-REITOR

Camila Cardoso Caixeta

### DIRETOR DA EDITORA UFV

Wilson José Flores Jr.

### CONSELHO EDITORIAL

Cândido Vieira Borges Junior

Cristiana Maria Toscano

Daniela de Melo e Silva

Fábio Ferreira de Almeida

Laerte Guimarães Ferreira Junior

Manoela dos Anjos Afonso Rodrigues

Marlon Jeison Salomon

Oswaldo Cascudo Matos

Wilson José Flores Jr. (Presidente)



# A Shoah como um paradigma para a historiografia trauma, memória e testemunho

*Sabrina Costa Braga*



© 2026, Editora UFG

*Capa e Projeto gráfico*

Ilíada Damasceno

*Editoração eletrônica*

Ilíada Damasceno

*Revisão*

Editora UFG

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Braga, Sabrina Costa

A shoah como um paradigma para a historiografia  
[livro eletrônico] : trauma, memória e testemunho /  
Sabrina Costa Braga. -- 1. ed. -- Goiânia, GO :  
Editora UFG, 2026. -- (Coleção expressão acadêmica ;  
1)

PDF

Bibliografia

ISBN 978-65-86636-41-3

1. Historiografia 2. Memórias 3. Testemunhos  
4. Trauma (Psicanálise) I. Título II. Série.

26-333603.0

CDD-907.2

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Historiografia 907.2

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

**Editora UFG**

Rodovia R2, n 3.061

Parque Tecnológico Samambaia

Câmpus Samambaia – UFG

CEP: 74690-631 – Goiânia – GO

<https://editora.ufg.br/>

E-mail: [editora@ufg.br](mailto:editora@ufg.br)

[livraria.editora@ufg.br](mailto:livraria.editora@ufg.br)



# PREFÁCIO

Não é despropositado afirmar que a Shoah ocupa espaço fundamental na história do século XX. Essa importância se consolidou por diversas vias, seja pelas discussões sobre as possíveis singularidades desse genocídio, seja pelos seus reflexos nas formas (e conteúdos) como as memórias se relacionam com a cadeia de eventos que deriva desse processo social.

Mas afirmar essa importância pode nos levar ao equívoco de supor que existe uma tendência hegemônica ou mesmo única, potencialmente sacralizada, na forma como parcelas significativas de pessoas e grupos recordam, elaboram e produzem interpretações sobre a Shoah. Ou, ainda, que essa construção da memória se deu como evento paralelo e imediato após o fim da Segunda Guerra Mundial.

Dito de outra forma, isto equivaleria afirmar que, a despeito da importância da Shoah nos temas e problemas de memória e história, não haveria razão para avançar neste debate, pois seria um campo saturado, inclusive por conta dos usos políticos do passado. Engana-se quem parte desse princípio, pois estamos diante de um fenômeno histórico plural e de interpretações diversificadas e conflituosas, como nos mostra Sabrina Costa Braga, neste livro tão oportuno.

Estamos diante de um tema que, por diversas razões, se impõe na cultura histórica contemporânea, não apenas como marcador de um registro e evento paradigmático, mas também como uma referência para que os genocídios sejam debatidos, denunciados ou mesmo evitados. É essa dimensão paradigmática, seus efeitos e complexidades, que esta obra discute com profundidade.

Se há um paradigma da Shoah, como esse paradigma é consolidado? Mais que isso, como esse processo de consolidação impacta em aspectos tão diversos, como identidades e memórias coletivas, questões nacionais, movimentos

políticos e autorrepresentações? Do ponto de vista historiográfico, estamos diante de um dilema que incide em diversos campos e domínios da história.

Este livro que temos em mãos, congrega um grande esforço intelectual, ao discutir o paradigma da Shoah a partir dessas diversas perspectivas. Partindo de questões e dilemas próprios da teoria da história, há um profundo exercício de investigação no campo da história intelectual e a compreensão das características conjunturais desse processo, alicerçado nos limites da história contemporânea e da história do tempo presente. Não menos importante, o livro nos oferece um refinado exercício de apresentação, sistematização, interpretação e contribuição a uma historiografia ainda pouco conhecida e debatida do público brasileiro.

Ao desprender este esforço, Sabrina Costa Braga nos oferece um olhar aprofundado não apenas sobre os significados da Shoah e de suas representações, mas também como esses significados são estabelecidos e disputados em coletividades. Um dos esforços importantes nesta obra é a contribuição em observar como a Shoah constitui profundas demandas e debates no corpo da dimensão tradicional da identidade judaica, inclusive tensionando a representação diaspórica, que é impactada pela magnitude dos eventos traumáticos e que, em torno das demandas por projetos políticos (especialmente o sionismo), compreende a mobilização das feições “palestinocêntricas” de origem.

Há, neste processo, um jogo de dupla dimensão, potencialmente dialética. A percepção dos efeitos do paradigma da Shoah acomete não apenas os projetos políticos, a autorrepresentação, as memórias e a noção de judaidade e judeidade contemporânea. É um processo que causa um rearranjar profundo em uma história de longa duração da “condição judaica”, inclusive daquelas que buscarão problematizar as formas como a história judaica é pensada.

Este livro também nos auxilia a compreender as diversas tendências e dinâmicas de elaboração do trauma da Shoah, seja no contexto da emergência e consolidação do nacionalismo sionista, assim como das gerações que, já dispostas no contexto de proeminência do estado de Israel, vão compreen-

der suas identidades a partir de diversos dispositivos para além da memória histórica, inclusive por meio de tendências do mercado literário, da indústria cultural, da literatura de testemunho etc.

Em grande medida, esta obra reaviva um longo debate sobre os limites da representação do genocídio e o modo como ele pode (ou deve) ser trabalhado. Com isso, Braga nos oportuniza a compreensão das dimensões das representações, de suas diversidades e, claro, de suas implicações sociais. Neste ponto, há uma questão de imensa importância e que, felizmente, não passa despercebida na obra.

Ao aprofundar criticamente o debate sobre a identidade judaica, a Shoah e o sionismo, o livro nos apresenta um quadro plural e diversificado. É, sem dúvida, uma radiografia detalhada e apurada de variações do ponto de vista das interpretações historiográficas (inclusive israelenses) e dos debates ensaísticos, assim como dos impactos dos traumas coletivos e individuais nesses processos de elaboração.

Ao concretizar esta investigação, o livro nos oferece uma via de fuga das análises aceleradas e imediatistas sobre os efeitos da presença da Shoah como paradigma, que buscam enclausurar as interpretações da Shoah como um evento dado, isto é, consolidado historicamente de imediato em campo marcado por uma hipotética convergência intelectual. Longe disso, Braga nos mostra como a Shoah é um objeto em disputa. Ao se aprofundar sobre esse debate, o livro demonstra que não há, com efeito, uma questão de “saturação” da Shoah, tampouco um campo harmonioso de interpretação sobre esse evento paradigmático.

Esta é, inclusive, uma grande contribuição da obra, que não se restringe apenas à historiografia da Shoah e dos genocídios, mas também realiza um debate público, que muitas vezes insiste em tomar as partes como um todo e que ignora a existência de pluralidades, seja na compreensão da identidade judaica, seja nas interpretações sobre os efeitos do genocídio, assim como de modelos interpretativos distintos sobre marcadores ético-políticos da “condição judaica” no mundo.

Ou seja, ao empreender um profundo exercício intelectual, teórico e historiográfico, o livro traz subsídios para o combate ao imediatismo presente no debate público, inclusive historiográfico. Por fim, e não menos importante, é uma fundamental contribuição para o campo de estudos que se baseia nas reflexões sobre a Shoah não em busca de “saturação” o campo, mas justamente para tê-lo em perspectiva e alerta, para que possamos combater os genocídios de ontem e de hoje, assim como os abusos da memória e os negacionismos que insistem em permear o debate público sobre esse e outros temas sensíveis.

*Odilon Caldeira Neto*  
*Professor de História Contemporânea*  
*Universidade Federal de Juiz de Fora*

# SUMÁRIO



Introdução .....	10
<b>I. ZAKHOR</b> .....	18
<b>1. Memória, memória judaica e Shoah</b> .....	20
Historiografia judaica e memória coletiva .....	20
O debate com (e a partir de) Yerushalmi: historiografia ocidental e judaísmo .....	38
<b>2. Fundação do Estado de Israel, Eichmann e o testemunho: indícios do paradigma da Shoah</b> .....	61
O silenciamento da Shoah: história, memória judaica e a fundação do Estado de Israel .....	61
A narrativa legitimada, o testemunho e a literatura ilegítima: Ka-Tzetnik e as Stalag Fiction .....	73
Uma nova consciência via julgamento de Eichmann: a tese da banalidade do mal e o lugar do testemunho .....	88
<b>II. LITERATURA DE TESTEMUNHO: MEMÓRIA E HISTÓRIA</b> .....	104
<b>1. História e historiografia da Shoah: a incorporação do testemunho</b> .....	106
A questão da verdade na historiografia após a Shoah .....	106
O estatuto epistemológico da literatura de testemunho como fonte para a história .....	133
<b>2. Ficção, pós-memória e trauma transgeracional</b> .....	159
Crianças sobreviventes, a geração 1.5 .....	159
Segunda e terceira gerações .....	172
<b>Considerações Finais</b> .....	190
<b>Bibliografia</b> .....	198

# INTRODUÇÃO



Peter Hayes (2018, p. 7-9), em uma introdução intitulada *Why another book on the Holocaust?*, relembra que, mesmo mais de setenta anos após o ocorrido, com os inúmeros livros, museus e memoriais a respeito, o evento continua resistindo à compreensão ou continua-se tendendo à afirmação da incompreensão. Perguntar-se, portanto, o porquê de outro livro sobre o Holocausto passa pela recorrência ao impasse do inexplicável e inenarrável e, também, pela aparente necessidade de continuar tratando o assunto. Susan Suleiman (2019, p. 248), ao abordar o uso da palavra *indizível* em conexão com o Holocausto, afirma que precisaríamos de “uma moratória” ou “um tabu explícito” a esse respeito, pois considera que se dizemos algo, mesmo que obliquamente, não se trata de algo *indizível*, mas “de um tema sobre o qual somos incapazes de parar de falar”. De fato, nazismo e Shoah são assuntos que parecem não abandonar o debate público mesmo que seus estudos contem com uma bibliografia extensiva. Contudo, pode ser que essa incapacidade de parar de falar sobre esses temas se ligue justamente ao que há de *indizível* na catástrofe: não se consegue parar de falar, pois há sempre algo que não pode ser dito.

Henry Rousso (2020, p. 71-78) usa o conceito de memória negativa para tratar da Shoah como um marcador da identidade europeia, definindo-a como negativa por abarcar a memória nacional europeia construída sobre seus eventos trágicos e também por servir à transformação de uma memória patriótica e heroica em uma memória vitimária. Nessa perspectiva, a Shoah ocupa um lugar que a coloca como alicerce da refundação dos países da União Europeia, sendo amplamente aceita como o que de pior foi cometido na/pela Europa em sua história recente. Por carregar, porém, um aspecto de reparação e responsabilização, encontraria resistência, principalmente no

que diz respeito ao reconhecimento das cumplicidades locais, seja por um antissemitismo renovado ou porque os colaboradores nazistas são, em diversas ocasiões, considerados libertadores frente ao avanço soviético. Rousso questiona, assim, até que ponto essa memória negativa, cujo peso seria carregado, às vezes, às custas de outras referências históricas, poderia ser imposta. Para Bartov (1996, p. 117-118), a tendência por desviar-se da Shoah sob o argumento de que a insistência no tema obscureceria a nossa percepção acerca de assuntos mais urgentes e atuais não é nova; pelo contrário, dois campos em disputa desmembrariam o evento, apontando-o como o acontecimento central do século XX, da civilização ocidental e até mesmo da humanidade, ou como um bloqueio que relega todas as demais catástrofes e genocídios a um segundo plano, ao enfatizar demasiadamente a experiência judaica. Essa segunda compreensão defenderia, conseqüentemente, a remoção da Shoah rumo a certo esquecimento, não na forma de repressão, mas como um desapego racionalmente executado. Esse esquecimento desejável, ainda segundo Bartov, carregaria, entretanto, uma medida de impaciência inerente à pretensão de objetividade, além de dividir similaridades perturbadoras com asserções revisionistas e negacionistas.

Por mais que Rousso (2020, p. 72) aponte que o objetivo da memória positiva – enfatizado pelo clamor do “nunca mais” – não tenha eficácia demonstrável, a Shoah ainda ocupa lugar privilegiado na contemporaneidade, seja nos inúmeros estudos acerca do tema, no trabalho de memória e educação realizado por museus e outras instituições ou na retórica política e midiática. Não é preciso se esforçar muito para reconhecer a propagação de seus efeitos no discurso e vocabulário cotidianos ocidentais, pois, na banalização ou na tentativa de reconhecimento, o extermínio levado a cabo pelos nazistas tem seu lugar em uma espécie de escala do mal radical. Este livro tratará, entretanto, menos dos usos políticos da Shoah, para focar no seu lugar paradigmático dentro da historiografia. Berel Lang (2009, p. 8) usa o termo presença para se referir ao lugar contínuo da Shoah no mundo contemporâneo e, sobre isso, afirma que seria indigno discutir graus comparativos de histó-

rias densas, o que, ao mesmo tempo, não impede que sejam multifacetadas e surpreendentes as aparições dessa presença no mundo após a Segunda Guerra. Outro ponto interessante levantado por Lang é o que ele chamou de “ondas de choque” daquele passado que continuariam a se propagar moldando estruturas institucionais e culturais, o que, por mais distante que possam estar do evento em si, usualmente acompanham um impulso por confrontar o passado. Falar em paradigma da Shoah, portanto, não significa defender, necessariamente, tomá-la como trauma central da história, mas admitir a sua constante presença, como memória ou imaginação (Lang, 2009, p. 9), nas determinações políticas e jurídicas, nos rituais de comemoração, nas expressões literárias e artísticas e na historiografia.

Michael Rothberg (2009) parte do contraponto à noção de que a memória da Shoah bloquearia a visão da memória da escravidão ou do colonialismo para propor considerar a memória como multidirecional em vez de competitiva. Considerando a memória como multidirecional, não há por que tratar a questão como uma disputa por recursos escassos, mas perceber a interação de diferentes memórias históricas, considerando uma série de intervenções por meio das quais múltiplos passados traumáticos são trazidos para um presente heterogêneo e mutável pós-Segunda Guerra (Rothberg, 2009, p. 4). Dessa forma, a presença generalizada da Shoah pode servir menos como algo que ofusca outras memórias e mais como uma plataforma para se articular a visão de diferentes traumas. Isso tampouco significa defender a existência de uma hierarquia do sofrimento, mas aceitar e tirar proveito da presença da Shoah na esfera pública e no meio acadêmico, a fim de articular e evidenciar outras histórias, incluindo as anteriores ao genocídio nazista. A Shoah é tomada por Rothberg como o evento que, embora tenha emergido tardiamente na memória pública, melhor condensou as lutas por reconhecimento em escala global, mesmo com consideráveis diferenças de contextos nacionais. Assim, a importância da Shoah – a considerar a relação entre memória coletiva, identidade de grupo e violência e sua evocação contínua em múltiplos contextos – seria exemplar, porém não como uma via de mão única: ao mesmo tempo em

que a partir da Shoah possibilitou-se a articulação de outras histórias traumáticas, a memória pública da Shoah teria surgido (ou ressurgido) em relação a eventos do pós-guerra à primeira vista desconectados (Rothberg, 2009, p. 5-9). Dessa forma, a proposta de Rothberg abandona a concepção de que a Shoah seria um evento único tendendo a uma hipérbole a-histórica, tomando-a como um paradigma das transferências dinâmicas que ocorrem entre diversos lugares e tempos no ato da lembrança.

O desejo de representar a Shoah, e a consolidação do genocídio na memória, vem acompanhados do imperativo de que não se repita e, assim, nessa proximidade entre passado, presente e esperança de futuro, os limites de representação e o envolvimento de sujeitos concretos manifestam a interface entre memória e história. No âmbito da historiografia, a Shoah pode ser vista como um acontecimento que testa a própria maneira como se escreve história, suas ferramentas conceituais e seus métodos de análise tradicionais. É possível compreender os limites de representação não só como os limites morais impostos sobre o que se pode dizer, mas como os limites do que não se consegue dizer, apreender ou explicar, a não ser que seja criada uma nova maneira de o fazer. Torna-se valioso o conceito de trauma para a compreensão desse passado que não cessa de retornar. O passado traumático é fruto de um estímulo absurdo demais para ser apreendido pelos mecanismos simbólicos dos quais se dispõe. No trauma, o passado irrompe no presente; o que se reprime da memória não desaparece, mas retorna de um modo transformado, às vezes em experiências artísticas controladas, outras vezes através de sonhos e alucinações, com um retorno desfigurado ao passado do que não foi confrontado criticamente (Lacapa, 2009, p. 23). Para Freud (1990, p. 191), aquele que busca esquecer, de fato não se recorda conscientemente, mas a lembrança reprimida é reproduzida em sonhos ou ações sem que a repetição possa ser conscientemente barrada. De maneira sintética, o trauma é aquilo que não se quer lembrar, mas também não se pode esquecer. Há um impedimento da elaboração, posto que a elaboração exige lembrar e transformar. A dupla exigência, aqui, tem relação com a narração/escuta, pois, mais uma

vez, a elaboração exige escuta e narração. Duas figuras atuantes se colocam: aquele que conta e aquele que escuta. Nesse universo, se a interação ocorre, é porque ambos partilham algo, a despeito de não partilharem o acontecimento. Uma experiência coletiva, e que transcende o indivíduo, ocorre nessa partilha. O que se nega, assim, quando se propõe a tratar um evento traumático como qualquer outro, não é a existência dos crimes, como fazem os negacionistas, mas o seu retorno na memória coletiva e a necessidade de sua elaboração pelo discurso historiográfico.

A representação linguística do trauma psicológico e a função da memória na formação das identidades individuais e culturais estão entre as preocupações centrais dos estudos sobre o trauma. Compreender o trauma como uma experiência extrema que desafia os limites da linguagem pode levar a uma compreensão de eventos tidos como irrepresentáveis a partir da ruptura com os significados, mas também à atenção para a diversidade de expressões culturais narrativas surgidas a partir do efeito dissociativo do trauma na memória. Do ponto de vista da representação, a Shoah se torna uma experiência coletiva inacessível quando se estabelece ciência de que o evento-limite impôs uma ruptura temporal. O inacessível não é do domínio da experiência (o sujeito sabe que passou por ela), mas da narração (e da escuta). É por essa via que a Shoah se configura um paradigma para os estudos do trauma: há uma falha em estabelecer uma narrativa histórica coerente, apesar do mandato que a memória estabelece. Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud (2018) adapta os conceitos de latência, repetição da memória traumática e retorno do reprimido para desenvolver o conceito de trauma histórico, que possibilita a compreensão da característica atemporal do evento-limite. Esse último, em sua resistência em se transformar em narrativa, permanece na memória coletiva como um passado presente, permitindo à memória fazer imposições à história.

A Shoah se tornou o ponto central da discussão sobre as relações entre memória e história, sobre as maneiras pelas quais o passado pode ser comemorado, sobre como o passado deve ser lembrado e sobre a ligação

entre memória e esquecimento e, ainda, memória e negação. Nesse sentido, a presentificação da Shoah na consciência contemporânea é resultado de um trabalho de memória que se sobrepõe ao tratamento historiográfico do acontecimento (genocídio sistemático de um povo). É preciso considerar também a eficácia dos memoriais e das comemorações que vitalizam esse trabalho de memória. Isso é relevante se considerarmos que o projeto nazista incluía entre seus objetivos a destruição da memória judaica. LaCapra (2016, p. 376) admite a quantidade considerável de esforço acadêmico já destinado à compreensão dos nexos entre história, memória, trauma e formação da identidade, mas reafirma que ainda há muito a ser investigado a nível não só empírico, mas também teórico, no que concerne a uma abordagem de relações mais complexas entre memória e história, em especial quando é a memória que coloca questões à história. Em suma, o “nunca mais” que acompanha a Shoah só pode ser respondido por uma narrativa que vise não somente a reconstrução do passado, mas a possibilidade de construção de uma identidade no presente, apesar de (e a partir de) uma memória traumática. É nesse sentido que o estudo da Shoah pode contribuir para ampliar as premissas da historiografia, uma vez que oferece a possibilidade de criação de uma nova base teórica e metodológica para a compreensão e representação de eventos traumáticos.

A tradição judaica é, desde suas origens, intimamente ligada à memória. Na Bíblia, a palavra *Zakhor*, o imperativo “lembre-se”, é repetida e acompanhada de sua outra forma: “não se esqueça”. É com o historiador Yerushalmi que se torna perceptível que a memória judaica pode ilustrar os problemas da memória e do esquecimento a um nível que transcende o contexto judaico. A partir do mandamento da memória, há muito o que pensar sobre a relação entre os judeus e seu passado, entre a memória do passado e a escrita da história e entre o historiador e a memória. A memória nem sempre se converte em escrita, a tradição da lembrança não pressupõe uma nação de historiadores, já que a memória costumou ser transmitida mais pelos ritos do que pela história. Assim, observa-se que a Shoah se assenta paradigmaticamente, impondo o dever de lembrar, a impossibilidade de esquecer e a

necessidade de contar. Frente à ameaça do desaparecimento, toda preocupação em narrar é um ato (conjunto) de memória e história, de modo que a literatura de testemunho produzida por sobreviventes possibilita uma nova vinculação entre memória e história. Não há casualidade na proposta: é uma resposta à crise historiográfica instaurada pela inicial impossibilidade de representar o inimaginável.



Este livro se divide em duas partes compostas por dois capítulos cada.

A primeira parte tem como título “Zakhor”, palavra hebraica já mencionada e título do livro do historiador Yosef Hayim Yerushalmi. O primeiro capítulo, “Memória, memória judaica e Shoah”, inicia-se com uma apresentação da obra de Yerushalmi, a fim de refletir acerca da relação entre memória, história e identidade judaica, o que, por sua vez, servirá de ponto de partida para tratar dessas mesmas proposições em associação à historiografia pós-Shoah. O segundo capítulo, “Fundação do Estado de Israel, Eichmann e o testemunho: indícios do paradigma da Shoah”, trata da recepção dos sobreviventes e de suas histórias em Israel, demonstrando como a Shoah se colocou na historiografia e na memória coletiva israelenses antes e após o Julgamento de Eichmann. Alguns exemplos, como as *Stalag Fiction*, foram considerados importantes para problematizar as diversas maneiras pelas quais o trauma ressurge em formas desfiguradas ante a tentativa de silenciamento.

A segunda parte intitula-se “Literatura de testemunho: memória e história”. No primeiro capítulo, “História e historiografia da Shoah: a incorporação do testemunho”, se discutiu brevemente o problema da verdade na historiografia após a Shoah, com objetivo de expor como o debate em torno da verdade, paulatinamente, foi incorporando mudanças – em suas categorias e noções – para que a literatura de testemunho fosse inserida como uma fonte válida para a história. O último capítulo, “Ficção, pós-memória e trauma transgeracional”, versa sobre as crianças sobreviventes, com pouca ou nenhuma memória dos eventos, e sobre os filhos e netos de sobreviventes que

não poderiam ter qualquer memória sobre a Shoah, mas não puderam fugir do alcance das memórias traumáticas. Para aqueles que não vivenciaram a realidade da Shoah, o testemunho como denúncia não é possível, de modo que o processo de elaboração pode recorrer, sem ressalvas, à imaginação. Fundamental é ressaltar que essa direção, tomada por muitos representantes das gerações posteriores à dos sobreviventes, embora não se encontre com os objetivos historiográficos, ainda assim os atinge.

# I. ZAKHOR



Desde suas origens místicas, o povo judeu é definido pelo culto que devota à própria memória como um pacto com Deus. A relação entre a memória e o compromisso existencial de ser judeu se liga ao fato de essa identidade não acontecer da mesma maneira que as outras religiões monoteístas, pois ser judeu não significa apenas ser de uma determinada religião, o judaísmo. É o que desvela Elisabeth Roudinesco (2009, p. 22; 2010, p. 18) com os usos dos termos judaidade (*judaité*) e judeidade (*judéité*) para se referir, respectivamente, à identificação com a religião judaica e manutenção de seus ritos e à identidade judaica, a qual está presente também naqueles que renunciam à religião. Nessa perspectiva, os judeus são um povo que forma uma nação, ainda que não vinculada a um território, e todo judeu permaneceria ligado ao seu povo e à sua história mesmo que rejeite o judaísmo ou se recuse a se identificar como judeu. Permaneceria submetido ao mandamento da lembrança apesar de os judeus não serem idênticos em todas as épocas ou localizações e mesmo que a história de sua perseguição não seja linear. As perseguições e sofrimentos, por sua vez, estiveram sempre presentes na memória judaica que continuamente relembra, pelo menos até o surgimento do sionismo, à espera do momento de sua entrada na história. Seligmann-Silva (2003) assinala que o judaísmo é uma religião estruturada no culto à memória, como se pode notar pelo fato de as principais festas serem rituais de rememoração, a exemplo da *Pessach* quando a leitura da *Haggadah* busca transportar os leitores e ouvintes para o momento em questão, do *Purim*, quando se recorda a salvação dos judeus da perseguição de Haman, como também no casamento judaico quando um copo é quebrado para lembrar e encenar a destruição do Templo. É notável que não só a memória, mas a modalidade da memória da catástrofe, advenha de uma longa tradição no judaísmo e vá ao encontro da necessidade de testemunhar dos sobreviventes da Shoah em um momento em que a história, diante do esquecimento, assume o caráter de um tribunal. Para esta primeira parte, portanto, interessa compreender esse apelo à memória, que submete, inclusive, o lugar da história e da historicidade.

# 1. MEMÓRIA, MEMÓRIA JUDAICA E SHOAH

## Historiografia judaica e memória coletiva

*More than that, it is the very nature of what and how I study, how I teach and what I write, that represents a radically new venture. I live within the ironic awareness that the very mode in which I delve into the Jewish past represents a decisive break with that past.*

Yerushalmi

Yosef Hayim Yerushalmi (1932-2009), filho de judeus imigrantes russos falantes de iídiche e hebraico, nasceu em Nova York e foi titular da cátedra de História Judaica na Universidade de Columbia entre 1980 e 2008, posição herdada de seu mentor Salo Wittmayer Baron. Yerushalmi seguiu a carreira acadêmica, mas chegou a ser nomeado rabino em 1957, de modo que seus conhecimentos sobre a *Torah* e o *Talmud* estiveram presentes em suas publicações ao longo da vida. Yerushalmi fez parte da formação de inúmeros historiadores em Harvard e Columbia e ganhou renome para além dos limites da história judaica. Em 1980, ele ministrou uma série de conferências na Universidade de Washington intitulada Stroum Lectures in Jewish Studies que deu origem ao seu mais proeminente livro publicado, traduzido para o português como *Zakhor: história judaica e memória judaica*. A obra versa sobre a relação entre o conhecimento histórico e a memória coletiva judaica e se tornou significativa para a compreensão do pensamento e da identidade judaicos pós-Holocausto, além de instigar e oferecer novos elementos para o debate mais amplo sobre memória e história. Ela se espalhou rapidamente entre estudiosos e o público leigo, judeus e não judeus, com traduções para o francês, alemão, hebraico, italiano e português. Em *Zakhor*, Yerushalmi organiza proposições que vinha expondo em obras anteriores, como *Clio and the Jews* (1980), e parte da tentativa de compreender o que, em algum momento, lhe pareceu um paradoxo:

[...] embora o judaísmo ao longo dos tempos tenha sido absorvido pelo sentido da história, a própria historiografia desempenhou, na melhor das hipóteses, um papel auxiliar entre os judeus, ou frequentemente nenhum papel; e, concomitantemente, embora a memória do passado sempre tenha sido um componente central da experiência judaica, o historiador não foi o seu principal guardião (Yerushalmi, 1996, p. xxxiii, tradução nossa).

Assim, para Yerushalmi, a assertiva comum de que os judeus são o povo mais bem orientado historicamente, ou que possuem uma memória longa, pode ser falsa a depender do que se entende por “memória” ou “história” (Yerushalmi, 1996, p. xxxiii). A relação entre memória coletiva judaica e historiografia é explorada da antiguidade à era moderna. Nessa empreitada, acabou por mostrar que a historiografia moderna é apenas uma das alternativas usadas pelos grupos humanos para organizar o seu passado e não necessariamente a melhor delas, além de poder ameaçar o lugar da memória coletiva quando anula a sua proximidade privilegiada com o passado – pautada na premissa do presente como reatualização do passado, uma verdadeira atemporalidade judaica.

O primeiro capítulo da obra explora os fundamentos bíblicos e rabínicos da função da memória e da história para o povo judeu. Yerushalmi difere sentido em história, memória e escrita da história partindo do imperativo *Zakhor*, palavra compatível com o verbo lembrar, que aparece com frequência na Bíblia hebraica, conclamando Israel a se lembrar, ao passo que proíbe o esquecimento (Yerushalmi, 1996, p. 5). Ademais, a determinação do rememorar é incondicional, independente do caráter problemático da memória, e aponta para o papel da memória na sobrevivência de um povo em dispersão global. Yerushalmi (1996, p. xxxiv), em consonância com o conceito de memória coletiva cunhado por Maurice Halbwachs (1990), esclarece que a memória judaica não é uma metáfora, ou um arquétipo, mas uma vivência social sustentada e transmitida por esforços conscientes do grupo. No entanto, a dinâmica específica do funcionamento da memória judaica não é examinada por Halbwachs, que trata da memória coletiva dos grupos religiosos através do exemplo prin-

cipal do cristianismo. Nessa perspectiva, é na matéria que os grupos religiosos garantiriam sua estabilidade, tendo a necessidade de se apoiar sobre um objeto, uma realidade durável, uma vez que o próprio grupo desejaria durar (Halbwachs, 1990, p. 155). A imutabilidade alcançada mediante uma estabilidade material nem sempre foi uma realidade para o povo judeu, de modo que não é a relação com o quadro espacial que garante a memória, mas o próprio compromisso com a memória possibilita a condição judaica:

Guarda-te, que não te esqueças do Senhor, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão (Deuteronômio 6:12-10).

Antes te lembrarás do Senhor teu Deus, que ele é o que te dá força para adquirires riqueza; para confirmar a sua aliança, que jurou a teus pais, como se vê neste dia (Deuteronômio 8:11-18).

Lembra-te dos dias da antiguidade, atenta para os anos de muitas gerações: pergunta a teu pai, e ele te informará; aos teus anciãos, e eles te dirão (Deuteronômio 32:7-7).

Com o exemplo dos trechos supracitados, tornam-se perceptíveis as vias através das quais o comando *Zakhor*, na Bíblia, aparece para evidenciar o pacto do povo judeu com Deus. É preciso não o esquecer, o que faz da memória um dever e uma condição de existência. O que interessou a Yerushalmi foi a maneira como esse comando para lembrar se relaciona com a escrita da história já que, como dito, não foi majoritariamente pela historiografia que a história do povo judeu foi abordada. O argumento de Yerushalmi parte da assertiva de que os gregos teriam sido considerados, com Heródoto, os “pais da história” e destaca que, apesar disso, eles não viam um significado para a história como um todo e não visavam chegar a um conceito de história universal, ao contrário do povo judeu, os pais do sentido na história (*meaning in history*) (Yerushalmi, 1996, p. 8). Assim, o que chamamos de história, para os gregos, seria aquilo cunhado por uma existência contra as falhas da memória, o esquecimento, pois, por mais que os homens fossem imortais no recorrente ciclo da vida, da natureza e tudo o que existe sem a assistência humana, os indivíduos são mortais, necessitando transformar seus feitos e trabalhos em algo permanente,

rompendo a perecibilidade (Arendt, 2016a, p. 59-63). Arendt (2016a, p. 59-70) aponta as raízes da história ocidental na experiência da natureza, aquilo que existe sem os homens ou deuses e que independe da memória humana para se eternizar. A noção parte da ideia de que sendo as coisas da natureza sempre presentes, não poderiam ser ignoradas ou esquecidas e por isso não precisam da recordação humana para se fazerem imortais. A historiografia grega estava intimamente ligada à natureza, pois buscava-se, através da história, a imortalidade, passando pela grandeza dos feitos, ou seja, a história acolheria aqueles que, em seus feitos e palavras, se mostrassem dignos de ocupar o mesmo lugar da natureza, na companhia do que dura para sempre. Portanto, dizer que os judeus são os pais do sentido na história, significa que a religião bíblica não se desvincula da história; pelo contrário, é a história humana que evidencia a vontade de Deus e seu propósito, ou seja, Deus é conhecido quando se revela historicamente (Yerushalmi, 1996, p. 8-9). Atribuir um significado decisivo à história criou uma nova visão de mundo que posteriormente teve suas principais premissas apropriadas pelo islamismo e pelo cristianismo, uma vez que, sendo evidenciado na história humana, o propósito divino, isto é, seu encontro com o humano, sai do âmbito da natureza para o plano da história:

O conflito pagão dos deuses com as forças do caos, ou entre si, foi substituído por um drama de ordem diferente e mais pungente: a luta paradoxal entre a vontade divina de um Criador onipotente e o livre arbítrio de sua criatura, o homem, no curso da história; uma tensa dialética de obediência e rebelião (Yerushalmi, 1996, p. 8, tradução nossa).

Yerushalmi (1996, p. 11-14) compreende que a Bíblia não é simplesmente uma escrita de ficção, mas um modo de percepção histórica e de interpretação no qual sentido na história, memória do passado e escrita da história são elementos interligados. Na Bíblia hebraica se encontra a descrição dos atos de Deus, mas também de homens e mulheres de Israel e outras nações. É uma historiografia que expressa a consciência de que a história tem significado e que é necessário relembrar, mas o sentido e a memória não dependem necessariamente dela. Neste momento, é importante destacar novamente que a

memória coletiva é transmitida muito mais ativamente via ritual do que crônica, haja vista que os judeus escreveram menos história após o fechamento do cânone bíblico<sup>1</sup> e que a literatura rabínica clássica se afasta da historiografia. Tal afastamento é um dos principais meios para se compreender o desenvolvimento da relação entre história e memória na cultura judaica e o referido distanciamento entre memória coletiva e historiografia, pois “a Bíblia pode servir para os historiadores, mas a literatura rabínica não” (Yerushalmi, 1996, p. 18). Os rabinos partem do desígnio de explorar o sentido na história, pois já possuem a história (bíblica) e, assim, não lidam com o tempo de maneira cronológica, mas muitas vezes anacrônica, quando há um silêncio sobre os eventos do seu próprio tempo e a compreensão da Bíblia opera não como um repositório de histórias passadas, mas como um padrão para toda a história. Com isso, entende-se que não é preciso nenhuma concepção nova de história para acomodar a história de onde a Bíblia parou: as catástrofes eram como as anteriores (devidas ao pecado) e o registro bíblico era capaz de iluminar toda contingência posterior (Yerushalmi, 1996, p. 19-24).

Talvez esse primeiro capítulo da obra de Yerushalmi seja o mais emblemático para a compreensão de sua tese, pois é a partir dessa pausa comportada pela historiografia no judaísmo, com a literatura rabínica, que se verifica a permanência do sentido na história e da transmissão do passado judeu cada vez mais pelas vias da memória, das práticas. Sendo a memória seletiva, a demanda de que o povo judeu se lembre também não é diferente: a história bíblica possui significado – revelado pelas profecias –, mas nem toda a história precisa ser relembrada, e os rabinos não são profetas, tampouco historiadores – sua hermenêutica é antitética à destes.

O historiador segue com um capítulo sobre a memória judaica na Idade Média, no qual é destacado o impacto do judaísmo talmúdico nos judeus me-

---

1 Flavius Josephus (38-100), apesar do reconhecimento que carrega hoje como historiador, é apresentado como uma exceção, considerando que seu trabalho não perdurou entre os judeus e foram necessárias centenas de anos até que um judeu se chamasse ou fosse chamado de historiador novamente.

dievais, os avanços em diversos campos do conhecimento, tais como filosofia, linguística e poesia, e o concomitante desinteresse em registrar a própria história. Ler crônicas históricas passou a ser um costume cristão e, para o judaísmo, o gênero literário importante foi a transmissão da lei e doutrina rabínica pelo *Talmud*<sup>2</sup>. Não interessava, então, aos judeus, a história dos gentios e as guerras entre outras nações, tampouco o passado recente e a condição atual, mas o remoto, quando foram cometidos os pecados que geraram o exílio e sofrimentos atuais (Yerushalmi, 1996, p. 31-36). Aqui, é possível destacar a seletividade mencionada anteriormente, pois a memória continuou sendo indispensável para a manutenção da identidade judaica, mas a historiografia não serviu como veículo primário para a rememoração, já que a historiografia, por outro lado, não é, ou não pode ser, excludente tal como a memória. Para ilustrar essa diferença marcante entre as formas de se relacionar com o passado, são mencionados os rituais de rememoração de origem bíblica e como esses rituais aconteciam de acordo com diferentes sistemas cronológicos que se relacionavam com o tempo histórico em mais de uma dimensão, de modo que cíclico ou linear são categorias insuficientes para defini-los (Yerushalmi, 1996, p. 40-41).

É verdade que José viveu há muitos anos, mas no ritmo fixo do recital da sinagoga, ele está na prisão esta semana, na próxima semana ele será libertado, no próximo ano, na mesma temporada, ambos eventos serão narrados mais uma vez, e assim novamente em cada ano que virá (Yerushalmi, 1996, p. 42, tradução nossa).

O que isso nos mostra é que os eventos, apesar de únicos, conquanto não se repetem, eram, de fato, experienciados, marcando a fusão entre passado e presente na memória: não mais a rememoração, mas uma reatualização.

---

2 A palavra *Talmud* significa estudo ou aprendizagem e pode ser empregada em diversos sentidos, tratando-se aqui especialmente do aspecto analítico do mandamento do estudo da Torá, a exegese de um texto bíblico. A palavra é utilizada para denominar o ensino das tradições e discussões organizadas, principalmente, no *Talmud Babilônico* (*Talmud Bavli*) e no *Talmud de Jerusalém* (*Talmud Yerushalmi*). O *Talmud* é uma obra literária de proporções monumentais que se baseia na totalidade das tradições espirituais, intelectuais, éticas, históricas e jurídicas produzidas nos círculos rabínicos desde a época da destruição do Segundo Templo no primeiro século até a conquista muçulmana no início do século VII (Skolnik, 2007, p. 769-470).

Justo como eventos passados puderam ser sentidos, os sofrimentos atuais eram tidos como repetições, “equações tipológicas”. Um destaque vai para o exemplo de que a resposta a uma das maiores catástrofes na Idade Média não foi uma crônica, mas a composição de um *shihot* (orações penitenciais) e sua inserção na liturgia da sinagoga, o que demonstra a primazia da liturgia ritual sobre a narrativa histórica, o poder da comemoração para preservar o essencial da memória de um evento sem necessariamente descrever os detalhes históricos (Yerushalmi, 1996, p. 44-51).

No terceiro capítulo, Yerushalmi discorre sobre a expulsão dos judeus da Espanha em 1492 e o ressurgimento da escrita histórica no século XVI, com vários dos autores exilados contando histórias dos sofrimentos judaicos, especialmente a expulsão espanhola e a conversão forçada em Portugal. A noção de que o século XVI representaria um ponto culminante para pensar a historiografia judaica já havia sido desenvolvida por Salo Wittmayer Baron (1928), que também partiu da ideia de que, durante a Idade Média, obras de caráter histórico “no verdadeiro sentido do termo” não foram produzidas por judeus. Por Yerushalmi, duas questões são colocadas: por que a expulsão espanhola instiga uma recondução à historiografia e o que faz desses trabalhos historiografia? Para responder, a expulsão da Espanha é apresentada não como a primeira, mas a última, no sentido de ser a expulsão que alterou a história dos judeus, o clímax do processo de deslocamento de judeus do leste para o oeste e tendo como resultado uma Europa ocidental esvaziada de judeus. Assim, a crise histórica foi o que estimulou a historiografia, fazendo com que fosse reconhecido o significado dos eventos para o presente e futuro, bem como a impossibilidade de apreensão com o foco voltado para o passado. Como amostra de que os escritos produzidos podem ser caracterizados como historiografia, o historiador aponta a admissão de que o destino dos judeus é afetado por sua relação com outras nações e também que o escopo cronológico e geográfico ultrapassa o que poderia ser encontrado antes desse período. A narrativa é detalhada e não se concentra apenas em uma perseguição específica, mas busca um levantamento coerente e consecutivo

de vários séculos, com interesse além dos tempos bíblicos, uma perspectiva do exílio (Yerushalmi, 1996, p. 58-66). É importante ressaltar que esses historiadores judeus não introduziram novos métodos ou novas estruturas conceituais para compreender a história judaica. Utilizaram elementos apocalípticos e messiânicos, mas sem se encaixar em um gênero já existente, e ainda foram acusados de se definir por categorias mundanas, o que fez a historiografia judaica do século XVI ser, apesar de notável, de pouco impacto.

O último capítulo da obra versa sobre os dilemas modernos dos judeus em relação à historiografia e à identidade. Yerushalmi se apresenta como um judeu historiador profissional, e isso faria dele uma criatura nova na história judaica, surgida no século XIX, em uma era em que se sabe muito mais sobre o passado, mas o senso de identidade e continuidade é menor do que o de tempos anteriores. Importa dizer que uma historiografia judaica é algo recente; Yerushalmi (1996, p. 81-83) data de 1930 a primeira cadeira de professor de história judaica em uma universidade secular, quando Baron, seu próprio orientador, começou a lecionar em Columbia. Isso não quer dizer que, até recentemente, a história dos judeus não tenha sido contada, mas as primeiras histórias pós-bíblicas sobre os judeus foram escritas por historiadores não judeus e, ainda, o que gerou a historiografia judaica moderna foi a secularização, tornando-a a “fé dos judeus descrentes” (Yerushalmi, 1996, p. 86).

O tema da secularização envolve um debate teórico com posições divergentes. De modo geral, o termo faz referência ao afastamento de preceitos culturais que se apoiam na religiosidade, mas apresenta, em seu uso, uma multiplicidade de sentidos e muitas questões, como quais seriam as condições e as consequências do processo de secularização e onde estariam os limites para o que pode ser chamado de secularização, pois, a depender, o simples desvio de certas normas nas religiões tradicionais pode ser assim definido. Processos como a dessacralização e desmistificação das estruturas sociais se apresentam como características definidoras do que seria a secularização, mas falham na contribuição ao entendimento dos aspectos subjetivos da secularização, ou seja, da relação entre o religioso e o secular na ação orienta-

da do sujeito independentemente da presença intrínseca da religião (Fenn, 1969, p. 159-160). Com a noção de processo de desencantamento do mundo, Weber (2005) coloca o homem moderno em uma posição secular a partir de um longo processo, diferentes discursos, linguagens e critérios de validade culminando em uma associação à noção de progresso e consequente perda do contato com o sentido pela fragmentação dos discursos, já que o progresso da secularização produziria novos valores e ordens que constantemente disputariam a hegemonia. Assim, a secularização aparece como muito mais do que uma questão de convicção religiosa, mas se relaciona com a defesa do Estado liberal democrático.

A *Haskalah* (ou Iluminismo judeu), simbolizada destacadamente por Moses Mendelssohn, foi um movimento intelectual inspirado pelo Iluminismo Europeu no século XVIII e abriu caminho para diversas mudanças introduzidas na cultura e modo de vida judaicos visando modificar ou substituir algumas estruturas e práticas culturais rabínicas, criando um judaísmo próprio da *Haskalah*. Moses Mendelssohn (1726-1789), chamado de “pai da *Haskalah*”, foi um filósofo judeu defensor da abertura à educação secular escrevendo, ele mesmo, em alemão. Não deixou de defender, porém, o renascimento da língua e literatura hebraica, desprezando o uso do ídiche. Iniciou uma tradução da Torá para o alemão e buscou meios para melhorar a situação legal dos judeus e a relação entre judeus e cristãos. Naturalmente, estabelecer um fundador para um movimento é algo problemático e, assim como demonstrou Azriel Shohet (*apud* Rosman, 2007, p. 129), muitas características comumente associadas à *Haskalah* – como a busca por “sabedoria externa”, contato social e cultural próximo com os gentios, mudanças nas práticas educacionais e queda na intensidade da vida ritual – poderiam ser rastreadas dentro do judaísmo alemão anos antes de Mendelssohn que, nessa perspectiva, não teria se proposto a iniciar novos modos, mas moderar e modular tendências já em andamento. Para Michael Graetz (1996, p. 263), entretanto, apesar de as sementes para a *Haskalah* já terem sido plantadas bem antes de Mendelssohn, essas ideias não encontraram terreno para se fundir em um movimen-

to sociocultural poderoso o suficiente para efetuar uma grande mudança na consciência judaica, como ocorreu em meados do século XVIII, quando foi criado um domínio onde os intelectuais judeus puderam se ocupar mais do que da escrutinação da religião e leis judaicas e se reunir em um plano secular, engajando-se no pensamento crítico.

A abertura para uma educação secular e o domínio das línguas europeias, além do hebraico (mas não o ídiche), pediu por uma representação do judaísmo como uma fé racional e não dogmática, receptiva à modernização. A busca por uma integração social não excluiu a história, pois passou-se a admitir a importância do conhecimento do passado. Contudo, para Yerushalmi (1996, p. 82-85), não foi a *Haskalah* que gerou a abertura para a história de fato, mas, como dito, a secularização, partindo da Alemanha para toda a Europa. A historiografia judaica moderna surge, então, a partir da assimilação de fora, não como uma mera curiosidade acadêmica, mas como uma resposta à crise da emancipação judaica e a luta para alcançá-la. Aqui, a palavra emancipação se refere à libertação de indivíduos e grupos de situações de servidão ou restrições legais, políticas e sociais. A emancipação judaica denota a supressão de injustiças legais contra os judeus e a concessão dos direitos de cidadania. Apesar de ser um processo iniciado na Europa no século XVIII, a emancipação dependeu das condições políticas e sociais específicas de cada país e não significou a obliteração da antipatia contra os judeus, o que foi um impedimento constante na busca pela igualdade.

Yerushalmi (1996, p. 83-86) destaca o artigo de Immanuel Wolf, em 1822, no jornal *Zeitschrift fur die Wissenschaft des Judentums* como aquele no qual, quando invocava repetidamente o termo *Wissenschaft* (ciência), Wolf tinha em mente especificamente a metodologia histórica que se espalhava pela Alemanha e logo se tornaria uma das marcas do pensamento europeu do século XIX. A chamada *Wissenschaft des Judentums* (ciência judaica/ciência dos judeus) foi um movimento do século XIX surgido sob a premissa de investigação crítica da literatura e cultura judaica, incluindo a literatura rabínica, usando métodos científicos para analisar as origens das tradições judaicas.

Apesar da tentativa de construção da ideia de um povo independente de suas tradições, o movimento acabou com alguns de seus membros, com Heinrich Heine, se convertendo ao cristianismo. Pela primeira vez, não era a história que deveria provar sua utilidade para o judaísmo, mas sim o judaísmo para a história, justificando-se historicamente. Essa absorção dos judeus à perspectiva historicista teria criado a necessidade de que todas as ideologias judaicas do século XIX se validassem historicamente, da Reforma ao sionismo<sup>3</sup>.

É notável que a *Haskalah* tenha se desenvolvido inicialmente na região de Berlim, então Prússia, e não em regiões como Inglaterra ou Holanda, onde os judeus desfrutavam de mais liberdades sob um regime constitucional. Foi durante o regime de Frederico II (1740-1786) que a *Haskalah*, tendo em Mendelssohn sua figura central, começou a tomar contornos. Frederico II via a si mesmo como o “rei filósofo” e buscava se mostrar sempre aberto às ideias de uma nova era. Por isso mesmo, repudiou qualquer tipo de fanatismo religioso e defendeu a coexistência pacífica entre as diferentes seitas. Essa visão, entretanto, não condizia com a maneira como os judeus eram, de fato, pouco tolerados. O Regimento Judaico de seu Código Geral apresentava os judeus como uma coletividade na qual a comunidade deveria assumir a responsabilidade por qualquer transgressão individual, além de ser um tipo de regulamentação que acelerou o processo de desintegração da autoridade rabínica, gerando tensões e mergulhando a comunidade em uma verdadeira crise de liderança (Graetz, 1996, p. 264-266). Assim, *Haskalah* e assimilação tornam-se indissociáveis, pois é o declínio da fé talmúdica que abre espaço para o surgimento dessa nova elite intelectual de judeus, cuja maior abertura ao mundo do Iluminismo esteve lado a lado com a adaptação ao ambiente cristão.

---

3 O movimento sionista é amplo e inclui diversas correntes dissonantes, diferentes projetos políticos e diversas organizações, o que variou, ao longo de sua história, da proposta de acordos à migração imediata objetivando a autodefesa quanto a perseguições e incluiu diversos precursores além de Theodor Herzl. Quando se fala em sionismo, portanto, não significa que essa diversidade está sendo ignorada, apenas que o foco está na ideologia sionista como a grande marca da transformação de uma antiga comunidade religiosa em uma nação; e no movimento, político e cultural, que se organizou no final do século XIX, independentemente de suas várias formas, objetivando o retorno do povo judeu para Eretz Yisrael.

Pensadores judeus passaram a mergulhar em obras de filósofos não judeus e a repensar o próprio judaísmo. Mesmo que jamais tenha abandonado o judaísmo, como chegou a ser acusado de fazer, Mendelssohn sempre buscou conciliar sua fé na religião revelada com a razão, de modo que procurou justificar o pertencimento à fé judaica através de princípios universais, ou seja, instituir uma racionalidade comum às religiões monoteístas que asseguraria a tolerância e a possibilidade de o judeu moderno se tornar um cidadão. A racionalidade iluminada difundida entre a classe educada prussiana e europeia não foi capaz, no entanto, de reduzir significativamente a aversão aos judeus, como intentou Mendelssohn. Apesar do pouco interesse, ou até certo desprezo, demonstrado por Mendelssohn pela historiografia (Hess, 2007, p. 4-5), as mesmas assimilação e secularização que traçaram os contornos de seu pensamento, posteriormente, conduziram os primeiros judeus modernos a se definirem como historiadores. A *Wissenschaft des Judentums*, já no século XIX, precisou lidar com questões fundantes, uma delas se deveria o judeu, comprometido tanto com a *Wissenschaft* quanto com o judaísmo, lidar com dois sistemas de valores que, internalizados, se modificam mutuamente ou mesmo se negam (Meyer, 2007, p. 73). Essa busca pelo equilíbrio entre emancipação e tradição está no cerne da tentativa de substituição da memória coletiva pela historiografia apontada por Yerushalmi.

Desde o início, o povo judeu é apresentado como possuidor de uma relação especial com a memória, mas que, apesar de toda sua realização técnica e literária, teria falhado em preservar eventos em sua facticidade. O motivo para isso estaria na ameaça de que a história corrompe não só a mensagem divina e a maneira pela qual se compartilha a fé, mas a própria identidade judaica. Isso se dá porque a memória se mantém viva pela transmissão de geração em geração, e o tratamento do historiador, ao transformar a memória em narrativa, é capaz de deslocar e até mesmo interromper a tradição (Ricoeur, 2007, p. 409). Nesse último capítulo de seu livro, Yerushalmi retoma a tese do distanciamento entre memória coletiva e historiografia, alertando para os danos que a história pode infringir à memória coletiva, pois, somente

a partir da era moderna, uma historiografia judaica divorciada de uma memória coletiva judaica seria verificável. A conclusão é: aqueles que esperam que o historiador seja capaz de restaurar a memória estão lhe atribuindo poderes que ele não possui. A historiografia não pode substituir uma memória coletiva que, em primeiro lugar, nunca dependeu da história, pois funcionou possuindo uma função de fé compartilhada, coesão e vontade coletivas, do próprio grupo que transmitiu e recriou seu passado por meio de todo um complexo de instituições sociais e religiosas interligadas (Yerushalmi, 1996, p. 93-94).

O declínio da memória coletiva judaica nos tempos modernos é apenas um sintoma do desenrolar daquela rede comum de crenças e práticas cujos mecanismos, alguns dos quais examinamos, fizeram o passado, em algum momento, se tornar presente. Aí está a raiz do padecimento. Em última análise, a memória judaica não pode ser “curada” a menos que o próprio grupo encontre a cura, a menos que sua integridade seja restaurada ou rejuvenescida. Entretanto, pelas feridas infligidas à vida judaica por meio dos golpes desintegradores dos últimos duzentos anos, o historiador parece, na melhor das hipóteses, um patologista, dificilmente um médico (Yerushalmi, 1996, p. 94, tradução nossa).

Memória e historiografia seriam, então, maneiras inteiramente distintas de se relacionar com o passado, e o historiador não poderia restaurar, ou “curar”, a memória, mas apenas diagnosticar (como um patologista) seu fim e, antes, criar uma nova forma de recordação. Aqueles que escolheram, em algum momento, examinar a história judaica pelo ângulo do historicismo ocidental estariam a ameaçar, com sua busca por dar conta de todo o passado, memórias que durante muito tempo permaneceram intactas. A ciência histórica, como surge na Alemanha, serve à busca por unificação cultural e política, mas, para se integrar, muitos intelectuais da *Wissenschaft des Judentums* suprimiram o elemento nacional do passado judaico, elemento que foi caro à historiografia do início do século XIX. Do despertar do nacionalismo moderno extraiu-se o ímpeto para a historiografia alemã e francesa; da emancipação dos judeus emergiu a exigência de que deixassem de se considerar uma nação.

Nesse ponto, é possível buscar em Nietzsche (1999, p. 273), especialmente na sua defesa da necessidade do sentir-se a-historicamente, uma analogia com a preocupação manifesta de Yerushalmi. É certo que a motivação para tais críticas ao fazer historiográfico advém de uma mesma noção do que é a história para o historicismo, mas a memória teria sido capaz de possibilitar um contraponto a toda filosofia e cultura modernas? Considerando o imperativo que evoca os judeus a não se esquecerem de seu passado, concorda-se que não há por que abarcar todo esse passado, há “tempo de conservar e tempo de jogar fora” (Eclesiastes 3:6). Não obstante, mesmo que a memória seja capaz de se relacionar com o passado de outra forma, que não buscando dar conta dele inteiramente, não chega a ser desejável para a conservação da identidade judaica, particularmente, o “poder de esquecer” evocado por Nietzsche, mesmo que se trate para o último de uma preocupação distinta, não com a memória, mas com um presente obsessivamente tomado por um passado morto. Os “golpes desintegradores” aos quais se referiu Yerushalmi, muitos dos quais partiram de intelectuais judeus em busca de integração, impossibilitaram a memória judaica de permanecer imune às investidas da modernização trazidas por uma historiografia que almejava ser reconhecida como ciência empírica e também de se apresentar enquanto uma alternativa para muitos pensadores judeus. Para Yerushalmi (1996, p. 96), essa historiografia influenciou, por fim, muito pouco o pensamento judaico moderno, recebendo resistência de círculos variados e gerando menos influência na percepção do passado do que a literatura. Os judeus que rejeitaram essa história buscaram não a historicidade do passado, mas sua eterna contemporaneidade, de modo que muitos continuaram a buscar pelo passado, mas não o oferecido pelos historiadores.

Foi acrescentada em versões posteriores de *Zakhor* uma conferência proferida em 1987 no Colóquio de Royaumont, em Paris, na mesma época em que Yerushalmi ministrava um simpósio na École des Hautes Études en Sciences Sociales. O evento levou o nome de “Usos do esquecimento” e a conferência, depois publicada, de Yerushalmi, o título de *Reflexões sobre o es-*

*quecimento*. Yerushalmi (2017, p. 10) conta que aceitou o convite com inquietações. Foi-lhe sugerido o título de “Hipertrofia da memória, esquecimento da história”, mas ele preferiria algo como “Atrofia da memória, hipertrofia da história”, escolhendo, por fim, um título mais genérico. Em sua exposição, parte de duas obras que retratam clássicos casos psiquiátricos: *The man with a shattered world: The history of a brain wound* (1972) e *The mind of a mnemonist* (1987). Os livros tratam, respectivamente, do caso de um homem que perdeu a memória após ser ferido na cabeça durante a Segunda Guerra Mundial e de um “memorialista” que, desde a infância, demonstrou ser possuidor de uma memória prodigiosa. O título das duas obras já oferece uma clara diferença na abordagem: o primeiro está voltado para o que se perde quando a memória falha e o segundo tem como foco o diferencial da mente daquele que muito consegue se lembrar. Apesar da distinção, para Yerushalmi, um caso não seria menos patológico do que o outro. Não se lembrar e não conseguir esquecer seriam duas enfermidades, mas a fronteira entre esses dois extremos não estaria clara e nos faz refletir sobre quem é capaz de dizer onde está o homem saudável, aquele que sabe o que deve lembrar e o que pode esquecer.

Sendo a amnésia consensualmente considerada uma patologia, Yerushalmi (2017, p. 12) retoma Nietzsche para mostrar que a crise do historicismo também foi tratada pelo filósofo – e diagnosticada por outros – como uma enfermidade. A fim de encaminhar sua exposição, o autor de *Zakhor* busca a distinção grega entre *mneme* (memória) e *anamnesis* (reminiscência) para denominar a primeira como aquilo que permanece essencialmente ininterrupto e a segunda como o que havia sido esquecido, de modo que todo aprendizado seria *anamnesis*, um esforço para se lembrar do esquecido. Nesse sentido, todos os mandamentos que convocam os judeus a lembrar e os proíbem o esquecimento não teriam efeito se não tivessem se transformado na Torá (ensinamento) e se ela não tivesse se renovado constantemente na forma de tradição. Tradição e escritura que mantiveram unido, a partir do interesse gerado, o povo disperso. A angústia da perda não recaí, então, sobre o esquecimento da história, mas sobre o esquecimento da *Halakhah*, a

lei, em nome da qual, do passado, só são transmitidos os episódios julgados exemplares ou edificantes. A palavra *Halakhah*, se traduzida, significa “caminho” e se refere ao conjunto de leis e regras que, desde os tempos bíblicos, evoluíram e regularam a vida cotidiana dos judeus, preservando tradições orais. *Halakhah*, comumente chamada de lei judaica, é, então, o caminho, o conjunto de rituais e crenças que dá a um povo a possibilidade de identidade e o sentido de seu destino. O judaísmo não orienta apenas práticas e crenças religiosas, mas inúmeros outros aspectos da vida. Um “esquecimento coletivo” só poderia se referir a uma falha na transmissão do passado às gerações contemporâneas, pois povos só podem de fato esquecer acontecimentos ocorridos durante a própria existência, não anteriores, o que quer dizer que o que é chamado de esquecimento, no sentido coletivo, aparece quando a geração detentora do passado falha em transmitir o que aprendeu com esse passado. O que se pratica, portanto, para a manutenção da *Halakhah* – quando, em um “renascimento” ou “reforma”, buscam-se, no passado distante, episódios esquecidos – é *anamnesis*. As *anamnesis* transformam o seu objeto, já a história restitui um passado perdido, mas não aquele cuja perda seria lamentada (Yerushalmi, 2017, p. 13-23).

Quando conclui o último capítulo de *Zakhor* afirmando que a sombra de Funes, o memorioso, recai sobre todos nós, Yerushalmi (1996, p. 102) busca no conto de Borges a comparação ideal com a maneira como vê a historiografia que se torna, ela mesma, objeto de investigação histórica. Funes é o personagem que guarda até mesmo a menor de suas recordações, a mais minuciosa e vívida em relação à memória de quaisquer outras pessoas, sendo o espectador de um mundo intoleravelmente preciso e autor de projetos de uma grandeza inútil – um vocabulário infinito para a série de números naturais e um catálogo mental de todas as imagens por ele recordadas (Borges, 2010, p. 110-116). Yerushalmi parece ter uma visão parecida acerca da “hipertrofia da história” e, na conferência em Paris, reafirma o que apresentou em *Zakhor*: que a tentação de restaurar o passado total e o crescente desejo de alcançar a objetividade científica exigiram um desprendimento cada vez

maior entre o ofício do historiador e os interesses imediatos do grupo. Assim, “para o historiador, Deus habita nos detalhes. Todavia, a memória se insurge, denunciando que os detalhes se tornaram deuses” (Yerushalmi, 2017, p. 24). *Funes el memorioso* é concluído com a assertiva do narrador de que, não havendo nada no abarrotado mundo de Funes além de detalhes imediatos, ele já não seria realmente capaz de pensar, pois pensar é esquecer diferenças, generalizar, abstrair (Borges, 2010, p. 117).

Curiosamente, Yerushalmi sentiu a necessidade de concluir sua fala com o que chamou de “epílogo dissonante”. Após advertir que a crise do historicismo foi um reflexo da crise de nossa cultura e vida espiritual, pois não dispomos mais de uma *Halakhah* – um conjunto de valores que permitiria transformar a história em memória –, o historiador retorna às ressalvas que demonstrou a respeito do título do colóquio, “Usos do esquecimento”. Com isso, pretende distanciar o seu trabalho de uma rejeição ao empreendimento histórico em si, como muitos o interpretaram. Assim, mantém a posição de que é inviável que a historiografia substitua a memória coletiva, mas apresenta a história, seu imperativo moral, como mais urgente do que nunca, o que se deve ao surgimento de uma questão mais premente à decadência da memória coletiva, que é a violação do que ela poderia conservar, a “mentira deliberada visando a destruição de arquivos e fontes” (Yerushalmi, 2017, p. 27). Pode-se inferir que ele alude e teme, em especial, o negacionismo da Shoah, considerando que menciona os “assassinos da memória” – termo usado por Vidal-Naquet para falar contra o revisionismo –, além de concluir citando uma matéria do *Le Monde*, sobre a necessidade ou não de julgar Klaus Barbie, na qual a palavra esquecimento aparecia como antônimo de justiça, e não de memória. Nikolaus “Klaus” Barbie (1913-1991) foi oficial SS e chefe da Gestapo em Lyon, França. Adquiriu a alcunha de “carniceiro de Lyon” ou “açougueiro de Lyon” pela maneira brutal como torturou pessoalmente judeus e membros do movimento de Resistência Francesa – à época tendo em Lyon um centro vital. Barbie teria sido responsável pelo assassinato (direta e indiretamente) de cerca de quatro mil pessoas, assim como a deportação de 7500 judeus. Entre

seus crimes mais notáveis estão a tortura de Jean Moulin, herói da resistência francesa, e a deportação de mais de quarenta crianças de um refúgio infantil em Izieu, sul da França. A história de Barbie se destaca pois, em 1947, ele foi identificado pelo Corpo de Contra-Inteligência do exército dos EUA (CIC) e recrutado como informante sobre as atividades comunistas na zona de ocupação americana na Alemanha. Após ter sua identidade descoberta e sua extradição exigida pelo governo francês, Barbie estabeleceu-se sob nome falso em La Paz, na Bolívia, e só foi preso e enviado para julgamento na França em 1983 (USHMM, 2018). Por fim, dissonante, Yerushalmi coloca-se ao lado do excesso da história, conquanto seu terror do esquecimento supera o terror de recordar demasiadamente (Yerushalmi, 2017, p. 17-18).

Ricoeur (2007, p. 408-409) compreende que *Zakhor* é um livro capaz de nos permitir o acesso a um problema universal por meio da existência da singularidade judaica, revelando a resistência que toda memória pode opor ao tratamento historiográfico pelo qual o historiador é capaz de afetar a memória das mais variadas maneiras: contestando, corrigindo, deslocando, interrompendo ou até mesmo destruindo. Uma atenção especial é dada por Ricoeur, em seu comentário sobre a obra de Yerushalmi, à ideia de sentido na história, pois o sentido na história pode se encontrar em gêneros alheios à preocupação de explicar os acontecimentos históricos. A injunção para se lembrar e não esquecer explicita que a sobrevivência dos judeus como grupo depende da memória, mas não infere a obrigação de narrar os acontecimentos históricos, de modo que o lugar da narrativa está ao lado das leis e isso é o que explicita a preocupação com o sentido da história. Assim, para Ricoeur, é apenas com um olhar retrospectivo que Yerushalmi pode apontar a não equivalência entre o sentido na história, a memória do passado e a escrita da história. Justamente pela diferença entre a poesia ou a lenda e a história erudita ser ignorada é que o sentido na história pode ignorar a historiografia: é possível que o caráter histórico da fé bíblica tenha se originado de uma reconstrução da historiografia (Ricoeur, 2007, p. 410). O distanciamento entre a memória coletiva e a historiografia não deixa de ser, por isso, paradigmáti-

co, pois a relação entre historiografia e secularização é inegável e é também exemplar o “mal-estar na historiografia” do qual afirma sofrer Yerushalmi enquanto um historiador profissional judeu. O projeto mesmo da *Wissenschaft des Judentums* não surgiu como uma simples adoção da metodologia científica, foi também uma crítica ao sentido teológico presente na memória judaica, por isso “esse mal-estar é talvez o nosso, o de todos nós, filhos bastardos da memória judaica e da historiografia secularizada do século XIX” (Ricoeur, 2007. p. 412).

## O debate com (e a partir de) Yerushalmi: historiografia ocidental e judaísmo

Robert Bonfil, no artigo intitulado *How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography?*, publicado pela revista *History and Theory* em 1988, apesar de afirmar que seu objetivo principal não é fazer uma crítica ao livro de Yerushalmi, dedica algumas páginas a tal crítica com a justificativa de que, ao substituir a questão fenomenológica pela ontológica, Yerushalmi teria alterado os termos de referência que agora definem o campo de estudos e, assim, propõe que o esquema contrastando judeus a não judeus não fornece um contexto geral adequado para a interpretação histórica sendo, portanto, insuficiente como uma estrutura para compreender a produção historiográfica judaica quando ela não está relacionada essencialmente à alteridade judaica (Bonfil, 1988, p. 83). Além disso, Bonfil retoma a assertiva de Collingwood de que não haveria historiadores antes do século XVIII para mostrar que, se aceitarmos que nem cristãos e nem judeus estavam produzindo historiografia durante a Idade Média, então a produção de uma historiografia judaica faria parte, simplesmente, do renascimento geral da historiografia no Ocidente.

Dessa forma, Bonfil pontua seu argumento contra *Zakhor*, pois, em sua perspectiva, seria sem qualquer definição operacional do que é história ou historiografia, sem uma diferenciação entre história e memória e sem referência à questão do surgimento da ciência histórica que Yerushalmi apresen-

taria a historiografia judaica como totalmente isolada, falhando em incluir os judeus no quadro geral de emergência da historiografia moderna (Bonfil, 1988, p. 80). Sequer funcionaria pensar o “lugar-comum” de que o século XVI foi um ponto culminante para a historiografia judaica, pois lidar com a chamada de Idade de Ouro da historiografia judaica como uma exceção seria bem diferente de tratá-la como uma expressão normal da realidade, dentro do contexto ao qual pertenceu. Bonfil (1988, p. 83) procurou romper com o que chamou “lugar-comum” da noção de que a historiografia judaica nos séculos XVI e XVII foi rica. Para ele, em nome dessa afirmação, inúmeros trabalhos literários produzidos por judeus e vagamente relacionados à história foram agrupados e chamados de historiografia judaica. Então, Bonfil questiona se, para Yerushalmi, foi a ideologia da *Wissenschaft des Judentums* e sua interação nova com o historicismo moderno o que deu origem à historiografia judaica – em resposta à emergência da crise dos judeus nos guetos e tendo Jost<sup>4</sup> e Graetz<sup>5</sup> como primeiros historiadores judeus –, de que forma os trabalhos produzidos no contexto da expulsão da Espanha e Portugal poderiam ser considerados historiográficos? A principal falha de Yerushalmi estaria então, para Bonfil, no fato de não lidar com questões essenciais, deixando de

---

4 Isaac Marcus Jost (1790-1860) esteve engajado no movimento reformista e é considerado o pioneiro das produções historiográficas produzidas pela *Wissenschaft des Judentums*. Escreveu *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabees bis auf unsere Tage* (História dos israelitas desde os tempos dos macabeus até os nossos dias), uma obra de caráter científico, de acordo com os critérios utilizados nas universidades alemãs da época, nomeadamente, uma abordagem crítica das fontes. A obra de Jost não alcançou o sucesso esperado, talvez por ter suprimido, em muito os aspectos culturais judaicos, a referência nacional mencionada por Yerushalmi.

5 Heinrich Graetz (1817-1891) foi um dos representantes mais importantes da *Wissenschaft des Judentums*. Escreveu *Geschichte der Juden von den alten Zeiten bis zur Gegenwart* (História dos judeus desde os tempos antigos até o presente), um compilado de 11 volumes que buscava abarcar o máximo possível da história judaica. Utilizou uma porção considerável de fontes em várias línguas e descreveu a longa luta dos judeus pela sobrevivência. Graetz permaneceu em consonância com as inovações e exigências científicas modernas do contexto alemão e não chegou a defender ou acreditar que os judeus viriam a se tornar uma nação em terras palestinas, mas escreveu de um modo que não resumia os judeus a uma comunidade religiosa (*Religious-Gemeinschaft*) e sim um povo (*Volksgemeinschaft*) e foi uma das poucas exceções dentro da *Wissenschaft* que manteve os elementos nacionais da história judaica (Iancu, 2003).

analisar, por exemplo, as mudanças ocorridas na concepção de ciência e de método científico para focar no nexos que estabelece entre assimilação e historiografia e perseguir sua “aspiração confessa” de diluir as fronteiras entre memória e história e reintegrá-las (Bonfil, 1988, p. 78-83).

O artigo, como já fica claro no título, contesta a convicção de que a historiografia judaica viveu uma era de ouro durante o período renascentista e barroco, pois é precisamente nesse momento que é empurrada para fora da corrente principal, considerando que não havia diferença significativa na maneira como cristãos e judeus optaram por outras formas de narrativa antes. A explanação de Bonfil se concentra no fato de os cristãos terem adotado, no contexto do Renascimento, uma concepção humanista de história, o que, em princípio, manifestou-se sob a forma de uma história política que não teria sido possível para os judeus devido à ausência de um Estado, ao poder militar e a uma situação de constante exílio. Nessa perspectiva, os judeus não abraçaram o regime historiográfico secular unicamente pelo fato de não servir para abarcar a realidade judaica de então e, conseqüentemente, se refugiaram em modelos antigos e cronologias rabínicas mais importantes para a mística do que para a história (Bonfil, 1988, p. 87-90). A fim de apoiar esse argumento, Bonfil precisou desqualificar o que outros autores, incluindo Yerushalmi, chamaram de historiografia judaica do século XVI e XVII, admitindo o caráter histórico de várias obras, mas destacando similaridades estruturais com a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, ou seja, inserindo as produções judaicas no curso de uma época. Bonfil ansiou por romper com o que compreendeu como uma convenção em tratar a história judaica como pertencente ao reino do outro, desligada da história geral. No entanto, sua contextualização não refuta, necessariamente, a asserção de Yerushalmi sobre a especificidade da maneira judaica de lidar com a memória e o afastamento da historiografia. Mesmo que os judeus não tenham adotado inicialmente uma historiografia secular devido à realidade distinta da dos cristãos (em Diáspora) e ainda que elementos de uma historiografia de cunho cristão tenham sido incorporados por judeus que se propuseram a narrar aconteci-

mentos, é aceitável dizer que a memória coletiva foi uma maneira privilegiada pela qual os judeus acessaram o passado.

Em 1989, Amos Funkenstein publicou o artigo intitulado *Collective Memory and Historical Consciousness* na revista *History and Memory*. Funkenstein, em tom mais ameno que Bonfil (1988, p. 80) – quando define *Zakhor* como um “livrinho altamente provocativo” –, apresenta a obra de Yerushalmi como “um livro fascinante sobre memória coletiva e historiografia” (Funkenstein, 1989, p. 11). Ao tecer suas discordâncias em relação ao livro, gerou interessante debate com David N. Myers, também historiador da história judaica, orientado por Yerushalmi. Funkenstein (1989, p. 6-7) escreve o artigo visando desmistificar entidades coletivas, em especial a que chama de elusiva memória coletiva, a qual não teria recebido explicação convincente de como é realmente expressa e se difere da história escrita ou do pensamento acerca da história. Assim é introduzido o conceito de consciência histórica, colocando os conceitos de memória e consciência como interrelacionados, só podendo ser compreendidos como atos mentais individuais. Com isso, não se quer dizer que a consciência ou a memória se desliguem do contexto social, de modo que falar em memória coletiva (um sistema de sinais, símbolos e práticas) seria conectar o constante ato individual de rememorar à linguagem e ao sistema simbólico moldados pela sociedade durante várias gerações. Para o historiador, falar em memória coletiva não seria, então, um erro, mas o termo deveria ser usado tendo claras as suas limitações.

Com o intuito de apresentar essas limitações, retoma Halbwachs, quem, em trabalho pioneiro, diferenciou memória coletiva e individual de memória histórica – a reconstrução do passado feita por historiadores –, a fim de afirmar que o historiador, pelo contrário, não se desconecta da memória coletiva e não visa destruir normas sociais, mas escreve de modo a refletir a imagem do passado compartilhada com sua geração e localização (Funkenstein, 1989, p. 7-10). O que o autor chama de consciência histórica seria, na cultura ocidental, um novo tipo de imagem histórica emergida da memória coletiva, cuja essência residiria não apenas na lembrança do passado com o propósito de

criar uma identidade coletiva e coesão, mas na tentativa de compreender o passado e dar-lhe sentido. O conceito deveria funcionar como uma construção heurística dinâmica quanto ao grau de liberdade criativa no uso e interpretação dos conteúdos da memória coletiva, o qual diferiria em momentos diferentes na mesma cultura (Funkenstein, 1989, p. 12). É tendo a consciência histórica judaica como um de seus objetos de estudo que Funkenstein diverge em pontos centrais de Yerushalmi, pois não foca no rememorar, no mandamento, mas na ligação com o passado de outra ordem, a consciência de sua origem histórica desde as Escrituras. Funkenstein admite que, até o século XIX, falta uma tradição historiográfica consecutiva, o que, na explicação de Yerushalmi, se devia ao fato de a Bíblia ter oferecido padrões arquetípicos suficientes para os judeus avaliarem os eventos de seu próprio tempo. Aqui está uma diferença notável de abordagem que aproxima a visão de Funkenstein à de Bonfil, porém com um recuo cronológico maior, pois Funkenstein não vê diferença substancial na maneira como os judeus e cristãos conceberam a história, já que a historiografia cristã no período antigo não teria sido muito mais do que a história da Igreja, escrita para estabelecer o acordo apostólico. Dessa forma, se a historiografia quase não existiu na esfera do judaísmo tradicional, a consciência histórica se desenvolveu entre os judeus e poderia ser observada nas discussões e comentários sobre a *Halakhah*, onde emergiu e se preservou um registro contínuo e cronológico de inovações, o que não poderia ainda ser considerada uma realização judaica, pois os romanos há muito se atentavam às circunstâncias dos textos legais, ao período, à localização (Funkenstein, 1989, p. 16-19).

Também como Bonfil, Funkenstein definitivamente não partilha da conotação aparentemente negativa dada à questão da assimilação, quando Yerushalmi determina a história como *the faith of the fallen jews* (“a fé dos judeus decaídos”), frase que marca a ligação entre a secularização, o afastamento da tradição e a popularização da historiografia entre os judeus. O argumento central de Funkenstein é a defesa de que a consciência histórica não contradiz a memória coletiva e, sim, é uma forma desenvolvida e organizada

dela, de modo que tanto a consciência histórica quanto a memória coletiva e ainda a historiografia expressariam a mesma mentalidade coletiva. A historicização do judaísmo não teria removido os historiadores judeus do século XIX da memória coletiva; pelo contrário, expressaria fielmente a imagem dos judeus do século XIX, ávidos por emancipação, por adotar a cultura da época e se mostrar como possuidores de um judaísmo aberto ao ambiente e à mudança (Funkenstein, 1989, p. 20-21). Talvez não seja simples, como colocado por Funkenstein (1989, p. 20), assumir que, mesmo considerando grande parte das comunidades ortodoxas da Alemanha, França ou Áustria como não cientes do escopo das realizações dos historiadores judeus modernos, tais resultados refletissem fielmente o desejo da maioria dos judeus de se fundir à cultura europeia. Em um contexto de antissemitismo incipiente, é compreensível tanto o desejo de judeus já inseridos no meio intelectual, especialmente, de serem aceitos como parte dos círculos culturais de seus respectivos países quanto a resistência de parte da comunidade judaica à secularização e à assimilação. Igualmente, é possível entender a conseqüente resistência a ter sua história contada nos moldes historicistas ou, ainda, a impossibilidade de se identificar totalmente com a cultura não judaica na qual judeus eram excluídos, por exemplo, de cargos nas instituições acadêmicas.

Em *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt (2016b, p. 17) faz a distinção entre dois tipos de antissemitismo, ou entre antijudaísmo (terminologia que não está presente na obra) e antissemitismo. O antijudaísmo seria o que levou à perseguição dos judeus medievais, motivado pela idealização de duas crenças diferentes em conflito, e visava, em primeiro lugar, sua conversão ao cristianismo; já o antissemitismo faz do judeu uma raça, como algo do qual o indivíduo não pode fugir. Na esteira de Jacob Katz (1962), autor que buscou romper com uma versão “lacrimogênea” da história judaica, assim definida anteriormente por Baron, Arendt defende um tratamento “fiel e imparcial da história judaica”. Para isso, remonta ao século XVI, em um momento de extrema fragilidade nas relações entre judeus e gentios, o momento em que os judeus “sem qualquer interferência externa” começaram a pensar que a

dicotomia entre eles não era apenas de credo, mas de outra ordem, da origem étnica, sendo essa diferenciação condição para a eclosão do antissemitismo no século XIX. Mas não seria justamente o antissemitismo como ódio religioso, ou como foi chamado aqui, o antijudaísmo, a imagem dessa “interferência externa”? Para Arendt, não, pois a sobrevivência do povo judeu como uma “entidade identificável” dependia de sua separação do mundo cristão. Sendo assim, essa separação teria sido voluntária, uma escolha judaica, e não um resultado da perseguição sofrida pelos judeus medievais. Para a autora, o interesse pela história judaica, praticamente nulo nos séculos anteriores, coincidiu com a hostilidade aos judeus assimilados e emancipados, no contexto da ascensão do antissemitismo como ideologia racista, de modo que a historiografia judaica, em um primeiro momento, teria se dedicado à ênfase nos elementos antagônicos entre judeus e cristãos, no intuito de mostrar o judaísmo como uma doutrina que pregava igualdade e tolerância em contraposição à cultura dominante que pregaria o ódio aos judeus (Arendt, 2016b, p. 17-21). A leitura de Arendt, ao não especificar quem seriam esses historiadores do século XIX aos quais se refere, não condiz inteiramente com o trabalho desenvolvido pela *Wissenschaft des Judentums* que reprimiu o elemento nacional da identidade judaica e rejeitou a metáfora do povo escolhido.

O comentário de David N. Myers foi escrito cerca de dez anos após o lançamento de *Zakhor* que, segundo ele, teria contribuído para a reformulação da identidade judaica em uma era moderna e secular, além de gerar inúmeros e profícuos debates acadêmicos. Entre eles, estaria um grupo focado em criticar generalizações históricas que diziam infundadas e não teriam, na verdade, compreendido a visão panorâmica que Yerushalmi ofereceu em *Zakhor*. Contudo, mesmo entre os mais críticos, seria preciso admitir que a obra expandiu os limites temporais e epistemológicos da modernidade na experiência judaica. Funkenstein é incluído entre esses últimos por sugerir que não há necessidade de colocar a memória judaica (atemporal e participatória) em oposição à história judaica (contextualizada e crítica) (Myers; Funkenstein, 1992, p. 129-130). Na percepção de Myers, a introdução da categoria

de consciência histórica, a qual não teria sido explicada conceitualmente, não sugere uma ruptura marcante, porquanto concorda que a historiografia estava praticamente ausente na esfera do judaísmo tradicional e acrescenta que, por outro lado, uma consciência histórica bem desenvolvida existia em outros lugares da literatura judaica. Funkenstein apresentaria o exemplo da interpretação e aplicação da *Halakhah* em uma referência histórica confusa e apressada sem registro literário ou um recorte cronológico identificável. Mesmo que Funkenstein estivesse se referindo a todo um gênero que tenderia a buscar por validação nos luminares acadêmicos do passado, Myers coloca em questão, notadamente, o valor da distinção entre os dois conceitos, se esses fenômenos realmente podem ser qualificados como consciência histórica em vez de simplesmente memória coletiva. Também não teria sido explicado como esses fenômenos seriam idênticos ao que Funkenstein chama de consciência histórica ocidental, deixando uma correspondência que incomodou Myers entre essa consciência histórica ocidental e a *Halakhah* (Myers; Funkenstein, 1992, p. 131-132). Funkenstein admite que faltou aos judeus a inspiração essencial que as historiografias alemã e francesa possuíam, por isso o passado judaico foi construído tendo o elemento nacional praticamente suprimido, o que Myers afirma que, para Yerushalmi, seria justamente o símbolo maior da fragmentação causada na memória coletiva judaica pela modernidade. Quando sugere um paralelo contínuo entre a consciência histórica dos judeus modernos, particularmente os membros da *Wissenschaft des Judentums*, e o judaísmo tradicional, Funkenstein falharia em apreender que a ruptura elementar surgida com a história enquanto ciência na modernidade significou a rejeição dos pilares fundamentais sobre os quais foi construída a identidade judaica, incluindo o cunho providencial da relação com o passado. Destarte, o judaísmo “liberal-burguês” ao qual se refere Funkenstein demonstraria, apenas, o quanto foi turbulento o processo de redefinição do judaísmo em uma era secular, quando a demanda para emancipação era relegar sua judeidade ao âmbito privado, de domínio meramente religioso (Myers; Funkenstein, 1992, p. 133-137).

O judaísmo reformado é, por vezes, chamado também de judaísmo liberal. A Reforma foi, entre os judeus, um movimento surgido em resposta aos eventos dos séculos XVIII e XIX e à crescente centralização política que acabou por minar a estrutura social da vida tradicional judaica, de modo que muitos judeus sentiram a tensão entre a maneira como passaram a conduzir suas vidas e a tradição. Na tentativa de conciliar essas duas realidades, surgiu o movimento reformista como resposta às mudanças causadas pela emancipação e defendendo que a mudança na religião é legítima, que o judaísmo muda à medida em que a sociedade muda (Skolnik, 2007, p. 165-167). Israel Jacobson (1768-1828) é a figura central quando se busca datar o início do movimento reformista. Ele foi um negociante alemão que, inspirado pelo ambiente dos escritos iluministas de Mendelssohn, defendeu que os judeus não queriam mais viver à parte e sim integrados, aproximando-se dos cristãos, recebendo uma educação nos moldes burgueses e não estando presos a profissões tipicamente judaicas. A Reforma foi da Alemanha para todo o mundo, especialmente para os Estados Unidos, e o movimento segue orientado pela noção de que o judaísmo pode se adaptar às necessidades dos judeus em seu tempo.

A resposta de Funkenstein (1992, p. 147-148) não acrescenta muito ao debate, apenas esclarece que o recorrer à obra de Yerushalmi em seu artigo era uma questão secundária, e não seu objetivo primordial, na busca por esclarecer o motivo pelo qual seria preciso introduzir a consciência histórica como instância mediadora entre a memória coletiva e a historiografia. Também afirma que o artigo seria apenas uma introdução ao livro *Perceptions of Jewish History*, publicado no ano seguinte. Interessa a este trabalho, entretanto, as questões que Myers, ao comentar o artigo de Funkenstein, retomou de sua tese de doutorado defendida em 1991 na Universidade de Columbia sob o título de *From Zion will go forth Torah: Jewish Scholarship and the Zionist Return to History*. Myers admite que o artigo de Funkenstein representa um importante refinamento do que fez Yerushalmi quando se mostrou disposto a considerar as transformações na memória coletiva judaica não apenas no século XIX, mas também no século XX, momento em que a luta pelos direitos

nacionais se cristaliza entre os judeus. Yerushalmi (1996, p. 97), apesar de admitir que tanto a repulsa quanto a atração pela história estariam presentes, resume sua exemplificação da literatura moderna em hebraico à atitude anti-histórica do personagem de um conto de Haim Hazaz, Yudka, que fala explicitamente contra o ensino de uma história judaica ao criticar algumas noções sionistas, opondo-se ao que é descrito por ele como uma crônica de massacres, uma história criada pelos gentios, um registro humilhante de um povo preso à ideia de sofrimento do exílio (Hazaz, 2005).

Haim Hazaz (1898-1973) foi um escritor renomado de literatura hebraica, nascido onde hoje é Kiev, na Ucrânia. Recebeu educação religiosa e secular, estudou literatura em russo e hebraico e produziu obras de amplitude e diversidade geográfica histórica e etnográfica – foi de temas bíblicos a trabalhos sobre a vida dos judeus Ashkenazi e dos judeus iemenitas, além de tratar do impacto da revolução bolchevique sobre os judeus. Hazaz também viveu por cerca de nove anos entre Paris e Berlim antes de ir para Jerusalém em 1931, onde pôde sobreviver à Shoah, testemunhar o nascimento do Estado de Israel e se ocupar de temas relacionados à questão nacional judaica. O conto de Hazaz é a exposição de um sermão dado por Yudka, um homem comum judeu, perante o conselho de seu *Kibbutz* (comunidade israelense). A linguagem utilizada demonstra raiva e angústia que se voltam contra as ideias de impotência e passividade judaicas. Yudka não hesita em dizer ao conselho que se opõe à história judaica, a “vergonha de seus ancestrais”, uma história que não teria sido escrita por judeus, apenas aceita pelos judeus e que mostraria não só a passividade diante dos *pogroms*, por exemplo, mas um desejo de sofrimento. O judeu, para Yudka e revelado pela história, não aceitaria o sofrimento, simplesmente, mas ansiaria pelo sofrimento, pois assim poder-se-ia definir enquanto judeu. A conclusão é a de que esse apego às tragédias estaria ligado ao desígnio de evitar a redenção, de modo que a própria ideia messiânica do judaísmo e da história judaica serviria, na verdade, para impedir que os judeus fossem, de fato, redimidos (Hazaz, 2005). Myers, no entanto, entende que, contrários à missão de apagamento da história

de Yudka, historiadores judeus, que emigraram da Europa para a Palestina no início do século XX, teriam decidido, deliberadamente, forjar uma nova memória coletiva para o povo judeu, redefinida em termos político-nacionais (Myers; Funkenstein, 1992, p. 138).

Para ilustrar esse encontro entre memória judaica e modernidade por vias de uma historiografia sionista, o principal exemplo utilizado é Ben-Zion Dinur (1884-1973), historiador e ativista político da causa sionista nascido em uma cidade do então Império Russo, hoje território ucraniano, e que migrou em 1921 para a Palestina, sendo posteriormente professor na Universidade Hebraica de Jerusalém, além de ministro da educação do governo de Israel entre 1951 e 1955. Myers (1988, p. 174-176) relaciona a devoção à causa sionista de Dinur à sua formação, ao contato prematuro com a literatura talmúdica e o consonante interesse por uma literatura secular. O sionismo surgiria, assim, como uma resposta a uma situação histórica concreta, isto é, refletindo a situação social de um estrato particular de judeus na Europa Oriental e, posteriormente, na Palestina que compreendeu a assimilação como uma forma de abandonar a maneira talmúdica como modo exclusivo de viver. Dinur defendeu uma história “palestinocêntrica”, ou seja, uma história pautada pela ligação essencial entre os judeus e sua terra ancestral que, ao contrário do que defendeu o fictício Yudka, não poderia abrir mão de tratar a Diáspora. Assim, ela não trataria a vida dos judeus em dispersão em termos ignominiosos, mas como uma fase da posterior realização de retornar à Palestina. Ligando passado e presente, Dinur defendeu que recuperar a narrativa da Diáspora evidenciaria a manifestação de uma identidade judaica inerente, exemplificada pelo funcionamento de instituições comunitárias durante a Diáspora, que teria conferido unidade à história judaica e possibilitado a emergência do movimento sionista. Desse modo, o sionismo ofereceu o ímpeto ideológico necessário para reavaliar o passado, o qual foi instrumentalizado para a construção de uma teleologia sionista triunfante. Dinur reconheceu, dentro do projeto sionista de remodelar a memória judaica, a imposição por fornecer continuidade histórica, o que o fez pensar o sionis-

mo como um antídoto para a fragmentação da identidade judaica no século XIX, unindo, finalmente, a identidade judaica e a questão nacional (Myers; Funkenstein, 1992, p. 138-140).

Amnon Raz-Krakotzkin, em artigo publicado em 2007 pela revista *Jewish Quarterly Review* intitulado *Jewish Memory Between Exile and History*, admite que compartilha de algumas críticas dirigidas ao livro de Yerushalmi, mas acredita que sua tese central, do distanciamento entre memória coletiva e historiografia na modernidade, seja essencial para compreendermos a consciência histórica judaica no Ocidente. Destaca, entretanto, que a insistência em uma categoria de providência, como feito por Myers e anteriormente Yerushalmi, falha na explicação da tensão entre memória e historiografia no caso judaico, já que o conceito seria um aspecto importante das percepções modernas da história em geral. Funkenstein não teria avançado tanto, pois em sua distinção de história e memória, teria reproduzido um conceito moderno de história e não o examinado do ponto de vista judaico (Raz-Krakotzkin, 2007, p. 530-531). O que Krakotzkin propõe é um exame da escrita da história judaica a partir do conceito fulcral de exílio, em uma perspectiva na qual aceitar o paradigma da historiografia moderna significaria uma rejeição da consciência histórica expressa pelo exílio, o que definiu o judaísmo.

O conceito de exílio, em seu nível mais básico, refere-se à dispersão dos judeus, ao seu status político inferior, à sua falta de lugar naquele mundo, fora de sua terra. Refere-se ainda à condição do mundo todo, o exílio de Deus da história, um estado de ausência que evidenciaria a imperfeição deste mundo e a necessidade de ser substituído, de modo que, por si só, o conceito rejeitaria a existência de uma história significativa. Isso quer dizer que, para Krakotzkin, a explicação da ausência de escrita da história além da Bíblia está no exílio. A providência teria desempenhado um papel importante, já que eventos concretos eram interpretados como manifestações de um plano divino, mas, mesmo na maioria dos textos canônicos, o exílio da terra é o que geraria o fim da história, pois ainda seria possível que cada comunidade, submetida aos mais diversos contextos, tivesse sua própria história, mas essas tradições

locais jamais poderiam ser estruturadas como história global. A consciência histórica do exílio poderia ser ilustrada pela transição da narrativa histórica bíblica para o discurso rabínico, uma percepção histórica articulada no quadro da polêmica entre judeus e cristãos, quando simultâneas e contrárias interpretações emergiram após a destruição do Segundo Templo.

O Segundo Templo de Jerusalém foi construído após a libertação do Cativeiro da Babilônia, que se inicia com a destruição do Primeiro Templo, ou Templo de Salomão, pelos babilônios. Além de ser notável por suas dimensões físicas, era de grande significado religioso quando a cidade de Jerusalém ainda estava sob domínio romano, não deixando de ser o centro do judaísmo e receber inúmeros peregrinos durante o ano. A destruição do Segundo Templo pelos romanos aconteceu no ano 70 e foi tema tratado por Flavius Josephus. Deu-se em uma época de grande insatisfação dos judeus em relação às políticas romanas de cerceamento da liberdade religiosa e de cobrança de impostos, além da concomitante ansiedade pela vinda de um messias. Para os judeus, a destruição do Templo significou a destruição da unidade nacional judaica e a esperança na reconstrução do Templo, junto da crença de que a nação judaica se levantaria novamente, marcou o judaísmo do exílio, assim como os ritos de rememoração instituídos. O Segundo Templo é também significativo para o cristianismo, sendo o palco da cena em que Jesus derruba as mesas de cambistas e vendedores e declara que sua “[...] casa será chamada casa de oração” (Mateus 21:13), passagem simbólica da diferenciação entre o Antigo e o Novo Testamento, além de profetizar a destruição do Templo: “não ficará pedra sobre pedra que não seja derrubada” (Lucas 21:6). Assim, a narrativa em torno do Templo no Evangelho de Lucas reafirma a identidade judaica de Jesus, já que peregrinar ao Templo se inscreveria no processo de comemoração e atualização dos mitos da origem judaica, mas também marca o momento da diferenciação entre as duas religiões, o que pode ser notado a partir das noções de história levadas posteriormente.

No medievo, judeus e cristãos compartilhariam inúmeros aspectos da consciência histórica, por exemplo a concepção do presente como um tem-

po de transição, mas se distanciariam ao relacionar presente e passado. Enquanto, para os judeus, o mundo estava em exílio e sua condição existencial era prova disso, os autores cristãos desenvolveram a noção de progresso histórico do Antigo para o Novo Testamento. Assim, uma rejeição definitiva da história no contexto de salvação foi incorporada ao conceito de exílio, de modo que produzir historiografia, em acordo com a concepção moderna, significaria não só se afastar das concepções judaicas de história, como também adotar uma cristã, uma vez que o conceito de exílio não teria simplesmente afastado a história, mas engendrado uma consciência histórica própria que permeou a literatura rabínica e os rituais comunais. Autores cristãos teriam defendido que a história só atingiria sua completude quando os judeus retornassem a ela aceitando o cristianismo. Essa mesma ideia de redenção é adaptada no contexto iluminista, quando o progresso pela graça divina é substituído por uma versão racional, implicando não apenas na negação do elemento essencial da maneira judaica e medieval de se relacionar com o passado, mas adotando uma visão cristã, mesmo que secularizada, da história (Raz-Krakotzkin, 2007, p. 531-537).

De acordo com Ginzburg (2001, p. 141-148), a perspectiva histórica com a qual estamos familiarizados só poderia ter sido formulada por um cristão, como Agostinho, que, refletindo sobre a relação entre judeus e cristãos, entre o Antigo e o Novo Testamento, lançou o elemento crucial da consciência histórica moderna: de que o passado deve ser entendido em seus próprios termos e como um elo; o Antigo Testamento é, de uma só vez, verdadeiro e suplantado. Esse elemento adviria da constatação agostiniana de que é preciso ler a Bíblia, ao mesmo tempo, figurativa e literalmente, de maneira profética e histórica, porque Deus teria se acomodado à história da humanidade, uma noção que reconciliaria a imutabilidade divina e a mudança histórica. A exegese agostiniana, o ler a Bíblia com o cuidado de não projetar costumes da época e do lugar onde se vive, distancia-se em muito da tradição judaica, uma atitude que combina distância e continuidade e é expressa pela afirmação dos cristãos de serem eles o *verus Israel* (verdadeiro Israel), uma autode-

finição cristã que seria também a matriz da concepção de verdade histórica (Ginzburg, 2001, p. 154-155). Assim, a ambivalência sentida pelos cristãos em relação aos judeus, sua atitude de superioridade, é colocada, por Ginzburg e aceita por Krakotzkin, como a origem de uma nova percepção, não cíclica, da história humana, sendo o paradigma historiográfico moderno, uma versão secularizada desse modelo de acomodação divina.

O livro de Carlo Ginzburg, dedicado a Amos Funkenstein, *Wooden Eyes: Nine reflections on distance*, possui um capítulo, mencionado por Krakotzkin, no qual o historiador italiano apresenta, como descrito, a história como a conhecemos hoje como uma projeção da ambivalência dos cristãos aos judeus. Para isso, Ginzburg critica a noção de relatividade da verdade no discurso dos chamados pós-modernistas e coloca a emergência de tais discursos, pautados por uma noção de perspectiva, na insurgência das discussões sobre a relação entre história, memória e esquecimento e uma crescente insatisfação com a abordagem científica da história. Apesar de também citar a obra de Yerushalmi, Ginzburg (2001, p. 142) se distancia a começar por sua definição de historiografia como um gênero literário que visa registrar e preservar informações sobre eventos que “valem a pena lembrar”; passando pela resistência a discursos, supostamente anti-intelectualistas, pautados na assertiva de que a memória, estando mais próxima da experiência vivida, seria mais capaz do que a história de estabelecer a relação com o passado (Ginzburg, 2001, p. 156). É sabido que Ginzburg direciona suas acusações à ênfase no elemento da subjetividade e da perspectiva aos estudiosos que assumem uma postura “pós-moderna”. Com isso, entretanto, acaba aproximando a tese de Yerushalmi de tal postura, uma interpretação que foi rejeitada veementemente pelo próprio historiador estadunidense, como será discutido adiante.

Krakotzkin parte ainda do movimento sionista e dos novos contornos da memória judaica e apresenta uma perspectiva diferente da maneira como a história, para Dinur, com o advento do elemento nacional e sionista, é descrita por Myers. Myers apresenta Dinur como um historiador sionista por excelência, que dedicou a vida à criação de uma verdadeira estrutura exis-

tencial que denominou de história palestinocêntrica. Em sua apresentação da contribuição de Dinur para a historiografia judaica, Myers destaca o fato de que estudos históricos e ativismo político eventualmente se mesclaram no trabalho de Dinur, de um modo que rompeu com seus predecessores da *Wissenschaft des Judentums*, que não teriam assumido o impacto de suas próprias motivações em busca da assimilação, e admitiu o papel determinante da ideologia em moldar as visões históricas. Portanto, do ponto de vista de Dinur, o sionismo seria não uma agenda política partidária, mas um momento de autoconsciência coletiva resultante da crítica à vida em Diáspora e ditada pela mudança da própria realidade histórica, uma oportunidade para reavaliação e reformulação do passado judaico seguindo novos critérios históricos. Diferentemente do personagem Yudka, Dinur acreditava que, para compreender a importância do sionismo, as lembranças da existência anterior, da Diáspora, não deveriam ser eliminadas; em vez disso, deveriam ser registradas através da metodologia, de valor pedagógico, que chamou de compilação, ou coleção (Myers, 1988, p. 170-177). Assim, Dinur teria levado para seu trabalho a maneira dialética com a qual o sionismo se relaciona com a tradição, quando ao mesmo tempo nega e absorve elementos do judaísmo tradicional, o que fez com que não aceitasse simplesmente excluir o passado dos judeus em Diáspora, mas antes buscar traçar a consciência histórica desses judeus e procurar traços sionistas e precursores sionistas nos mais variados momentos. O que, admite Myers (1988, p. 175), sem contrastar inteiramente com a leitura de Krakotzkin, faltou aos escritos de Dinur foi o reconhecimento de que o sionismo não é universalmente percebido pelos judeus como a única solução para a insatisfatória vida em Diáspora.

O termo “retorno à história” é problematizado brevemente no artigo tratado aqui e mais detalhadamente em trabalhos posteriores. Nesse sentido, no contexto judaico moderno, particularmente no sionismo, a relação ambivalente dos judeus com a história teria sido substituída por um senso de progresso em relação ao passado e uma conseqüente negação dos aspectos característicos da época e vida no exílio, um processo de ocidentalização

da história judaica que funcionaria como uma conversão simbólica. Um atual movimento, que pode ser denominado como sionismo cristão, refere-se ao ativismo de comunidades evangélicas, especialmente na América Latina e Estados Unidos, por Israel. O uso de símbolos judaicos e bandeiras do Estado de Israel são comuns nessas igrejas, a maioria neopentecostais. Traçar as motivações para isso é uma tarefa mais extensa do que será feito aqui, pois pode partir de uma leitura literal das Escrituras a ideia de que Israel é uma nação escolhida por Deus para ainda desempenhar um papel. No Brasil, o movimento pode ser simbolizado pela Igreja Universal que, com seu Templo de Salomão, cria uma narrativa na qual é a herdeira direta de uma tradição judaico-cristã. Esse apoio cristão ao Estado de Israel, entretanto, é aceito com cautela, especialmente, por judeus liberais ou que não compartilham com a visão excessivamente conservadora de mundo de algumas camadas evangélicas e temem a polarização causada pelas narrativas ideológicas difundidas sobre o Estado de Israel a partir dessa união dita judaico-cristã. O Estado de Israel, defendido por tais grupos evangélicos, aparece automaticamente na opinião pública como alinhado a uma agenda conservadora de direita, na qual perspectivas teológicas são incluídas no discurso político que busca combater todos aqueles que não se alinham a essa visão de mundo. Assim, enquanto a direita latino-americana adota um discurso pró-Israel, a esquerda se ocupa da causa palestina, cristalizando a imagem de Israel como um Estado conservador em busca da realização de um projeto de limpeza étnica. É possível pensar esse lugar que Israel possui hoje no imaginário coletivo como um desdobramento do processo de criação de uma narrativa que colocou os judeus como uma nação ocidental, em primeiro lugar <sup>6</sup>.

Para Krakotzkin (2013, p. 37), a ideia de retorno sionista existe na consciência da negação do exílio, de modo que o retorno à história é a tentativa de transfigurar os judeus dispersos pelo mundo em um sujeito nacional, dessa vez, responsável por sua existência e seu próprio destino. De uma só vez,

---

<sup>6</sup> Para mais informações sobre o sionismo cristão no Brasil e sua relação com o contexto político atual, ver o artigo de Grin, Gherman e Caraciki (2019).

o retorno dos judeus à história resolveria as questões existenciais judaicas, respondendo às expectativas de séculos, e restauraria a soberania política e nacional. O caminho encontrado para isso, entretanto, é a total negação do passado no exílio, simbolizado pela passividade judaica, e a aceitação da percepção cristã da história. A própria ideia, hoje muito difundida, de uma civilização ocidental fundada sobre valores judaico-cristãos é questionável da perspectiva da perseguição dos judeus no ocidente cristão. O termo surge, especialmente, a partir de uma via não judaica, ou seja, o próprio uso do termo judaico-cristão advém de uma cultura cristã que admite suas origens na tradição judaica e confortavelmente sugere que o judaísmo se desenvolve em cristianismo, que a incompleta religião judaica é naturalmente substituída pelo cristianismo. David Nirenberg (2013) argumenta que os principais valores da civilização ocidental são edificados em direta oposição aos valores judaicos, de modo que falar em judaico-cristão é eliminar o judaísmo ao definir o Ocidente como o conquistador da tradição judaica. É possível que o judaísmo compartilhe seus conceitos religiosos básicos mais próximo ao islamismo do que ao cristianismo, mas o conflito Israel-Palestina e a criação político-teológica de uma junção judaico-cristã em defesa de uma agenda conservadora (moral e economicamente) instaura a falsa simetria entre judeus e cristãos contra grupos que supostamente ameaçam os valores ocidentais, com destaque para os árabes, grandes representantes do Oriente místico.

O autor segue em sua definição do que seria a consciência histórica do exílio para apresentar o rompimento com essa consciência causado pelo sionismo, com o aceite da pressuposição de que havia, antes do retorno, uma história da qual apenas os judeus teriam sido excluídos por sua “teimosia”. Aceitar a versão iluminista do fazer historiográfico, teria significado, então, aceitar a atitude cuja rejeição definiu a identidade judaica no exílio, a atitude de superioridade dos cristãos em relação aos judeus. Aqui não haveria contradição, pois, por mais que a ideia de exílio incluísse o fim da história após a destruição do Segundo Templo, isso jamais significou que os judeus foram deixados de fora da história, mas certificava uma condição da história na visão judaica (Kra-

kotzkin, 2013, p. 39-40). Uma segunda questão refere-se à dimensão orientalista da secularização do conceito de história, com o discurso teológico sendo rearticulado por meio dele, passando a se referir ao Ocidente e em oposição ao que era então considerado fora da história e tendo o europeu como seu único portador e que cuja definição se dá pela alienação do outro. Krakotzkin toma emprestado o conceito de orientalismo de Edward W. Said para mostrar como o movimento sionista, ao aceitar a noção de história como um termo referente ao Ocidente cristão, definiu erroneamente a identidade judaica como europeia e oposta ao Oriente muçulmano, de maneira que, retornando à história, acabavam por aceitar os termos e princípios que geraram, em primeiro lugar, a própria exclusão dos judeus da Europa e, ainda, a obliteração das múltiplas histórias locais das diversas comunidades judaicas em exílio, assim como a supressão da história da terra (Palestina) e de seus habitantes. No contexto do Iluminismo, a “questão judaica” teria sido reformulada em termos de um Estado centralizado, ou seja, seria preciso, para restaurar os judeus na história, fazê-los cidadãos sem as restrições anteriores, civilizá-los? A questão judaica aparece, então, ligada ao orientalismo e paralela à questão de se o judaísmo seria apenas uma confissão (religião) e, portanto, se os judeus seriam passíveis de integração à sociedade civil europeia, ou uma nação distinta, oriental e alheia aos valores europeus. A reação sionista ofereceu o que lhes pareceu uma autêntica alternativa judaica à assimilação e ao judaísmo ortodoxo, fundado em objeção ao retorno. Os pensadores sionistas insistiram que os judeus eram uma nação autônoma, porém, ocidental. Criaram, assim, a narrativa de que o retorno deveria acontecer fora da Europa, no Oriente, mas o trataram como um retorno ao que seria comum ao judaísmo e ao cristianismo, à fonte do Ocidente, sucumbindo, inevitavelmente à assimilação pela narrativa ocidental (Krakotzkin, 2013, p. 39-47).

É destacado que o próprio estudo da história judaica como um campo autônomo e separado foi sugerido inicialmente por teólogos protestantes e desenvolvido em uma adaptação da imaginação religiosa judaica ao modelo moderno de história nacional, com sua divisão entre períodos antigo, medie-

val e moderno e o exílio reduzido à história dos judeus na Idade Média e o sionismo à manifestação da modernidade, a redenção. Esse projeto de negação do exílio e da tradição rabínica, apesar de ganhar destaque em narrativas atuais acerca do Estado de Israel<sup>7</sup>, não foi inteiramente aceito, e não apenas pelo ramo ortodoxo do judaísmo, mas também por historiadores sionistas, como Yitzhak Baer, Gershom Scholem e Ben-Zion Dinur<sup>8</sup>, que interpretaram a cultura do exílio como crucial para a construção do pensamento sionista. Gershom Scholem empreendeu uma historiografia contrária àquela dos historiadores do século XIX na *Wissenschaft des Judentums*, em uma rejeição mais ampla ao mundo judeu-alemão que esses historiadores representavam, mais precisamente o esforço judeu, caracterizado por seu desejo de assimilação e emancipação, por aparecer diante de ser contemporâneos de maneira apologética, em um racionalismo que os teria distanciado da autenticidade do judaísmo. Para Scholem<sup>9</sup>, a historiografia, assim como outras esferas da vida judaica, precisava do elemento nacional para florescer, uma revisão fundamental oferecida pelo sionismo que o permitiu perceber o mito e o misticismo

---

7 Um exemplo interessante, não da direta negação do exílio, mas do fomento à narrativa que busca aproximar Israel da história ocidental, logo, afastá-lo de tudo o que é comumente representado como oriental, pode ser encontrado na polêmica declaração do primeiro-ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, no *World Zionist Congress* em Jerusalém. Segundo sua declaração, Hitler não pretendeu exterminar os judeus, mas foi convencido a respeito pelo palestino Amin al-Husseini, em uma reunião que aconteceu em 1941, em Berlim. Netanyahu prossegue, indicando que Hitler pretendia expulsar os judeus, mas al-Husseini teria lhe alertado que, caso os expulsasse, eles voltariam, daí a sugestão de queimá-los (Netanyahu..., 2015). A declaração de Netanyahu não é inteiramente nova, o papel de Husseini na perseguição aos judeus foi tratado por Barry Rubin e pelo historiador Wolfgang G. Schwanitz no livro *Nazis, Islamists, and the Making of the Modern Middle East* (2014). Esse ou outros trabalhos não descrevem o diálogo reproduzido por Netanyahu, além de considerarem inúmeras outras fontes que evidenciam que o desejo de exterminar os judeus, e não apenas o de expulsá-los, já havia sido manifesto por Hitler antes de seu encontro com Husseini. Portanto, o palestino não poderia ser o criador da ideia da Solução Final.

8 Sobre a possibilidade ou não de incluir Scholem, Baer e Dinur, entre outros historiadores, em uma mesma escola de pensamento, ver o artigo de David Myers: *Is there still a "Jerusalem School?" Reflections on the state of Jewish historical scholarship in Israel*.

9 Apud BIALE, David. *Cabala e contra-história: Gershom Scholem*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva: 2004.

como forças irracionais, fontes de vitalidade no embate dialético do que, para ele, seria a história. É por isso que Scholem tomou o caminho do estudo da Cabala, a mística judaica, e não da ortodoxia, pois desejava buscar na tradição elementos que pudessem chegar até mesmo ao judeu laico. David Biale (2004, p. xix) chama o método de Scholem de contra-história, por entender que o que ele fez foi, em termos benjaminianos, tomar a história a contrapelo em uma espécie de revisionismo que, em vez de descobrir fatos novos, transvalorou a interpretação histórica de seus predecessores, crendo que a força vital residia na tradição secreta. Nem por isso esses historiadores sionistas teriam se furtado de moldar a história judaica de acordo com preceitos cristãos/ocidentais. O exemplo para justificar essa aceção é dado por Krakotzkin através da distinção feita por Dinur entre uma concepção popular do exílio, centrada na destruição do Segundo Templo, e a concepção histórica que teria o marco do exílio na conquista islâmica da terra, passando a corresponder ao período da Idade Média na convenção da historiografia europeia e resumindo o conceito de exílio à época em que não havia soberania judaica na Palestina (Krakotzkin, 2013, p. 49-52). O que merece destaque é que, enquanto esses historiadores mencionados adotaram o que chamaram de uma retórica romântica, percebida por eles como neutra do ponto de vista religioso e dissociada do aspecto cristão da cultura europeia, para Krakotzkin, incorporar os próprios métodos científicos de uma historiografia surgida na Europa já significaria se submeter a uma percepção cristã da história.

A partir de Yerushalmi é possível problematizar a passagem de uma memória judaica a uma historiografia judaica, passagem que não indica simplesmente uma ruptura, mas, sobretudo, uma necessidade de reinvenção da historiografia, uma nova modalidade de tradução do passado que será mais bem explicitada a partir da hipótese que guia este livro, qual seja: a de que a Shoah instaura uma mudança na relação entre história e memória. Através do nacionalismo, os judeus encontraram uma maneira de ingressar na historiografia de forma consideravelmente mais autônoma e construir novas identidades coletivas. Porém, esse processo precisou envolver uma reescrita da

história e a supressão de pluralidades da tradição das diferentes comunidades do exílio. Compreender a questão nacional é indispensável para pensarmos o sionismo em suas diversas expressões, bem como a consciência histórica presente no discurso israelense atual. Ao mesmo tempo, é mais um elemento a desafiar os historiadores da história judaica (que geralmente são judeus) em sua tarefa de equilibrar forças: a da metodologia histórica, que considera as pressões sociais externas e é tecida a partir de uma periodização e critérios que se mostram, muitas vezes, totalmente alheios à identidade judaica; e a própria tradição que pode recorrer a explicações místicas. É possível, claro, argumentar que o trabalho de todos os historiadores, independentemente de seu envolvimento com o objeto de estudo, revelará traços identitários e ideológicos em tensão com o compromisso metodológico, mas o caso da historiografia judaica é exemplar. Tal exemplaridade revela uma impossibilidade que se encontra desvelada por Yerushalmi (1996, p. 81): o modo com que ele, historiador judeu da história judaica, adentra o passado significa uma ruptura com esse passado. Não é preciso seguir adiante com Yerushalmi para concluir que, antes da segunda década do século XIX, não existia algo como uma historiografia judaica organizada e autodefinida como tal, mas sim uma maneira de se relacionar com o passado pautada pela memória e expressa em uma variedade de gêneros literários, como a poesia litúrgica e a hagiografia.

Meyer (1967, p. 8) define o judeu moderno – superado o isolamento do gueto, quando a identificação com o judaísmo era suficientemente abrangente – como aquele para o qual o judaísmo constitui apenas uma parte de sua identidade, uma de suas múltiplas lealdades em um momento em que as pressões externas e os apegos internos o fizeram mais consciente do que nunca dessas identificações e da própria segmentação identitária. Essa segmentação é tratada por Yerushalmi nos termos da história e da memória, e algumas das diferentes visões acerca desse tensionamento puderam ser vislumbradas por meio da crítica à obra do historiador. Quando apontou para a resistência que a memória coletiva judaica impõe ao tratamento historiográfico, Yerushalmi abriu espaço para a análise de uma série de conceitos, como

memória, história e consciência histórica, no contexto da existência judaica e de suas inúmeras particularidades, como as questões relacionadas ao sionismo e ao antissemitismo. Fez mais ainda, ao permitir entrever a maneira pela qual essas instâncias (história e memória) se relacionam e dizem respeito ao enunciado historiográfico em geral. Assim, por colocar tais questões, ao mesmo tempo específicas e gerais, interessa ao historiador contemporâneo, sobretudo, o “mal-estar na historiografia” de Yerushalmi. Como anunciado, para o argumento que orienta este trabalho, o marco de uma mudança na maneira como história e memória se relacionam encontra-se na Shoah. Yerushalmi (1996, p. 98-99) coloca os judeus após a Shoah em uma conjuntura análoga a das gerações seguintes à expulsão espanhola e aponta que o Holocausto já gerou mais investigações históricas do que qualquer outro evento na história judaica, mas sua imagem não é moldada pelo historiador e, sim, pelo cronista. Em um artigo sobre a recepção alemã da obra de Yerushalmi, Michael Brenner faz um pequeno panorama da participação de Yerushalmi, que falava e escrevia bem em alemão, na vida acadêmica alemã, sua proximidade a Ian Assmann, sua estadia em Munique no ano de 1996, entre outros elementos biográficos. O que chama a atenção no artigo, no entanto, é o fato de Brenner apresentar Yerushalmi como um historiador que se incumbiu, entre outras tarefas, de compreender a catástrofe judaica do século XX. Finaliza dizendo que Yerushalmi não costumava falar ou escrever sobre o Holocausto, mas o assunto estava sempre presente (Brenner, 2014, p. 105). A sutileza e brevidade com que Yerushalmi toca na questão da Shoah é, de fato, notável e a complexidade dos motivos não será examinada aqui, mas é também notável como o assunto está profundamente inscrito em seus estudos, o que fica claro, especialmente, no epílogo à conferência sobre os “usos do esquecimento”.

Com a emancipação da Diáspora e a possibilidade de pensar o nacional em Israel, os judeus teriam reingressado na corrente principal da história, mas sua percepção de como chegaram lá seria muito mais mítica do que real. Como condição e expressão de mito e memória que sustenta a vida, a identidade judaica ainda é reinterpretada em nosso tempo. Perguntas fundamentais se

colocam: como a identidade judaica após Shoah se relaciona com a fundação de Israel e como os judeus da Diáspora, os sobreviventes, e suas histórias foram recepcionados? Tais perguntas, uma vez mais, exigem problematizar as relações entre história e memória. Sem cair em conclusões arbitrárias, mas buscando compreender de que forma o silenciamento cedeu lugar central ao testemunho, como elemento indispensável à tessitura da memória coletiva, o próximo capítulo se deterá em examinar o cenário que instituiria o paradigma da Shoah, apresentando algumas observações sobre a memória judaica após a Shoah, mais especificamente a memória judaica sobre a Shoah.

## 2. FUNDAÇÃO DO ESTADO DE ISRAEL, EICHMANN E O TESTEMUNHO: INDÍCIOS DO PARADIGMA DA SHOAH

### O silenciamento da Shoah: história, memória judaica e a fundação do Estado de Israel

A Shoah certamente serviu como um dos grandes argumentos em favor do estabelecimento do Estado de Israel e é plausível dizer que esses são os dois principais tópicos da historiografia judaica contemporânea: a maior tragédia da história dos judeus e a criação de um Estado próprio. Historiadores israelenses como Saul Friedländer e Yehuda Bauer ofereceram importantes contribuições para se pensar a historiografia em suas análises acerca dos limites de representação da Shoah e da singularidade do evento, entre outras. A permanência do negacionismo do Holocausto, como será melhor analisado posteriormente, é também um fator decisivo para que historiadores judeus continuem a se debruçar sobre o tema. Em meados dos anos 1980, surgem os assim chamados “novos historiadores”, termo que os uniu em um grupo e foi cunhado por Benny Morris. O denominado surgimento dos novos historiadores se dá com a publicação de artigos em revistas acadêmicas israelenses

e livros publicados por editoras britânicas. Além de virem a público em uma mesma época, o destoante tratamento de temas atinentes à história judaica distinguia o grupo. Não é uma coincidência que esses estudiosos tenham recebido atenção em uma mesma época, pois, exatamente no final da década de 1970, documentos oficiais sobre a guerra de 1948 deixaram de ser secretos e puderam se tornar objeto desses estudiosos. Ademais, o mito fundador de uma nação dificilmente não despertará a curiosidade de sua população. Com Avi Shlaim, Ilan Pappé e Zeev Sternhell, entre outros, os “novos historiadores” causaram inúmeras polêmicas ao revisitar temas como o nascimento do Estado de Israel, a atitude do *Yishuv*<sup>10</sup> diante da Shoah e a origem do conflito árabe-israelense, com ênfase no problema dos refugiados palestinos a partir de 1948, quando Israel se tornou independente. O objetivo seria questionar a história oficial sionista que ofereceria aos israelenses uma visão unilateral dos acontecimentos, tendo servido como uma verdadeira propaganda da necessidade e do sucesso do movimento sionista. Essa história revista suscitou intensos debates e polêmicas que ultrapassaram a academia, quando os novos historiadores foram contestados também na imprensa. Artigos e réplicas alcançaram o público na forma de acaloradas discussões, um debate definido

---

10 *Yishuv* significa assentamento e designa a comunidade judaica que já vivia na região da Palestina (*Eretz Yisrael*) no período pré-Estado. Separa-se o “antigo *Yishuv*”, judeus que viviam na região desde antes de 1880 sob o domínio do Império Otomano, e o “novo *Yishuv*”, judeus, em sua maioria russos, que emigraram a partir de 1882, e, novamente, em meados do século XX, fugindo da ascensão dos *pogroms*. Esses judeus fundaram as bases para a criação de um Estado. David Ben-Gurion, judeu polonês, migrou em 1906 e se tornou um dos grandes líderes do *Yishuv* e do posterior Estado de Israel. Após a Primeira Guerra Mundial e a dissolução do Império Otomano, a Liga das Nações confirmou o mandato britânico sobre a região e a Palestina passou a ser domínio inglês. Em 1922, foi criada a Agência Judaica com objetivo de representar o povo judeu frente às autoridades britânicas e estabelecer um lar nacional para os judeus, como previsto na Declaração de Balfour de 1917 – registrada em carta, escrita por Arthur James Balfour, secretário do governo britânico, ao Barão Rothschild, líder da comunidade judaica do Reino Unido. Nela, o secretário atestava a possibilidade britânica de facilitar as intenções sionistas, caso o Império Otomano fosse derrotado. No entanto, com o impulso da imigração judaica para a região, a insatisfação árabe cresceu e inúmeros protestos fizeram o governo britânico recuar e criar medidas de restrição para migração judaica (os chamados Livros Brancos). Tal política acabou por impedir que judeus, fugindo da Europa durante o domínio nazista, pudessem aportar em *Eretz Yisrael*.

como “fascinantemente obtuso e incrivelmente apaixonado” e que não teria esclarecido a que veio, se a questão era metodológica, de interpretação; se seria um debate entre escolas de pensamento, entre gerações, entre indivíduos; se a preocupação estaria de fato no passado ou no presente e no futuro; e, finalmente, para onde levaria (Shapira, 1995, p. 9).

A má recepção tomou forma com o livro de Efraim Karsh, *Fabricating Israeli History: the “New Historians”* (1997). Karsh (1996, p. 20) afirma que os novos historiadores, ao colocarem a hostilidade árabe à criação de um Estado judeu como um mito sionista, não estavam desmascarando velhas narrativas, mas sim moldando suas investigações a fim de se adequar a agendas políticas contemporâneas, distorcendo sistematicamente as evidências do arquivo. Na introdução à versão revisada de seu livro *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, publicado inicialmente em 1988, Benny Morris (2004, p. 3) afirma que a obra pareceu não agradar a ninguém, uma vez que não endossou as narrativas oficiais israelenses e nem mesmo as palestinas; e ainda que não embarcou na investigação por interesses ideológicos ou políticos, mas simplesmente para saber o que aconteceu. A nova história israelense não trouxe novidades no âmbito metodológico, sua inovação se deu pelo fato de revisitar e propor um novo tratamento a temas sensíveis no tocante à memória coletiva, às narrativas oficiais e às narrativas que embasaram a construção da identidade de muitos israelenses, além de desvelar a necessidade de reequilibrar as relações entre judeus e muçulmanos. Ilan Pappé é, sem dúvidas, um dos mais polêmicos dos novos historiadores, pois não hesitou em usar o argumento último de que o mundo privou os palestinos de sua terra para compensar os judeus em um momento no qual as denúncias dos crimes nazistas ecoavam e eram usadas pelos líderes sionistas (Pappé, 1994, p. 12-13). Afirmou ainda que os palestinos eram desumanizados a fim de se tornarem alvos legítimos de destruição e expulsão, em clara alusão aos relatos dos sobreviventes judeus dos campos de concentração nazistas (Pappé, 2007, p. 89). Pappé não foi o único, nem o mais enfático, a promover uma aparente analogia entre as políticas de Israel em relação aos palestinos e a perseguição nazista aos judeus, um

recurso retórico que se insere na contenda acerca da singularidade da Shoah. Para Pappé, a destruição da memória coletiva do outro por meio da construção da própria memória coletiva é um elemento central na formação das identidades nacionais. Para ele, no caso do conflito Israel-Palestina, a identidade coletiva de ambos estaria sendo fundada, em um processo dialético, na total negação do outro e na busca pela autoproclamação enquanto vítima, de modo que controlar essa memória do sofrimento é uma questão não só existencial e filosófica, mas também política (Gur-Ze'ev; Pappé, 2003, p. 93). Até esse ponto se torna evidente que o debate com os novos historiadores já havia criado ramificações além dos eventos circundantes à independência de Israel em 1948 e o problema dos refugiados palestinos. De igual modo, ia muito além da metodologia histórica, retomando o Holocausto e o estabelecimento de Israel entre o sionismo e a Diáspora judaica, evidenciando a existência de memórias coletivas alternativas à narrativa nacionalista oficial.

O julgamento de Eichmann, em 1961, é comumente considerado como fonte de inspiração para toda uma geração de estudiosos sobre o Holocausto e também como uma encruzilhada no desenvolvimento da atitude da sociedade israelense em relação à Shoah. É o momento em que uma geração, marcada pela experiência do exílio e extermínio, e uma nova geração, já nascida em Israel, precisaram lidar com questões latentes. Os primeiros escritos sobre a atitude do *Yishuv* em relação à Shoah vieram de jornalistas que cobriram alguns desses grandes julgamentos, mas o primeiro livro sobre o tema foi lançado apenas em 1986, em Tel-Aviv. O livro de Dina Porat foi traduzido do hebreu para o inglês, em 1990, sob o título *The blue and the yellow stars of David: the Zionist leadership in Palestine and the Holocaust, 1939-1945*. Foi prefaciado por Saul Friedländer, que admite ser esse um tema sensível da história judaica, o qual, até então, havia se desviado da investigação sistemática. Para Friedländer, além da importância acadêmica inegável, a obra deveria ser compreendida em seu contexto:

Durante a Guerra do Yom Kippur em outubro de 1973, como na véspera da Guerra dos Seis Dias de 1967, uma atmosfera de catástrofe

iminente, acompanhada por uma sensação de isolamento do resto do mundo, permeou o coletivo israelense. A visão da destruição potencial levou a uma nova lembrança do extermínio dos judeus europeus – uma indicação clara do quão perto da superfície das mentes israelenses estava o passado não dominado (Friedländer, 1990, p. ix, tradução nossa).

Assim como o próprio julgamento, esses são alguns dos momentos da história de Israel, nas décadas de 1960 e 1970, que podem ser apontados como estímulos para a evocação da memória da Shoah, esse passado não dominado que esteve durante muito tempo não exatamente no esquecimento, mas bem próximo do silenciamento. A discussão que levou ao estudo de Porat, do quanto os líderes do *Yishuv*, esse proto-Estado judeu na Palestina sob domínio britânico, sabiam acerca da magnitude da perseguição e destruição da comunidade judaica na Europa, encontrou uma segunda questão que é o que poderiam ter feito, efetivamente, os membros do *Yishuv*, diante de suas próprias dificuldades, para ajudar os judeus vítimas das políticas nazistas. A constante ocupação dos territórios árabes gerou um profundo questionamento de alguns dos princípios básicos do sionismo que teriam levado a opinião pública a alimentar sentimentos de culpa em relação à Shoah e a questionar o papel do judaísmo europeu na formação do sionismo. A opinião prevalente baseava-se no fato de que o *Yishuv* não teria despendido os recursos e esforços necessários para salvar os judeus da Diáspora (Porat, 1990, p. 1). Sternhell (1998, p. 282) também defendeu que Ben Gurion e o *Yishuv* compreenderam desde muito cedo as intenções nazistas e o perigo que representavam para os judeus europeus, de modo que suas posições não seriam derivadas de uma não compreensão e, sim, da própria natureza do sionismo, incluindo a falta de uma posição ideológica clara. Assim, a questão mais relevante levantada em Israel após a independência seria se a elite política do *Yishuv* teria sido, de alguma forma, capaz de cumprir o papel que destinou a si mesma, não importando se o desejo do *Yishuv* de guiar os judeus da Diáspora era sincero, mas se a elite trabalhista que chegou ao poder agiu de acordo com seus ideais, em especial em relação às escolhas durante a Segunda Guerra (Sternhell, 1998, p. 328).

A palavra Shoah é hoje um termo considerado adequado para nominar o genocídio dos judeus pelos nazistas justamente por não possuir uma tradução exata, significando algo como destruição, devastação ou catástrofe, de modo que preserva o caráter indecifrável, não se desprende das raízes judaicas, porém não se liga à ideia religiosa de uma sentença divina. O termo foi popularizado com o lançamento do filme de Claude Lanzmann, mas, segundo Porat (1990, p. 2), teria sido usado já em 1938, em uma reunião do Mapei, partido dominante no *Yishuv*, para discutir os eventos ocorridos na Noite dos Cristais, alguns anos antes de o plano de extermínio dos judeus tomar sua forma mais instrumentalizada. Com isso, Porat nos alerta para o fato de que o que foi chamado de Shoah não se tratava de uma previsão da tragédia e, sem dúvida, não remetia ao que hoje sabemos acerca do Holocausto. O uso buscava descrever, à época, as humilhações, prisões em massa e demais abusos sofridos pelos judeus, no contexto do qual tiveram conhecimento. Apesar da dificuldade geral de comunicação entre países durante a Segunda Guerra e da censura, imposta por parte do governo inglês à imprensa e serviços postais na Palestina, muitas informações e pedidos de ajuda chegaram ao *Yishuv*. Relatos detalhados de que os judeus estavam sendo isolados em guetos, morrendo de fome, frio e doenças, alcançaram o *Yishuv* desde muito cedo. Contudo, mesmo quando esses relatos falavam em assassinio em massa, muitos judeus na Palestina viam esses casos como mais um efeito colateral da Guerra ou consequências não muito novas do antissemitismo, já existente entre a população polonesa, e de *pogroms*, dos quais muitos haviam sido vítimas antes de emigrar. O *Yishuv* e a Agência Judaica do Mandato Britânico, à época presidida por Ben-Gurion, demonstraram uma preocupação inicial com a Shoah atrelada a dilemas específicos, quando se referiram à expropriação e ao desenraizamento de milhões de pessoas que, temia-se, seriam dificilmente reassentadas depois da guerra (Porat, 1990, p. 2-10). Não se trata de aprofundar a investigação acerca do que de fato chegou ao conhecimento do *Yishuv*, da indiferença diante de alguns relatos e se seria possível que tivessem feito mais pelos judeus europeus, mas não é demais concluir que o caráter particu-

larmente absurdo da Shoah contribuiu para a tendência de mitigar a gravidade das notícias que chegavam e de adiar uma reação.

Dina Porat (1990, p. 239) e Tom Segev (2019, p. 326-350) colocam a reação de Ben-Gurion como mais complexa do que afirmar simplesmente que ele esteve pouco envolvido em qualquer tentativa de salvamento dos judeus durante a Shoah ou, então, que se encontrava de mãos completamente atadas. O fato é que Ben-Gurion via como sua principal obrigação, ou sua responsabilidade direta, se dedicar ao futuro político de Israel como Estado e não esteve sozinho, pelo contrário, na opinião de que o *Yishuv* não poderia se desligar de suas questões próprias para salvar os judeus europeus. Além disso, havia uma noção remanescente de que esses judeus estariam dispostos a sabotar os planos sionistas, preferindo se refugiar em outros países, como foi a saída encontrada pela maioria dos que conseguiram fugir a tempo. Uma interessante leitura de Segev (2019, p. 336) é de que Ben-Gurion, ancorado por uma visão sionista e judaica do tempo, desviou a Shoah do presente para o passado no exato momento em que a matança alcançava seu auge. Assim, pôde lidar com sua incapacidade àquela circunstância, prometendo enviar navios “imediatamente” para buscar os judeus remanescentes em uma estrada que ia diretamente do futuro para o passado, pois, na realidade, essa empreitada só poderia ser levada a cabo após o final da Guerra.

Os israelenses, após a independência e a evidenciação do plano nazista parcialmente bem-sucedido de extermínio dos judeus, ainda pareciam muito envolvidos em questões e problemas mais imediatos e urgentes para lidar com o trauma da Shoah. Assim, permaneceram adiando esse enfrentamento do passado recente, tanto que, como aponta Friedländer (1990, p. iv), a consciência de que seria preciso revisitar esse passado foi intensificada, com exceção dos próprios sobreviventes, paradoxalmente, apenas na geração pós-1948, ou seja, na geração que não viveu os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial e não participou da luta pelo estabelecimento do Estado judeu, mas que viveu e vive em confronto existencial com essa memória coletiva. Foi, então, essa nova geração que finalmente olhou para a questão antes evitada,

ou usada como retórica política, fomentando discussões sérias no âmbito da historiografia e a trazendo, ainda, para a esfera da expressão artística. Além dos problemas relacionados ao recém-criado Estado de Israel, uma sociedade multicultural marcava o cotidiano e demandava a atenção dos sobreviventes imigrantes e dos judeus do *Yishuv* para uma lenta adaptação. Apesar de certo sentimento de culpa ter assolado a sociedade judaica que já vivia na Palestina e nada fez ou pôde fazer para salvar os judeus, os sobreviventes, especialmente os alemães, não eram o perfil ideal esperado pelos pioneiros sionistas para a formação de seu Estado. Eles não eram socialistas e nem mesmo sionistas, mas pessoas expropriadas e traumatizadas. Segev (1991, p. 99) alerta que, já em 1943, quando havia indícios substanciais do genocídio em curso, líderes sionistas do *Yishuv* partilhavam da opinião de que o salvamento total estava fora de seu alcance e muitos ainda insistiam na importância da *Selekt-sia*, a seleção dos imigrantes aceitos na Palestina, privilegiando aqueles que não se tornariam um “fardo” para o Estado a ser criado.

Após a independência de Israel, a criação de um Estado judeu, que não pode ser desligada do seu contexto pós-Guerra e da própria ocorrência da Shoah, continuou necessitando de justificativa e legitimação. A relação entre a criação do Estado de Israel e a Shoah, definitivamente, não pode ser reduzida a uma relação de causa e efeito por mais que esse seja um argumento comum aos críticos da existência do Estado judeu e a negacionistas do Holocausto. A revelação da Shoah para o mundo pode ter contribuído para a decisão de países membros das Nações Unidas de votar a favor da criação de um Estado judeu, mas os processos de construção da nação já avançavam na Palestina antes mesmo do início da Segunda Guerra Mundial. A pergunta se Israel existiria se não fosse a Shoah permanecerá sem resposta, mas é fato que a Shoah foi incorporada ao discurso sionista antes mesmo da fundação do Estado, como um aviso: “vejam o acontece com um povo sem país próprio”. Entre outras questões, era fundamental se proteger dos vizinhos árabes, insatisfeitos com a nova resolução, de modo que a narrativa acerca do sofrimento dos sobreviventes foi incorporada pelo sionismo, mas os sobreviventes, vistos

como vítimas frágeis e fáceis, “destroços humanos”, não tiveram a mesma sorte. A expressão “material humano” era utilizada por Ben-Gurion quando falava sobre a imigração para o território palestino e o posterior Estado de Israel. Os recém-chegados deveriam impulsionar o novo país, colonizar a terra como pioneiros e defendê-la como soldados, mas na verdade eram judeus refugiados, sem qualquer recurso financeiro e destroçados emocionalmente. Ben-Gurion teria se referido a esses imigrantes como “destroços humanos”, em oposição ao material humano desejado pelos sionistas: os judeus que escolheram permanecer nos Estados Unidos, os que foram impedidos de deixar a União Soviética e os “membros selecionados nas nações”, aqueles que morreram na Shoah (Segev, 2019, p. 446), não foram facilmente integrados ou compreendidos, em uma sociedade militarizada e envolta pela ideia do heroico novo judeu. Com o iluminismo na Europa, o arquétipo do “novo judeu” surgiu durante a mudança radical na vida desse povo. À medida que os judeus foram se integrando aos Estados modernos e alcançando o status de cidadãos, surgiu também a expectativa de uma mudança no estilo de vida judaico. Os esforços assimilacionistas dos judeus da *Haskalah* contribuíram para a posterior aspiração sionista de criar um novo homem que fosse diferente do tradicional, um judeu que conheceria o passado judaico, mas avançaria em direção ao futuro desejado. O novo judeu, assim, fornece um meio termo entre o progresso e a bagagem histórica para a justificativa sionista e vai ao encontro da ideia de um judeu forte, inclusive fisicamente, em total oposição ao judeu doente e fraco ou de “natureza excessivamente espiritual”, alvo do antissemitismo (Conforti, 2011, p. 88-95). Na verdade, os sobreviventes foram questionados por muitos outros judeus acerca daquilo que pouco podiam explicar: o que fez com que eles, em meio a tantos outros, sobrevivessem. Segev reproduz uma fala de Ben-Gurion em que ele demonstra o tipo de aversão comum aos sobreviventes que se estabeleceram em Israel, quando afirma que, entre aqueles que voltaram dos campos de concentração, havia pessoas que se não fossem tão duras, egoístas e más, não teriam sobrevivido e que tudo o que suportaram purgou suas almas de todo o bem (Segev, 2019, p. 449).

Em artigo de 1998 intitulado *Private Memories, Public Memory*, Anita Shapira (1998, p. 41) afirma que era consenso entre os historiadores, ela inclusa, que, nas primeiras duas décadas após a Segunda Guerra Mundial, a Shoah foi suprimida da consciência nacional israelense, desempenhando apenas um papel marginal na formação da identidade nacional, longe do centro do discurso público. Também não foi internalizada pelo sistema educacional, pois a luta que precedeu a fundação do Estado e a posterior Guerra da Independência teriam anulado o choque da guerra na Europa e fechado as portas para exposições de fraqueza e humilhação. Shapira não nega que houve uma mudança significativa na maneira como a Shoah é percebida pela memória coletiva israelense desde a fundação do Estado até os dias atuais, mas não acredita que seja realmente possível falar em apagamento, considerando que o Holocausto esteve constantemente no centro do debate público, quando desde antes da fundação do Estado, o *establishment* do *Yishuv* incorporou a catástrofe ao mito fundador de Israel. Em 1952, por exemplo, houve grande polêmica a respeito dos acordos feitos por Ben-Gurion com a Alemanha Ocidental para reparação dos bens e propriedades confiscados dos judeus durante a guerra.

No decorrer do Julgamento de Kasztner, em 1953, o público israelense foi exposto a histórias de tentativas de resgate durante a guerra e aos dilemas morais envolvidos nas negociações com os nazistas (Shapira, 1998, p. 41-46). Rudolf (Rezső) Kasztner (1906-1957) foi um jornalista judeu húngaro ativo no movimento sionista conhecido por ajudar judeus a escapar da morte durante a Shoah negociando com nazistas. Kasztner negociou com o próprio Eichmann para que, em junho de 1944, 1684 judeus pudessem escapar da deportação para Auschwitz e das câmaras de gás. Os judeus foram selecionados incluindo judeus ricos, líderes sionistas e rabinos proeminentes, além de, o mais controverso, amigos e familiares do próprio Kasztner. O que ficou conhecido como “trem de Kasztner” – possível em troca de uma quantia indefinida em ouro, joias e outros bens – deixou Budapeste com a promessa de partir diretamente para a Suíça, território neutro. Os passageiros, entretanto, foram mantidos durante alguns meses no campo de Bergen-Belsen, mas chegaram à Suíça no

fim de 1944. Kasztner posteriormente se mudou para Israel e continuou ativo na política trabalhista sionista. Seu papel polêmico nas negociações com a SS veio a público quando Malkiel Gruenwald, judeu húngaro, publicou um folheto acusando Kasztner de ter colaborado com os nazistas ao se beneficiar pessoalmente da negociação e deixar de avisar os demais judeus de que seu destino não seria o reassentamento, mas as câmaras de gás, das quais Kasztner já teria conhecimento. Kasztner processou Gruenwald por difamação, mas, no julgamento, conhecido como “julgamento de Kasztner”, as acusações, feitas pelo advogado Shmuel Tami, se voltaram contra Kasztner e o próprio Mapai, cuja política foi comparada ao colaboracionismo do *Judenrat* – palavra alemã para designar os conselhos judaicos criados nos guetos da Polônia ocupada e que funcionavam como intermediários entre os nazistas e a comunidade judaica, forçados, em muitos casos, a selecionar judeus para deportação. O encarregado do julgamento de Kasztner foi o juiz Benjamin Halevi, um dos três juízes do julgamento de Eichmann. Em sua opinião, Kasztner “vendeu sua alma ao diabo” e a decisão foi em favor de Gruenwald. A maior parte da sentença acabou sendo anulada, mas a repercussão do caso fez com que Kasztner fosse assassinado em Tel-Aviv, em março de 1957, por membros do grupo de milícia de direita *Lehi* (USHMM, s. d.). Yehuda Bauer (1994, p. 151) colocou como a principal resposta para uma das acusações contra Kasztner, a de que ele não era o único que sabia que os judeus estavam sendo assassinados em massa. Pelo contrário, a maioria dos judeus húngaros já sabia, mas não acreditava ou se recusava a agir de acordo ou, ainda, não via maneira de agir a partir dessa informação, o que aponta para uma tendência, segundo ele compreensível, por parte dos sobreviventes e suas famílias de colocar a culpa em fatores externos por suas reações (ou falta de) diante das deportações e, assim, negarem que tinham conhecimento do extermínio. O julgamento de Kasztner entrelaçou questões morais, afetos do presente e interpretação histórica, além de adentrar um importante aspecto da Shoah, o do resgate (ou falta de) dos judeus e dos meios utilizados para tal.

Esses exemplos demonstram a tendência de politização da memória da Shoah, mas também que a afirmação de que o evento não encontrou expressão

na identidade coletiva e não estava presente na agenda pública das primeiras décadas após a guerra não se sustenta sem ser problematizada. A Shoah estava presente em dois tipos de discurso. Em um, servia como fonte de legitimação do Estado de Israel, justificando ainda sua posição no conflito árabe, quando seria preciso não negligenciar o perigo e não subestimar o antisemitismo. Em outro, servia para deslegitimar a existência do Estado, como, por exemplo, ocorreu com a acusação dos ultraortodoxos de que os sionistas falharam em salvar as pessoas; ou ainda com os apoiadores da Diáspora (tomada como o modo de existência natural dos judeus), que culpavam o sionismo por ignorar todas as outras alternativas de solução para a questão judaica. A esse respeito, cabe acrescentar que, em um primeiro momento, muitos sobreviventes perceberam o sionismo como o único caminho aberto, pois, mesmo que tenha falhado em salvar os judeus da morte, as soluções orientadas para a Diáspora acabaram em Auschwitz. Os sionistas também foram acusados de explorar o sofrimento dos sobreviventes, o que nas entrelinhas carregaria a alegação de que seria o dever sionista ajudar os sobreviventes a irem para qualquer lugar, em vez de promover seus próprios objetivos. Nessa perspectiva, Israel teria falhado em oferecer uma solução para o sofrimento dos sobreviventes e ainda criado novos sofrimentos ao tirar os árabes de suas terras (Shapira, 1998, p. 47-48). O que Shapira (1998, p. 45) esclarece, então, é que documentar a Shoah foi muito importante para a narrativa dos líderes israelenses, tanto na legitimação do Estado sionista quanto na defesa às contranarrativas surgidas para responder a demandas da política externa ou interna. Mas a percepção da Shoah defendida e sustentada nos discursos da mídia, na retórica política e nas mensagens educacionais era unilateral, simplista e baseada no ideal sionista de heroísmo judaico, com o elogio à resistência ativa e a crítica, velada ou direta, aos judeus que teriam aceitado, inertes, a morte, o que revelou uma expectativa irreal de que os judeus europeus poderiam ter lutado por suas vidas. Assim, várias tendências teriam se combinado para que as memórias das experiências pessoais dos sobreviventes fossem por tanto tempo silenciadas, incluindo as próprias condições de vida as quais foram expostos, pois, imediatamente após

a libertação, como obcecados, muitos relataram incansavelmente o que haviam vivido, mas logo perceberam que seria preciso fazer o possível para se integrar à sociedade israelense e encontrar meios para suprir as próprias necessidades básicas e que essas memórias não funcionariam como uma ponte para a nova vida que precisavam construir. Feita nos primeiros anos, essa escolha dos veteranos de não perguntar e dos imigrantes de não falar, instalou um silêncio mantido até mesmo dentro da própria família (Shapira, 1998, p. 50-51).

## **A narrativa legitimada, o testemunho e a literatura ilegítima: Ka-Tzetnik e as Stalag Fiction**

Ka-Tzetnik é o primeiro exemplo de alguém, em Israel, que escreveu suas histórias baseadas nas suas vivências em relação à Shoah já na década de 1950. Inúmeros elementos bem conhecidos dos testemunhos de sobreviventes, como a progressiva dessensibilização em relação aos “desaparecidos”, a impossibilidade de comunicação entre falantes de tantas línguas diferentes, a falta de conhecimento do alcance total da matança e a negação do próprio destino, aparecem na literatura de Ka-Tzetnik (1955, p. 1-10). Um ponto notável de suas obras, no entanto, são as narrativas extensas e detalhadas acerca da violência sexual, uma questão sensível que, em meio a tantas faces do sofrimento nos campos de concentração, é pouco mencionada pela maioria dos sobreviventes. Dinur (1917-2001), nome hebreu escolhido em Israel, nasceu como Yehiel Feiner na Polônia e passou dois anos em Auschwitz, tendo conseguido emigrar para a Palestina sob mandato britânico em 1945. Escreveu usando o pseudônimo Ka-Tzetnik 135633, a junção de como se pronunciaria, em iídiche, a abreviação KZ da palavra alemã *Konzentrationslager* (campo de concentração), em referência a ser interno de um campo de concentração, e o seu número tatuado. Essas escolhas enfatizam os efeitos devastadores para a identidade dos prisioneiros, o fato de serem reduzidos a um número, além de demonstrar que o seu real objetivo não era simplesmente contar sua experiência individual, mas falar por todos os outros, privados de sua identidade,

que não sobreviveram. Yehiel Dinur ficou conhecido e atraiu muita atenção por protagonizar uma das cenas mais icônicas do julgamento de Eichmann quando, após ser confrontado com a autoria dos livros sob o pseudônimo, desmaiou enquanto prestava testemunho. Ao ser questionado acerca da escolha do nome Ka-Tzetnik, Yehiel Dinur respondeu que não considerava escrever literatura, o que escrevia era:

[...] uma crônica do planeta Auschwitz. Estive lá cerca de dois anos. O tempo lá não é o mesmo que aqui, na Terra. [...] Os habitantes desse planeta não tinham nomes. Não tinham pais e nem filhos. Não usavam [roupas] como aqui. Não nasceram lá e não deram à luz... Não viviam de acordo com as leis do mundo aqui e não morreram. Seu nome era o número Ka-Tzetnik (Eichmann..., 1961b, tradução nossa).

Em 1983, Yehiel Dinur concedeu entrevista a Mike Wallace no programa da rede de televisão estadunidense CBS, *60 Minutes*, e foi perguntado como se sentia a respeito de Eichmann naquele momento. Respondeu que não sentia ódio, além do ódio pela humanidade, e explicou que teve medo durante o julgamento, pois percebeu que aquele homem era exatamente como ele, não um deus, ou um Hitler, somente alguém como ele mesmo (Stalags, 2007). O primeiro livro de Ka-Tzetnik foi lançado em 1946 já em *Eretz Yisrael*, escrito em hebraico, e levou o título de *Salamandra*. Em meio às narrativas heroicas dos judeus que lutaram e resistiram, muitos dos quais se estabeleceram posteriormente nos *kibbutzim*<sup>11</sup>, a história de Ka-Tzetnik foi praticamente a única história de um sobrevivente comum publicada à época. Sem contos de atos heroicos,

---

11 O *kibbutz*, ou *kevuza* (plural: *kibbutzim*, *kevuza*) era um tipo de comunidade coletiva voluntária, primordialmente agrícola, na qual não havia riqueza privada e o próprio coletivo era responsável por todas as necessidades dos membros. O primeiro *kibbutz* surgiu em 1909; em 1969, o movimento totalizava 93.000 pessoas em 231 *kibbutzim* e *kevuza* organizados em várias federações de acordo com perspectivas sociais, políticas e religiosas em uma combinação de socialismo e sionismo (Skolnik, 2007, p. 121). O modelo do *kibbutz* já passou por enormes mudanças, distanciando-se do modelo clássico e sendo, inclusive, privatizado. Ao fim da guerra e início do processo de independência de Israel, entretanto, os ideais defendidos a partir do modo de vida dos *kibbutzim* foram ao encontro das mencionadas narrativas heroicas dos judeus que lutaram por suas vidas e liberdade nos guetos, um patrimônio nacional para o Estado que ainda lutava por sua sobrevivência.

*Salamandra* focava, pelo contrário, na impotência judaica diante dos nazistas e contava com uma descrição inflexível e quase insuportável de detalhes da violência sofrida nos guetos e campos de concentração, esse “outro planeta”, sua própria metáfora para a Shoah. *Salamandra* foi o primeiro volume de uma série de novelas, “crônicas de uma família judia no século XX”, sobre a vida de Harry Prelesnik, alter ego de Yehiel Dinur, e seus irmãos. Supostamente baseadas na história de sua própria família, as histórias foram tomadas por muitos como autobiografia, e não como ficção, mas essas histórias são narradas por uma voz externa, Ka-Tzetnik, que tem acesso aos pensamentos íntimos e sentimentos dos personagens, além de apresentar de maneira detalhada inúmeras situações das quais Yehiel Dinur não poderia ter sido testemunha direta.

O livro mais conhecido de Ka-Tzetnik é *House of Dolls*, publicado em hebraico em 1953 e traduzido para o inglês em 1955. *House of Dolls* conta a história de Daniella, judia polonesa de quatorze anos, e seu irmão Harry. Oferece um relato pormenorizado dos horrores que os dois presenciaram, além de descrever, também minuciosamente, a vida de Daniella após ser selecionada para trabalhar na *Doll's House*, uma espécie de bordel para soldados nazistas, onde foi esterilizada, teve tatuada no peito a inscrição *Feld-Hure* e foi obrigada a trabalhar como prostituta e fingir desfrutar, ou poderia ser denunciada e morta. O que realmente se sabe sobre bordéis em campos de concentração é a comprovada ocorrência da prostituição forçada de mulheres, principalmente polonesas e russas, nos chamados *Sondenbauten* ou construções especiais para internos privilegiados (nunca judeus) em campos de trabalho – mais precisamente, Mauthausen, Gusen, Auschwitz-Stammlager, Auschwitz-Monowitz, Buchenwald, Flossenbürg, Neuengamme, Dachau, Sachsenhausen e Mittelbau-Dora. O objetivo era aumentar a eficiência na produção no momento em que estava nos planos do Führer reconstruir e redesenhar as grandes cidades alemãs (Sommer, 2009, p. 168-169). Em uma foto<sup>12</sup>, supostamente tirada em 1945 por Paul Goldman (1900-1986), uma

---

12 A foto pode ser acessada em <https://museum.imj.org.il/artcenter/includes/item.asp?id=643298>.

mulher aparece com a inscrição *Feld-Hure* (prostituta do campo) seguida de um número. Paul Goldman foi um fotógrafo judeu-húngaro que emigrou para a Palestina em 1940 e cobriu, entre outros momentos importantes da história de Israel, a chegada dos primeiros sobreviventes. A foto foi exposta no Muza Eretz Israel Museum Tel-Aviv, mas sua história não corresponde com as informações acerca de bordéis nos campos de concentração, especialmente em Auschwitz. Historiadores como Na'ama Shik (2009) afirmam que, apesar de a violência sexual existir, não havia prostitutas judias em Auschwitz, o que não impede que guias em Auschwitz, ainda hoje, parem em frente ao Bloco 24, onde supostamente funcionaria um bordel, e leiam, para os visitantes atentos, trechos do livro de Ka-Tzetnik descrevendo a vida das mulheres nesse lugar. A capa<sup>13</sup> de inúmeras versões publicadas nos Estados Unidos de *House of Dolls* é bastante parecida com a foto de Goldman, o que fez com que Segev (2007, p. 7) lançasse a hipótese de que a foto não corrobora os relatos de Ka-Tzetnik; ela, na verdade, foi fabricada originalmente para servir como capa do livro. Outras várias incongruências foram descobertas acerca da fotografia, como o fato de ter sido tirada não em 1945, mas em 1944 em Nahalal, Israel, quando não havia sobreviventes mulheres lá. Por fim, por vergonha de Harry que a teria visto com os oficiais, Daniella desistiu de viver e foi morta por desobedecer às ordens recebidas e caminhar rumo à saída do campo.

Outro livro da série *Salamandra* é *They called him Piepel*, também publicado como *Moni: A Novel of Auschwitz*. Foi lançado em 1962, quando o julgamento de Eichmann chegava ao fim, e conta a história de Moni, irmão mais novo de Harry, forçado a se tornar um escravo sexual dos comandantes de Auschwitz até finalmente ser morto. O abuso sexual de crianças é certamente um tópico difícil de ser discutido abertamente em qualquer contexto e mais ainda conexo às já conhecidas humilhações sofridas durante a Shoah. O trabalho de Rachel Lev-Wiesel e Marianne Amir (2005) analisa o assunto a partir de entrevistas com vinte e duas crianças sobreviventes judias que

---

13 Um exemplo dessas capas é a da Editora Pyramid Books, publicada em 1970. Ela está disponível em <https://pictures.abebooks.com/1LACEYLANE/md/md6442582636.jpg>.

foram abusadas sexualmente durante a Segunda Guerra e busca dar voz ao trauma desse grupo específico. Sommer (2014, p. 86-103) analisa o que chama de homossexualidade situacional, comum nos campos de concentração, quando um parceiro mais velho e hierarquicamente superior (geralmente um prisioneiro não judeu privilegiado ou responsável pelo bloco) vivia sua sexualidade masculina tendo relações com um menino jovem de aparência feminina (ou infantil), chamado de *piepel*, e disserta como é complexa a distinção entre casos de estupro e trocas sexuais e também sobre como o assunto ainda é um tabu nos estudos sobre o Holocausto, já que esses meninos são estigmatizados nos próprios relatos de outros sobreviventes. Primo Levi (1997, p. 32) contou sobre quando, já no fim da guerra, ele e companheiros reencontraram um menino, de cerca de doze anos, ex-protegido de um *Kapo* cuja presença – dessa vez estava sozinho e doente – lhes causava incômodo, desconfiança e “uma piedade hostil”.

Ligada a isso, a exploração sexual de mulheres judias foi um tema que permeou a imaginação da população em Israel, quando os sobreviventes chegaram e nos primeiros anos de adaptação. Muitos acreditavam que aqueles que sobreviveram teriam ofertado algo aos nazistas, em especial as mulheres, vistas como muito frágeis para terem sobrevivido sem colaboração. O fato é que a literatura de Ka-Tzetnik constituiu o primeiro contato do *Yishuv* com os traumas dos sobreviventes narrados por um, além de se tornar a principal introdução da geração mais jovem (filhos de sobreviventes ou não) às histórias dos guetos e campos de concentração. Somado às descrições realistas de violência e sadismo nos livros, ofereceu-lhes a sensação de adentrar um “mundo proibido” (Porat, 2017, p. 14). De acordo com a ideologia racial nazista, no entanto, o contato sexual entre uma pessoa considerada ariana e alguém categorizado como eslavo e/ou “eticamente estrangeiro” (*fremdvölkisch*) foi definido como “relação sexual indesejável” (*unerwünschter Geschlechtsverkehr*), já o contato sexual com alguém que foi designado judeu ou “de outra raça” (*artfremd*) foi considerado como prova da “degeneração do *Volkskörper* alemão” e foi estritamente proibido (*verbotener Geschlechtsverkehr*) (Przyrem-

bel, 2003, p. 63). Desse modo, a hipótese de que havia bordéis de mulheres judias no ambiente controlado dos campos de concentração parece não se sustentar. Por outro lado, a ênfase nas particularidades da violência nazista baseada em preceitos antissemitas acabou por, de maneira trágica, contribuir para ofuscar o conhecimento sobre os crimes sexuais realmente cometidos. Além das proibições advindas da própria ideologia nazista, nos campos de concentração, as mulheres judias foram encarceradas, tiveram seus cabelos cortados e acabavam por apresentar uma condição física que, na maioria dos casos, dispensou a imposição de poder pela violência sexual. No território soviético, entretanto, onde toda a população parecia estrangeira aos olhos alemães, o impedimento à mistura racial não foi congruente com os interesses e comportamentos da maioria dos homens, e a violência sexual por parte das tropas alemãs — incluindo, além das SS, a Wehrmacht, a polícia aliada e colaboradores civis — foi generalizada. As vítimas vinham dos mais variados estratos sociais e origens étnicas, incluindo judeus e não judeus, e não estavam restringidas ao sexo feminino (Mühlhäuser, 2014, p. 32).

Para Pascale Bos (2014, p. 62), o tropo da prostituição judaica forçada entrou pela primeira vez no discurso público em 1943 nos Estados Unidos por meio de um breve artigo publicado no jornal *The New York Times*, sob o título de *93 Choose Suicide Before Nazi Shame*, que descrevia um incidente supostamente acontecido em Varsóvia, onde noventa e três jovens estudantes, entre quatorze e vinte e dois anos, e sua professora, da escola ortodoxa Beth Jacob para meninas, decidiram cometer suicídio por envenenamento ante à possibilidade de “serem forçadas à prostituição por soldados alemães” (93..., 1943, p. 8). Agora sabidamente fictícia, a narrativa desses eventos foi considerada autêntica, ganhou destaque, ampla circulação e logo alcançou a Palestina, onde poemas e lamentos religiosos baseados na carta começaram a circular. O relato de que os nazistas de fato praticavam violência sexual serviu como confirmação de sua natureza depravada, mas essa foi também uma história em que o martírio das meninas, sua resistência, apareceu como espiritualmente redentor, além de domesticar, ao introduzir um elemento co-

mum do horror, as atrocidades não familiares da Shoah. Apesar de a carta ter sido forjada para afirmar a fé da comunidade judaica americana em uma época com poucas informações acuradas sobre o que realmente se passava, a mensagem isolada é, desde sempre, inquietante. Insinua-se que seria preferível que as mulheres morressem a serem estupradas, mas, além de a escolha da morte não ser prontamente a mais fácil, a interpretação desses atos como martírio revela o pouco entendimento do que realmente foi a perseguição nazista. Afinal, para se tornar um mártir, seria necessário algum arbítrio, ao passo que, na Shoah, raramente as vítimas puderam fazer escolhas significativas de qualquer tipo (Bos, 2014, p. 62-64). A conotação da vítima que se sacrifica, entretanto, nem sempre foi a mesma da carta sobre as noventa e três moças, pois, diferentemente da escolha ativa e preferível da morte ao comprometimento de seus princípios sagrados, os sobreviventes que chegaram eram vistos com desconfiança – como foi possível notar a partir das declarações de Ben-Gurion sobre esses imigrantes (Segev, 2019).

Com rasa compreensão inicial do que foi a perseguição nazista e a crescente circulação de denúncias sobre a colaboração judaica, duas visões um tanto perversas acabaram sendo amplamente difundidas: a crença de que os passivos judeus europeus caminharam para a morte “como ovelhas em um matadouro”. A frase tem origem bíblica e se relaciona, originalmente, ao martírio na tradição, mas foi integrada no contexto pós-Holocausto para promover a ideia de que os judeus teriam aceitado passivamente a morte e as humilhações nazistas. A frase teria sido utilizada, nesse contexto, por Abba Kovner (1918-1987), resistente do Gueto de Vilna, um dos primeiros a denunciar o plano nazista de exterminar todos os judeus. Ele também testemunhou no Julgamento de Eichmann e teria criado um plano de vingança contra os alemães. Kovner, o sobrevivente ideal, tentou organizar uma revolta no Gueto de Vilna durante a Shoah e usou, inicialmente, a negação, “não iremos como ovelhas para o matadouro”, na tentativa de estimular os judeus à luta armada por suas vidas (Porat, 2010, p. 138). Até mesmo Shmuel Yosef Agnon (1888-1970), escritor de literatura hebraica e ganhador do Nobel de literatu-

ra, chegou a usar a metáfora para diferenciar o judeu da Diáspora e os judeus de Israel, onde finalmente poderiam se defender (Agnon, 1995, p. 378). Yael Feldman (2013) apresenta a figura da vítima contestada e acusada de ser parcialmente culpada pelo seu próprio destino como um dilema psico-ético da consciência histórica judaica, produto de uma repressão coletiva, uma memória seletiva, que remonta há séculos antes da Segunda Guerra Mundial e foi despertada pelo apelo à resistência.

Também ganhou destaque a impressão de que o “melhor” dos judeus europeus havia morrido e apenas *kapos*<sup>14</sup>, membros dos conselhos judaicos e mulheres que se prostituíram sobreviveram e chegaram a Israel. Essa não foi uma impressão que acometeu apenas aqueles que viram com desconfiança os sobreviventes que chegavam em seus países, mas foi um sentimento que perseguiu muitos dos próprios sobreviventes, como se nota na citação de Levi (1990, p. 65), ao se defrontar com a interpretação de um amigo de que o fato de ter sobrevivido não era obra do acaso, mas da Providência:

Doeu-me como quando se toca um nervo exposto, reavivando a dúvida [...]: poderia estar vivo no lugar de um outro, à custa de um outro; poderia ter defraudado, ou seja, matado efetivamente. Os ‘salvos’ do *Lager* não eram os melhores, os predestinados ao bem, os portadores de uma mensagem: tudo o que eu tinha visto e vivido demonstrava o exato contrário. Sobreviviam de preferência os piores, os egoístas, os violentos, os insensíveis, os colaboradores da ‘zona cinzenta’, os delatores. Não era uma regra certa (não havia nem há, nas coisas humanas, regras certas), mas era de qualquer modo uma

---

14 *Kapo* foi o nome dado a um prisioneiro responsável por um grupo de outros prisioneiros nos campos de concentração. A origem da palavra não é clara, pode ter vindo da palavra italiana *capo* (chefe) ou ser uma abreviação originada entre os próprios prisioneiros de *Kameradschaftspolizei*. A autoridade para nomear *kapos* não foi definida explicitamente, mas sua tarefa era cumprir as ordens da SS e garantir o controle sobre os prisioneiros. Inicialmente, os *kapos* foram nomeados entre os prisioneiros criminosos alemães que gozavam de privilégios em relação aos outros prisioneiros, mas, com o tempo, prisioneiros políticos e até mesmo judeus passaram a trabalhar como *kapos* (Skolnik, 2007, p. 781). Os *kapos* recebiam melhor comida e desfrutavam de melhores condições de vida em geral, o que tornava o trabalho, de certa forma, atrativo e aumentava as chances de sobrevivência. É provável que alguns *kapos* tenham exercido seu poder de maneira amena, mas a maioria dos relatos versa sobre como esses prisioneiros internalizaram o comportamento opressor e violento, maltratando seus companheiros.

regra. Decerto me sentia inocente, mas, arrolado entre os sobreviventes, buscava permanentemente uma justificativa diante de meus olhos e dos de outros. Sobreviviam os piores, isto é, os mais adaptados; os melhores, todos, morreram.

Bos (2014, p. 67) destaca ainda que essa visão maniqueísta sobre os sobreviventes esteve refletida na literatura escrita por judeus que migraram para a Palestina antes da Segunda Guerra e por judeus já nascidos em Israel. Nessas narrativas, o tom em relação aos sobreviventes é de pena, suspeita e até mesmo desdém: os judeus do *Yishuv* são retratados como fortes, autossuficientes e masculinos em contraposição aos judeus da Diáspora, passivos, vitimizados, fracos e femininos. Lentin (2000, p. 124) defende a tese, passando pela experiência de gênero, de que Israel, ao moldar sua identidade sionista, reivindicou uma interpretação da Shoah que silenciou as verdadeiras testemunhas, de modo que a negação do exílio significou a negação dos próprios judeus da Diáspora e generalizou a vítima da Shoah como feminina e fraca em contraste com o *Sabra*<sup>15</sup> israelense, comumente retratado como um soldado jovem lutando pelo seu país.

O escritor judeu austríaco Arthur Koestler (1905-1983), em artigo publicado em 1948, fala de uma “geração perdida” em Israel, aqueles que não podem se esquecer da Europa e, tampouco, podem voltar, pois foram expulsos, que não se adaptaram bem ao clima e não falam bem a língua, que sobreviveram aos campos de concentração não sem alguma deformação de caráter ou problemas psicológicos acentuados que os impediria de ter uma vida social normal. Contrapõe essa “massa transitória e amorfa” aos *Sabras* nativos que, tanto na aparência física quanto na “constituição mental”, se diferiam enormemente de seus pais, pois seriam mais altos, robustos, de cabelos claros e também destemidos, ousados e extrovertidos. É interessante fazer notar que Koestler destaca que as meninas, pelo contrário, pareciam permanecer

---

15 *Sabra* é o termo usado para designar a primeira geração de judeus nascidos na terra de Israel, incluindo aqueles que nasceram antes da formação oficial do Estado, e alude a um tipo de cacto muito comum na região, possuidor de uma casca grossa, mas um interior doce, assim como seria essa nova geração de judeus.

mais próximas fisicamente do tipo judeu europeu, por serem naturalmente mais lentas no processo transformador dessa verdadeira “alteração biológica” induzida pela mudança de ambiente (Koestler, 1948). O judeu ariano de Koestler como uma antítese ao judeu passivo pode parecer uma versão perturbadora, mas a hipótese de feminização dos sobreviventes parece indispensável para a compreensão de como o tropo da violência sexual se prestou a esse discurso e o lugar que ocupou em meio à supressão do trauma da Shoah.

Um poema publicado em 1945, intitulado “Minha irmã na praia”, de autoria de Yitzhak Sadeh, fundador das forças judaicas de combate na Palestina sob mandato britânico (Palmach), pode ter servido de inspiração para a história de Daniella contada por Ka-Tzetnik (Segev, 2007, p. 6). Em 1994, ele chegou a ser incluído em uma das edições em hebraico de *House of Dolls*, com apoio do Ministério da Educação de Israel, como “uma autêntica fotografia da heroína do livro” (Bartov, 1997, p. 56). O poema descreve o encontro, em uma praia palestina, entre um jovem soldado judeu, possivelmente o próprio Sadeh, e uma sobrevivente que teria desembarcado de um navio de imigrantes clandestinos e teria tatuado no peito, ao modo de Daniella, as inscrições “apenas para oficiais”. O soldado, em sua arrogância, afirma que sabe o que aconteceu com ela, que foi torturada e tornada estéril. Sua impureza é mencionada várias vezes e ela se diz indigna de ser resgatada pelos jovens sionistas, permitindo inferir que conseguiu chegar à Palestina porque não defendeu sua integridade, porque se rendeu, se prostituiu (Zertal, 1998, p. 264-268). O poema sugere que a vítima, essa irmã, será abraçada pela nova nação e a intenção de Sadeh parece ter sido, à sua maneira, legitimar a chegada dos sobreviventes. No entanto, acaba, sim, por perpetuar a percepção dos judeus da Diáspora e dos sobreviventes, representados pela prostituta humilde, como femininos e fracos, além de carregar, como subtexto da tatuagem grotesca no peito da mulher, a mensagem de que esses judeus eram de certa forma culpados, cúmplices, e não poderiam se livrar dessa marca. Apesar de essa vítima ser abraçada pelo soldado, ela parece além da possibilidade de qualquer resgate e tudo o que ele pode fazer é prometer vingá-la: “por essas

irmãs, eu também serei cruel”. Aqui o sionismo emerge da catástrofe como um discurso de masculinidade e poder (Zertal, 1998, p. 265).

As obras de Ka-Tzetnik não só foram incluídas em escolas (Timm, 2017, p. 1; Bos, 2017, p. 105), como também na chamada biblioteca *Yalkut* das forças armadas, uma série de livros de bolso feitos para caber nas mochilas (*yalkut*) dos soldados. Livros como *House of Dolls* certamente não se encaixavam nas narrativas dominantes sobre mártires e heróis. O que se destaca, entretanto, é que, mesmo não sendo a intenção de Yehiel Dinur, sua obra acabou por fomentar a imagem, em Israel, da sobrevivente contaminada por sua experiência e da passividade judaica frente a humilhações diversas e ganhou popularidade por suas descrições gráficas da violência sexual, tendo sido consumida como *pulp fiction*<sup>16</sup> nas traduções para o inglês. Para Bartov (1997, p. 46), o resultado dos livros de Ka-Tzetnik é uma sinceridade explícita, algo desconcertante e com grande apelo entre os jovens, precisamente porque foram escritos por um autor com habilidades literárias limitadas, mas que esteve determinado a representar experiências que careciam de qualquer precedente, uma descrição densa do sadismo, do sofrimento e, ao mesmo tempo, de detalhes da relação sexual e da anatomia humana. Com tal combinação, disponibilizou um texto capaz de alimentar a simultânea curiosidade dos jovens por questões de sexo e violência, em uma sociedade onde o acesso à pornografia era escasso, senão vetado, e o encontro com os sobreviventes suscitava sentimentos diversos de culpa, desprezo e vergonha. Ou seja, a obra saciou, por vias ambíguas, o desejo de saber a verdade sobre fatos que pareciam estar sendo escondidos. A Shoah estava presente nos discursos públicos e na mente dos jovens israelenses em 1950 e 1960 de uma maneira que forneceu o exemplo

---

16 O termo *pulp fiction*, popularizado com o filme de Quentin Tarantino, *Pulp Fiction - Tempo de Violência* (1994), foi o nome dado a revistas impressas em material barato, com capas apelativas e com o objetivo de oferecer um entretenimento rápido. Geralmente, narravam histórias violentas e sensacionalistas, muito comuns nos Estados Unidos. *House of Dolls* foi traduzido e impresso, entre 1950 e 1970, tendo como capa a imagem de uma mulher atraente, mostrando as inscrições no peito, de forma que, estilisticamente, aproximava-se de obras apelativas como *Hot Date* (1949), *The Blond on the Street Corner* (1954) e *The Big Rape* (1956) (TIMM, 2017, p. 3).

do desamparo e da vitimização judaica e fez emergir uma atitude complexa e perturbadora em relação ao perpetrador nazista, visto como forte, implacável e até vitorioso, considerando o número de judeus exterminados. Assim, teria surgido a noção, entre os jovens *Sabras*, de que seria preciso ser igual aos seus inimigos para evitar o destino de seus ancestrais (Bartov, 1997, p. 46-49). Essa noção e as descrições densas e explícitas de Ka-Tzetnik abriram caminho para o surgimento de uma literatura muito diferente da literatura legitimada sobre a Shoah à época que narra os feitos dos judeus heróis resistentes. Essa literatura “ilegítima” apareceu em revistas conhecidas como *Stalags* e foi, possivelmente, o reaparecimento mais estranho da metáfora do “outro planeta” que tomou forma em livros baratos de pornografia de teor sadomasoquista (Vitiello, 2017, p. 139), adentrando um duplo tabu, o sexo e o Holocausto, dois domínios sancionados pelos mais velhos e proibidos aos jovens (Pinchevski; Brand, 2007, p. 392).

As *Stalags* ou *Stalag Fiction* eram revistas no estilo das *pulp fiction* norte-americanas, com capas chamativas e pornográficas – no caso, retratando geralmente uma mulher sensual em uniforme nazista<sup>17</sup> – que formaram uma série de obras escritas em língua hebraica lançadas em Israel em uma época que coincidiu com o julgamento de Eichmann. A *Stalag 13* chegou a vender 25 mil cópias, um *best-seller* até mesmo para os padrões israelenses atuais (Pinchevski; Brand, 2007, p. 389). O nome foi um encurtamento de *Stammlager*, uma das palavras alemãs para denominar os campos de prisioneiros. Para Ari Libsker, diretor do documentário *Stalags: Holocaust and Pornography in Israel* (2007) e neto de sobreviventes, a representação gráfica e explícita da Shoah na cultura israelense fez com que a memória inicial de crianças e jovens se associasse a imagens que ele define, sem rodeios, como pornográficas. Antes mesmo de ouvirem os relatos dos sobreviventes, ele e tantos outros foram

---

17 A imagem retirada de uma revista publicada em 1960 pode ser acessada em <https://static01.nyt.com/images/2007/09/06/world/06stalag-600.jpg?year=2007&h=289&w=600&s=a5d7ee74a4ed848b4fc62226c50d495d178cd2eb1a883d1eaf60f383e3084a1b&k=ZQJBKqZ0VN&tw=1>.

expostos a fotos de cadáveres em Bergen-Belsen, de mulheres se despindo antes de um tiroteio em massa na Letônia e outras inúmeras situações em que a nudez, pouco presente no cotidiano dessa sociedade, combinava-se ao sofrimento e à iminência da morte (Lebovic, 2016). O enredo das *Stalags* era quase sempre o mesmo: o herói, geralmente um piloto das tropas aliadas americano ou britânico, um verdadeiro representante do ideal de masculinidade aceito, era capturado e levado para um *Stalag* onde era abusado por sádicas oficiais SS até que conseguia escapar, não sem antes se vingar de suas algozes, estuprando-as e matando-as (Stalags, 2007). Os autores tinham nomes americanizados, como Mike Baden, Victor Boulder, Kim Rockman, Erich Lindstrom, Mike Longshot e Ralph Butcher e, muitas vezes, eram também os narradores e heróis dessas histórias vendidas como literatura traduzida, cujas capas informavam o nome de um tradutor fictício. É sabido, entretanto, que essas histórias, na verdade, foram escritas originalmente em hebraico por autores israelenses e se tornaram extremamente populares entre os jovens em uma sociedade em que praticamente metade da população era formada por sobreviventes, incluindo os pais de vários desses autores e leitores. Não se sabe ao certo quem foi o autor da primeira *Stalag*, mas inúmeros outros, hoje conhecidos, apenas seguiram o enredo inicial e acrescentaram suas próprias versões imaginárias, como é o caso de Eli Keidar, que se gaba pelo fato de algumas pessoas terem pensado que seus escritos eram reais e cuja mãe, quem ele define como alguém que falava constantemente sobre a morte e chegava a fingir que estava morrendo, perdeu toda a família na Shoah (Stalags, 2007).

Quase nunca personagens judeus e elementos judaicos eram apresentados, salvo referências indiretas ao extermínio. Eles eram evitados, o que se supõe fosse um cálculo dos editores para que, focando na brutalidade contra prisioneiros não-judeus, contribuíssem para que as pessoas consumissem essa literatura com menos culpa, além de evitar a censura, visto que é difícil imaginar um tabu maior – no contexto em questão e em uma sociedade constituída por vítimas reais ou potenciais do nazismo – do que obter prazer sexual por meio de pornografia sobre o Holocausto. Nas *Stalags*, o campo era

retratado como um microcosmo isolado, ao mesmo tempo uma realização e uma exceção do nazismo, um lugar onde a aberração e a radicalização se encontravam, sendo destacado pelo narrador que aquele era um campo diferente de qualquer outro, um “outro planeta”. Essa apropriação é nada mais do que uma amostra, aliás, de como essas *Stalags* estiveram correlacionadas ao julgamento de Eichmann, pois a metáfora de Ka-Tzetnik não foi a única peça da retórica do julgamento incorporada, e sim todo um vocabulário que incluía palavras em alemão (Pinchevski; Brand, 2007, p. 398). A destacada aberração fundamental desse mundo, no entanto, foi a presença de homens e mulheres em lados opostos da linha de comando (Vitiello, 2017, p. 141). O campo como retratado é administrado exclusivamente por oficiais do sexo feminino. Um elemento comum é a dominatrix, comandante de uma unidade de guardas (algumas das quais baseadas em figuras reais como Isa Koch, Irma Grese e Leni Riefenstahl), descrita em detalhes tanto físicos quanto psicológicos, que passa a dominar os homens por meio de ameaças, tortura e abuso sexual, enquanto provoca neles uma mistura de prazer e repulsa. As *Stalags* não foram pioneiras e nem o último gênero a explorar a pornografia sobre o Holocausto; revistas e filmes do tipo já circulavam nos Estados Unidos na mesma época. Contudo, a produção estadunidense não partilhava das peculiaridades das produzidas em Israel, especificamente o advento da clara preferência por mostrar domínio feminino sobre os homens e a posterior vingança e libertação (Pinchevski; Brand, 2007, p. 391).

Seguindo as já mencionadas revistas de *pulp fiction* — nas quais supostas ameaças à masculinidade branca tradicional foram transportadas para um reino fantasmático onde a iconografia nazista (entre outras) simbolizou uma masculinidade reprimida se livrando das mulheres cujo poder estaria em sua capacidade de seduzir (Pinchevski; Brand, 2007, p. 392) —, outra relação com as *Stalags* pode ser feita com obras lançadas sob a definição de *exploitation*, nome dado a um gênero fílmico que aborda um tema de maneira exagerada e depravada. São filmes tradicionalmente definidos por sua oposição ao cinema convencional, o que engloba questões narrativas, estéticas, de pro-

dução e legitimidade. Ademais, o termo *exploitation*, em inglês, carrega uma carga negativa um tanto diferente de *exploration* (exploração), pois se refere necessariamente a uma exploração injusta e egoísta de algo ou alguém, sem oferecer nada em troca. Em um subgênero chamado de *sexploitation*, que teve seu auge nas décadas de 1960 e 1970, estão incluídos os filmes que serviram para exibição gratuita de nudez e exploração de cenas sexuais, geralmente não explícitas. Um outro subgênero ainda mais específico, o *naziexploitation* ou *nazisploitation*, envolvia crimes sexuais, com ênfase sádica, sendo cometidos por nazistas contra mulheres em campos de concentração ou bordéis localizados nesses campos. Um exemplo que se aproximaria mais das *Stalags* israelenses seria o filme *Ilsa, She Wolf of the SS* (1974), que mostra Ilsa, uma comandante sádica de um campo de concentração, conduzindo experimentos dolorosos em prisioneiras mulheres e abusando sexualmente de homens (Kozma, 2012, p. 56-59).

A preferência foi rompida com o lançamento de *I Was Colonel Schultz's Private Bitch* em 1962, uma *Stalag* supostamente baseada na história verdadeira de uma moça abusada por um oficial nazista na França ocupada. O livro continha descrições detalhadas de cenas de estupro e foi o único da categoria a causar comoção pública a ponto de a editora ser penalizada por imprimir obscenidades e os exemplares serem recolhidos pela polícia, marcando o fim da curta epidemia desse tipo de literatura em um mercado que se mostrava saturado (Pinchevski; Brand, 2007, p. 391; *Stalags*, 2007). O que esse livro, em especial, despertou nas pessoas? Como dito, a maioria das *Stalags* descrevia mulheres torturando homens. Seria possível, então, que, ao retratar o contrário, se aproximasse sobremodo da realidade ou da percepção sobre a Shoah? Pinchevski e Brand (2007, p. 388) postulam as *Stalags* como uma contrapartida fictícia ao julgamento de Eichmann, complementando com fantasia o procedimento legal, além de servirem como instrumento para que os jovens negociassem questões de poder, identidade e sexualidade com a geração dos pais e com a ideologia sionista. Nesse sentido, o erotismo das *Stalags* não giraria exatamente em torno do ato da relação sexual ou sua representação, mas

das práticas de dominação, humilhação e servidão, em suma, uma postura sadomasoquista que teria funcionado como uma espécie de metacomunicação para negociar e subverter a memória, ou seja, o julgamento foi capaz de fazer com que a nova geração se deparasse com histórias pessoais e reais que, até então, faziam parte de uma história inacessível. Aqui teria se apresentado uma injunção contraditória para os jovens, pois ao passo que representariam o novo judeu, identificaram-se com os sobreviventes e suas histórias, com o epítome da Diáspora complexificando as definições de forte e fraco e convertendo um no outro. Assim, as *Stalags* poderiam ser lidas como uma ficção que situa o novo judeu no lugar do antigo e ensaia uma resposta para “o que teríamos feito no lugar deles” através da erotização das relações de poder, substituindo os judeus da Diáspora servis, afeminados e humilhados pelos perpetradores nazistas por soldados viris aliados abusados sexualmente por sedutoras mulheres arianas, de um modo que cedem a fantasias de dominação e submissão, mas emergem poderosos no final. Mais ainda: realizam a vingança negada aos sobreviventes e adiada pelo tribunal, em uma alegoria do prazer de chegar ao poder depois de sofrer uma perda total (Pinchevski; Brand, 2007, p. 400-403).

## Uma nova consciência via julgamento de Eichmann: a tese da banalidade do mal e o lugar do testemunho

Não há acordo pleno quanto ao momento em que a memória da Shoah teria, de fato, se imiscuído em uma nova consciência israelense: se em 1967, com a Guerra dos Seis Dias, pela via do medo coletivo de aniquilação e da sensação de impotência até então identificada apenas com a vida no exílio e a Shoah; se em 1973, quando, na Guerra do Yom Kippur, pela primeira vez, foram exibidas imagens de israelenses feitos prisioneiros, produzindo logo a proximidade com a fraqueza e a degradação, associadas, mais uma vez, aos judeus da Diáspora; se em 1977, com a substituição da elite política do país que marcou também uma revolução cultural e a reformulação de símbolos e

convenções aceitas (Shapira, 1998, p. 41-42); ou, ainda, se no episódio mais frequentemente apontado como marco do início do processo de reconhecimento e validação do lugar dos sobreviventes (Segev, 2000; Felman, 2001; Cesarani, 2005), o julgamento de Eichmann, em 1961. Essas versões não necessariamente se contradizem, pois comungam a premissa de que houve um período anterior de silêncio e supressão das memórias privadas sobre a Shoah, enquanto, no âmbito da retórica pública, a história foi evocada repetidamente. O conceito de memória privada advém da divisão proposta por Shapira (1998, p. 50) para definir o que de fato emergiu, especialmente a partir do julgamento. A resposta é que os holocaustos privados, as experiências pessoais, até então, sem serventia ou interesse, ganharam destaque e se tornaram o veículo para que a Shoah, de enorme, anônima e inconcebível, fosse passível de ser apropriada como parte do mundo de cada um e de todos os judeus.

A interpretação do julgamento de mais destaque no âmbito acadêmico é certamente a de Hannah Arendt. Já conhecida e respeitada pelo seu *Origens do Totalitarismo* (1951), foi enviada pela revista *The New Yorker* para cobrir o julgamento e, na ocasião, produziu artigos posteriormente compilados em livro e traduzidos para diversas línguas. Em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt criticou a teatralidade e a espetacularização do julgamento televisionado, destacou as irregularidades legais do processo, tratou o procurador-geral, Gideon Hausner, como um simples fantoche do verdadeiro arquiteto da ação, Ben-Gurion, e procurou evitar qualquer sentimentalismo ao analisar as testemunhas. Assim atuou porque, como correspondente, percebeu que o julgamento havia sido montado com o intuito de ensinar uma lição às demais nações do mundo acerca dos crimes contra o povo judeu e, então, justificar e defender a existência do Estado de Israel. Observando o comportamento de Eichmann, ela desenvolveu a tese da banalidade do mal, retomando um eixo argumentativo já presente em seus estudos sobre os totalitarismos, quando apontou a insuficiência das teorias e categorias existentes para explicar a novidade da ideologia nazista. Eichmann,

nessa perspectiva, não seria um monstro ou um sádico, mas um burocrata, alguém que renunciou à capacidade de pensar, de modo que não poderia também se sentir culpado, sentir empatia ou se questionar acerca do sofrimento causado (Arendt, 1999, p. 62). O mérito da tese da banalidade do mal está, principalmente, na exposição da possibilidade de pessoas tidas como comuns, levando vidas de acordo com os padrões culturais de suas épocas, serem capazes de realizar atos destrutivos sem necessariamente possuírem um impulso maligno, uma necessidade patológica ou mesmo uma forte motivação ideológica. Essa tese ilumina a participação da sociedade civil alemã na perseguição aos judeus, pois tira o mal de um lugar religioso ou moral e o aborda sob uma perspectiva política, apontando, ainda, como o totalitarismo o naturalizou, sistematizou e automatizou. Pautada por suas críticas ácidas ao sionismo, ao Estado de Israel e ao governo de Ben-Gurion, a cobertura de Hannah Arendt do julgamento de Eichmann teve uma recepção diversa. De fato, foi aclamada, mas também recebeu críticas de outros intelectuais e, sobretudo, de uma parcela considerável da comunidade judaica.

As acusações de que Arendt estaria defendendo Eichmann não se sustentam e não serão tratadas aqui. Contudo, é preciso registrar que causou grande alvoroço, por um lado, a afirmação de que Eichmann não tinha motivações ideológicas, ou seja, de que ele não era um antisemita, mas um bom funcionário, alguém que justificava suas ações pela perspectiva da ordem, do dever, com pouca iniciativa própria; e, por outro lado, o destaque ao que ela definiu como a “cooperação judaica” que os nazistas teriam recebido “a um ponto verdadeiramente extraordinário” (Arendt, 1999, p. 133). Uma das primeiras e mais divulgadas críticas ao trabalho de Arendt foi escrita em 1963 por Norman Podhoretz e publicada na revista *Commentary*, cujo título inferia que justamente o brilhantismo da filósofa havia lhe custado uma análise perversa do julgamento e do próprio fenômeno nazista. O argumento de Podhoretz (1963) é que, ao se esquivar de qualquer melodrama, Arendt criou uma versão mais interessante dos fatos, mas não necessariamente mais verdadeira e reveladora do quadro da humanidade no século XX, pois, com exceção do

próprio julgamento ao qual ela compareceu, as fontes utilizadas por ela seriam, em sua maioria, de origem secundária, a exemplo da utilização da obra de Raul Hilberg para tratar elementos factuais. Portanto, por vias desse descuido de investigação histórica, por essa falha metodológica no tratamento de evidências, ela acabaria por manipulá-las tendenciosamente para que se encaixassem em sua preconcebida teoria dos Estados totalitários.

Gershom Scholem, que até o momento do lançamento de Arendt sobre o julgamento era seu amigo próximo, concentrou sua crítica à análise em questões morais, mas escreveu alertando-a de que a obra não carecia de mal-entendidos e erros em relação aos fatos empíricos e históricos e que seus críticos provavelmente abordariam essas questões à exaustão (Knott, 2017, p. 201). Desse modo, garantir a cumplicidade das vítimas seria uma das ambições distintas dos regimes totalitários e a história da cooperação judaica seria oferecida como ilustração desse ponto. Da mesma forma, sua concepção de Eichmann como um funcionário sem senso de responsabilidade, uma nulidade cujas ações não advieram de seu caráter, mas de sua posição no sistema nazista, ilustraria bem a noção de que, no totalitarismo, a realidade do senso comum é substituída por uma outra, moldada pelos contornos da ideologia dominante. Considerando que a questão dos *Judenräte* já era há muito conhecida e que as negociações entre esses e outros judeus, como o já mencionado caso de Kasztner, com nazistas foram condenadas por muitos, o que mais pesou foi a afirmação de que, caso esses líderes judeus não tivessem colaborado com os nazistas, o número de vítimas totais não seria tão alto:

Onde quer que vivessem judeus, havia líderes judeus reconhecidos, e essa liderança, quase sem exceção, cooperou com os nazistas de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão. A verdade integral era que, se o povo judeu estivesse desorganizado e sem líderes, teria havido caos e muita miséria, mas o número total de vítimas dificilmente teria ficado entre 4 milhões e meio e seis milhões de pessoas (Arendt, 1999, p. 142).

A afirmação, apesar de conter uma acusação grave, aparece como uma questão secundária na obra, um capítulo sombrio aludido pela primeira vez

por Hilberg e suscitado, à revelia da vontade dos promotores e de Ben-Gurion, durante o julgamento: “uma visão da totalidade do colapso moral que os nazistas provocaram na respeitável sociedade europeia [...], não só entre os perseguidores, mas também entre as vítimas” (Arendt, 1999, p. 142). Tal hipótese partiu, mais uma vez, do próprio testemunho de Eichmann, o objeto de análise e também a principal fonte de Arendt, e, assim como em diversos pontos, ela se esforçou para preencher as lacunas na memória do acusado, complementar informações e concluir que a divisão entre vítimas e perseguidores não é tão nítida quanto se imaginava e que, apesar de o povo judeu não ser, à época, um todo organizado, não possuir território, governo ou exército, onde quer que vivessem judeus, existiam organizações comunitárias e assistenciais judaicas, o que quer dizer que, onde quer que existissem judeus, havia líderes judeus reconhecidos que, quase sem exceção, teriam cooperado com os nazistas “de uma forma ou de outra, por uma ou outra razão” (Arendt, 1999, p. 141).

Para Shapira (2005, p. 25-27), quando Arendt defende que o caso de Eichmann teria se enfraquecido se fosse estabelecido que a nomeação dos indivíduos enviados para a morte era trabalho da administração judaica, levanta uma questão tão irrelevante para o julgamento quanto as que acusou os promotores de suscitar, pois a fonte para atestar que o que levou judeus membros do *Judenrat* a seguir ordens nazistas havia sido uma “persuasão gentil” foi o depoimento do próprio Eichmann, desconsiderando que Eichmann era sempre uma figura de autoridade diante do *Judenrat* e nunca teria oferecido a real opção de cooperar ou não. Assim, Hannah Arendt teria abusado de um didatismo dizendo como Ben-Gurion deveria governar, como o advogado Servatius deveria defender Eichmann, o que Eichmann deveria falar, o que ele deveria evitar e, até mesmo, como os líderes judeus deveriam ter agido durante a Shoah. Com isso, ela pareceu afirmar, de uma maneira mais sofisticada, o que muitos israelenses afirmaram durante anos: que se fossem eles, fariam diferente, com a diferença de que Arendt esteve na Alemanha durante a guerra, foi presa, conseguiu fugir e não teria se questionado quanto ao que ela e seus colegas poderiam ter feito para ajudar aqueles que não

conseguiram escapar (Shapira, 2005, p. 26-27). Em carta escrita para Arendt, datada de junho de 1963, Scholem, entre diversas críticas magoadas e acusações de falta de amor por seu próprio povo, destacou que não encontrou em seu trabalho um julgamento equilibrado sobre o comportamento judaico em condições extremas ou sobre a diversidade dos homens que ocuparam essas posições no *Judenrat*, homens perversos, homens bons e outros simplesmente pessoas comuns como ele ou ela, forçados a tomar decisões sob condições inéditas e impossíveis de serem reconstruídas (Knott, 2017, p. 201-203).

A questão é que, assim como as lideranças judaicas, grande parte da população reagiu ao nazismo recorrendo a padrões tradicionais de comportamento internalizados ao longo de séculos de perseguição, falhando em conceber uma nova maneira de reagir a essa investida que, afinal de contas, foi sem precedentes e parece inimaginável mesmo com seus detalhes já conhecidos. Os *Judenräte* tentaram salvar suas comunidades satisfazendo demandas que imaginavam que seriam as alemãs e o trágico é que não apenas falharam em salvar as pessoas, mas acabaram por prestar assistência na organização e administração da destruição sistemática. Da forma como a situação foi colocada por Scholem, percebe-se que não se trata apenas de agir, mas de considerar as condições de racionalidade em face às alternativas e circunstâncias. Compreender, do ponto de vista teórico, passa por reconhecer a instauração de uma crise historiográfica e, em seguida, a busca pela renovação conceitual.

Dan Diner (1992), a partir da atuação do inconcebível e do inimaginável nas tentativas de apreensão, atesta a dificuldade por descrever e apresentar o extermínio em massa em termos historiográficos, como uma crise na historiografia coloca em xeque a credibilidade de epistemologias preexistentes. Diner (1992, p. 129) recorre a Droysen e sua orientação *Erklären-Verstehen* na investigação histórica para mostrar que a compreensão (*Verstehen*) só é possível sob a condição de a reconstrução ser subjetivamente significativa para o observador. Dito de outro modo: o que permite a (re)experiência empática e a conseqüente compreensão depende daquilo que é familiar, da possibilidade de que, de alguma maneira, a reconstrução histórica e a ação do sujeito his-

tórico sejam guiadas por razões similares. Toda essa perspectiva, entretanto, depende do discurso racional e encontra dificuldade quando os historiadores se confrontam com um assunto que parece romper com critérios de racionalidade. Junto disso, a própria caracterização do comportamento nazista como simplesmente irracional é problemática pelas consequências epistemológicas à historiografia, pois o que é irracional não pode ser concretamente compreendido (*nachvollzogen*). É sabido que a insistência na irracionalidade pode induzir a perspectivas particularistas que interpretam o nazismo como uma exceção alemã, ou consistir em um eufemismo desrespeitoso do ponto de vista das vítimas, pois, para as potenciais vítimas, tudo parecia racional por comparações desesperadas. Assim, Diner aponta que aceitar o conteúdo racional na compreensão histórica pode ser determinante para um maior entendimento do comportamento das vítimas, propondo, então, para pensar a situação dos *Judenräte*, o conceito de contrarracional (*counterrational*). A situação nos guetos seria um exemplo da contrarracionalidade por consistir em uma manifestação de empreendimentos trágicos de sobrevivência, por exemplo, quando os judeus se encontraram em uma situação (ilusória) em que puderam refletir e ter opções de ação entre o veredito da morte e seu adiamento, circunstância diferente da dos confinados nos campos de concentração e extermínio, cujos dilemas e alternativas geralmente apareceram como reflexões posteriores.

A situação dos conselhos judeus oferece, então, uma chave epistemológica para pensar o quanto o comportamento nazista seguiu critérios de racionalidade. Seus membros tinham de antecipar o comportamento dos nazistas para agir e usaram o trabalho como uma forma de racionalização, manejando o valor do trabalho para tentar adiar a morte, o que mostra que, mesmo sob condições inteiramente novas, assumiam que os nazistas agiam de acordo com um comportamento racional, guiado por interesses materiais, e só assim poderiam elaborar estratégias de sobrevivência. Nessa perspectiva, o trabalho teria funcionado como uma materialização da racionalidade, fornecendo meios para presumir que os nazistas possuíam interesses utilitaristas e, depois, como um intermédio para a negação e nutrição de alguma esperança, quando as notí-

cias de deportações em outros guetos chegavam e muitos judeus acreditavam que não teriam o mesmo destino por serem trabalhadores úteis. Os *Judenräte*, por fim, teriam tentado ganhar tempo à espera de que pudessem, de alguma maneira, serem salvos e salvar algumas pessoas, o que culminou na última consequência, o processo de seleção incumbido a esses líderes, subservientes a uma realidade entre a autopreservação e a autodestruição (Diner, 1992, p. 130-140). As proposições oferecidas por Diner, a partir da reflexão sobre o *Judenrat*, ultrapassam a simples constatação de uma cooperação entre líderes judeus organizados e nazistas. Faz ainda mais, aprofundando a análise: possibilita pensar o comportamento dos nazistas como contrarracional por romper com formas de pensamento e ação fundantes do discurso da civilização e perceber que a falha estratégica do *Judenrat* mostra que o objetivo de aniquilação dos judeus era soberano, é o seu próprio complemento.

Shapira (2005) compara as análises do julgamento e as repercussões das análises de Hannah Arendt, judia alemã vivendo há anos nos Estados Unidos, e do poeta Haim Gouri, nascido em Israel, sionista, defensor do “novo judeu”, que teria ido assistir ao julgamento sem um objetivo claro e, até aquele momento, teria tido apenas um contato superficial com os sobreviventes e suas histórias, apesar de familiarizado com a história do genocídio. Ao longo do julgamento, o foco de cada um dos dois teria encontrado destinos opostos: para ela, o julgamento era o de um indivíduo só, e a história a do que os alemães fizeram aos judeus, seus motivos e suas versões dos fatos, e não o que os judeus haviam sofrido, de modo que interessava compreender a personalidade de Eichmann, e os testemunhos longos seriam nada mais que contos sentimentais, um detalhe não diretamente relevante, considerando que a maioria das testemunhas nada tinha a dizer sobre o réu em si. Já para Gouri, assim como para a maioria dos israelenses, o mais fascinante se mostrou nos testemunhos, mesmo que outros documentos fossem mais incriminatórios, pois foram as histórias contadas, nada heroicas e falhas, que lhe permitiram perceber a arrogância com que se perguntava o que teria acontecido se os alemães encontrassem judeus “corajosos” como os de sua época e se descul-

par por ter julgado as vítimas e os sobreviventes (Shapira, 2005, p. 20-27). O resultado dessa comparação é: Arendt, ao levantar a alegação da colaboração judaica, acabou com qualquer dicotomia simples entre vítima e perpetrador, tirou o foco do antisemitismo e colocou a Shoah em um plano universal, conectando-a ao já conceituado totalitarismo e definindo-a como um crime contra a humanidade, e não um problema das vítimas; Gouri, ao contrário, trouxe a Shoah para mais perto de si, tratando o extermínio como uma questão judaica e encontrando lugar para empatia e compreensão em relação às vítimas, ao fazer um relato carregado de envolvimento pessoal, com grande apelo às emoções, introduzindo um nascente reconhecimento do heroísmo do sobrevivente (Shapira, 2005, p. 27).

Tomando como exemplo as críticas de Shapira ao trabalho de Arendt, é notável que o principal ponto gerador de incômodo foi também o mais aclamado em outros meios: a análise da personalidade de Eichmann. Em especial, chama a atenção a abordagem distinta nesse sentido, que busca compreender os motivos do alemão e dos líderes judeus. Não houve o mesmo interesse pelos membros do *Judenrat*. O julgamento foi rodeado de sensacionalismo e discursos que pregavam uma dicotomia intransponível entre duas partes, o carrasco e as vítimas, mas Eichmann, como notado não só por Arendt, não era o monstro que a mídia esperava; era magro, calvo e obediente. Arendt percebeu em Eichmann um homem que não falava bem, de baixa capacidade intelectual, um burocrata incapaz de ver as coisas do ponto de vista do outro e que não necessariamente odiava os judeus. Essa última constatação é o que vai de encontro a outras interpretações, por exemplo, Yaacov Lozowick (2000), que defendeu que os burocratas eram, na verdade, movidos pelo ódio aos judeus, justificado em um sistema ideológico fanático, como poderia ser constatado em documentos produzidos por esses próprios burocratas. Deborah Lipstadt (2011, p. 17) afirma que, em contraste com as afirmações feitas por Arendt de que Eichmann talvez não fosse sequer antisemita, através das memórias escritas dele, é possível verificar que ele considerava seus líderes nazistas como ídolos e estava ideologicamente comprometido com seus objetivos.

Apesar de se contradizerem diretamente em alguns pontos, a maneira como a Shoah perdura na memória coletiva atualmente toma um pouco dessas duas leituras do julgamento. De um lado, o Holocausto, à medida que fica no passado, adquire cada vez mais aspectos universais, apresentando-se para a humanidade como uma lição contra a intolerância e o fanatismo, e como um paradigma para a compreensão de outros genocídios. De outro lado, legitima um discurso empático ao sofrimento das vítimas, não como uma massa anônima, imagem comum às fotos de cadáveres raquíticos amontoados que costumavam circular, mas como pessoas com histórias próprias, traumas, dilemas e, por que não, ambivalências e inconsistências morais.

Susan Sontag (2001, p. 124-128), em um ensaio publicado inicialmente em 1964, surpreende e define o julgamento de Eichmann como uma das obras de arte mais interessantes e comoventes dos últimos anos. Em sua visão, o evento trágico supremo dos tempos modernos foi o assassinato de seis milhões de judeus europeus. Ao chamar o acontecimento de tragédia, busca reconhecer que, para compreendê-lo, há um motivo além do intelectual e moral, ou seja, além de saber o que aconteceu e como e além de levar os responsáveis a julgamento, reconhecendo, então, o que há de incompreensível no evento e aceitando que a única resposta possível é assumir o fardo da memória, lembrá-lo. Assim, em uma época em que a tragédia não seria mais uma forma de arte, mas uma forma de história, o julgamento apareceria como uma obra de arte pela sua característica de refletir e tentar resolver uma grande tragédia histórica. Para Sontag, o questionamento feito por Arendt da legitimidade do processo tem fundamentos estritamente jurídicos, mas o julgamento de Eichmann não poderia ter se resignado aos padrões legais, pois Eichmann foi julgado em um duplo papel, o singular e o genérico, representando toda a história do antissemitismo que culminou na Shoah. Com isso, o autor quer dizer que o julgamento não foi uma tragédia em si, mas teatro, uma tentativa de lidar dramaticamente com essa tragédia e, por isso mesmo, apresentou uma legalidade deficiente e uma contradição profunda entre sua forma jurídica e sua função dramática, seu ato de compromisso por meio da

memória e da renovação do luto. A comparação entre o teatro e o julgamento também foi usada por Arendt (1999, p. 19-20), mas, ao contrário, para ela, tanto o julgamento quanto a peça de teatro deveriam começar e terminar com o autor, o herói, e não com a vítima. Contudo, como aquele não foi um ato sobre Eichmann, nunca teria se transformado em uma peça, mas em um espetáculo de lições dispensáveis. O que para Arendt foi uma aberração jurídica, para Sontag era a única forma possível de tratar o inimaginável, de modo que entende que a função do julgamento foi justamente análoga à do drama trágico: acima e além do julgar e do punir, a catarse. A questão que fica da reflexão de Sontag é se a própria arte não poderia desempenhar melhor essa função.

Shoshana Felman, em uma das mais relevantes apreciações críticas de *Eichmann em Jerusalém*, não ousa tanto a ponto de aceitar que o julgamento possa ser definido como uma performance dramática, mas coloca o livro de Arendt e o filme *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann como as duas obras que, mais do que a historiografia, foram capazes de mudar o vocabulário da memória coletiva sobre o Holocausto. O filme *Shoah*, com suas nove horas de entrevistas com vítimas, espectadores e perpetradores, pode ser visto como uma obra de arte composta pela realidade do formato testemunhal, informada pelo julgamento de Eichmann (Felman, 2002, p. 151). Para Felman (2002, p. 107), antes do julgamento, o mundo vivia um momento em que se precisava do direito e da lei para estabelecer limites, julgar e encerrar conscientemente o trauma da guerra, mas também da arte para lamentar as perdas e enfrentar aquilo que, na memória traumática, não pode ser concluído. Usando termos nietzschianos “deslocados”, Felman (2002, p. 112-125) entende que a versão oficial do julgamento é a de uma história monumental, inspiradora, emocional e construtiva, enquanto a visão oferecida por Arendt é uma história crítica que, buscando substituir a versão oficial, tem como ponto crucial não definir o mal, mas refletir sobre o significado jurídico e desconstruir a maneira dramática e totalizante como se colocou em julgamento a própria história. O julgamento de Eichmann não foi algo completamente inédito, seguiu a tradição estabelecida no tribunal de Nuremberg, mas com uma diferença crucial

de perspectiva apontada por Felman: em Nuremberg, estiveram no centro de sua história monumental os regimes políticos e a violência da guerra; em Israel, as vítimas estiveram no centro do significado monumental, como um ato de justiça histórica que busca um efeito no futuro, uma perspectiva da qual Arendt discordou veementemente. Baseada em uma filosofia do direito mais conservadora, defendeu que o foco estivesse não nas vítimas, mas no criminoso e na natureza do crime, e que contasse a história do totalitarismo, dos crimes contra a humanidade, e não a da tragédia judaica. Os procedimentos do julgamento funcionaram, portanto, como uma representação única da narrativa desconhecida e nunca ouvida das vítimas, uma resposta ao projeto nazista que incluía sua própria negação, já que, com a eliminação de todos os judeus, suas histórias também seriam apagadas, e é a exposição dessa narrativa monumental, não sobre os grandes homens, mas sobre os mortos, que Felman (2002, p. 114) define como um ato sem precedentes de justiça histórica e não apenas jurídica, cuja intenção é revelada já na abertura do julgamento no discurso de acusação:

Do lugar onde estou hoje diante de vocês, juízes de Israel, para conduzir a acusação de Adolf Eichmann, não estou sozinho. Comigo, neste momento, estão seis milhões de promotores. Mas eles, infelizmente, não podem se levantar e apontar o dedo para aquele que está sentado no banco dos réus envidraçado e gritar: “*J’Accuse*”. Pois suas cinzas são empilhadas nas colinas de Auschwitz, nos campos de Treblinka ou espalhadas nas florestas da Polônia. Seus túmulos estão por toda a Europa. Seu sangue clama, mas sua voz não é ouvida. Portanto, serei seu porta-voz e em seu nome revelarei esta terrível acusação (Hausner, 1961, p. 59, tradução nossa; Eichmann..., 1961a, transcrição e tradução nossas).

Quando se lê esse trecho do discurso pensando no contexto de 1961 fica mais claro o motivo de ter chamado tanta atenção, pois, pela primeira vez, as vítimas, que durante a guerra esperaram que alguém falasse em seu nome, tinham agora um representante do povo judeu exigindo justiça e se dirigindo não a uma autoridade estrangeira, mas aos *shoftei Yisrael*, os juízes do Estado judeu. O enunciado monumentalizado do promotor reivindica falar

pelos silenciados para que estes tenham sua subjetividade legalmente notada e possam ser os sujeitos dessa acusação. Um “eu acuso”, mesmo que pela voz de outro. *J'Accuse*, essa expressão em francês no meio do discurso, procede por analogia, é a presença da história na retórica jurídica, uma referência ao título da carta antirracista de Émile Zola publicada em 1898 como uma intervenção artística na controvérsia jurídica do caso Dreyfus, na França. O caso Dreyfus é exemplar para se pensar o antissemitismo crescente na Europa do século XIX e o início da organização do movimento sionista por iniciativa do escritor austro-húngaro Theodor Herzl (1860-1904). Alfred Dreyfus (1859-1935) foi um capitão do exército francês acusado, em 1894, de vender segredos militares à Alemanha. O fato de ser judeu certamente pesou para que Dreyfus fosse condenado. O caso ensejou debates públicos e manifestações que se dividiram entre movimentos abertamente antissemitas e críticas à lisura do processo e ao antissemitismo presente nas acusações. Os favoráveis a uma revisão do processo ficaram conhecidos como *dreyfusards* e o mais proeminente deles foi justamente Émile Zola, por já possuir prestígio intelectual e nenhuma ancestralidade judaica. Conhecido o verdadeiro culpado e tornadas insustentáveis as acusações, em 1899, o caso foi revisto e, em 1906, Dreyfus foi reintegrado ao exército. Felman (2002, p. 116-117) aponta que o ato de Zola foi historicamente sem precedentes em três aspectos: por ser a primeira vez que um não-judeu, em nome da vítima, denunciou uma injustiça judicial de caráter antissemita; por romper com a tradição ética e filosófica ocidental e platônica, segundo a qual o prejudicado deveria se resignar à autoridade legal da decisão em nome do Estado de direito, da cultura e da civilização; e, o mais importante, por mobilizar a arte na luta da vítima contra a opressão da lei, identificando a voz da arte com a voz da vítima, universalizando-a.

Ao citar Zola, Hausner coloca Dreyfus no limiar do julgamento de Eichmann e o nazismo como a culminação da história do antissemitismo e da perseguição aos judeus. Assim, o julgamento pode ser entendido como um ato transformador da história e da justiça por reivindicar como identidade um passado que, antes, significava apenas uma incapacidade e por trazer para a

memória coletiva o sofrimento das vítimas, mas também a recuperação da linguagem, pois a vítima, na definição de Felman (2002, p. 125), não é apenas aquele que é oprimido, mas também quem não tem linguagem própria além da língua do opressor que retira a humanidade do outro. Nesse sentido, o que torna o julgamento revolucionário, e que marca a diferença fundamental com os julgamentos de Nuremberg, é a maneira pela qual possibilita, pela primeira vez, a história das vítimas escrita pelas próprias vítimas, permitindo que os portadores mudos de um passado traumático passem a sujeitos falantes na história e no tribunal. O julgamento de Eichmann incorpora a um processo legal milhares de traumas secretos e memórias privadas, traduzindo-os em um discurso público e reconhecido. Fazendo isso, produz uma memória coletiva que inclui o trauma. Em Nuremberg, a acusação decidiu pautar o caso contra os nazistas exclusivamente em documentos e, com isso, contribuiu de maneira mais sólida para o direito internacional, ao estabelecer o precedente legal de crimes contra a humanidade. No julgamento de Eichmann, com o objetivo de expor a magnitude da ofensa contra as vítimas, foi adotada uma abordagem testemunhal que, ultrapassando os elementos jurídicos documentais, causou um impacto muito maior na memória coletiva.

Joan Scott usa os julgamentos de Nuremberg para explorar as diferentes maneiras pelas quais o Estado operaria como corporificação e encenação do julgamento da história, quando atores políticos teriam buscado implementar ou exigir o julgamento da história. No caso de Nuremberg, a ação teria assumido a forma de um processo judicial tomando lugar no único espaço em que a justiça poderia ser feita focando no poder e na redenção das instituições estatais, e não na agência das vítimas. Associa, assim, o apelo ao julgamento da história ao Estado-nação, ou seja, a justiça só poderia ser realizada por meio da ação jurídica, enquanto outros movimentos de reparação apontam para o racismo na essência da ideia de nação (problema evitado em Nuremberg quando os nazistas foram retratados como anacrônicos e extremistas) e exigem um outro tipo de reparação, uma revisão da história (Scott, 2020, p. ix-xxiii). Bevernage (2011, p. 1-3) trata do antagonismo entre o tempo da

jurisdição e o tempo da história como a ênfase na presença ou ausência da irreversibilidade do evento em questão, ou seja, no tempo da justiça buscar-se-ia a compensação pela sentença e punição corretas, já a história lidaria com o que é fundamentalmente irreversível e inalterado, de modo a desafiar a noção de alcance da justiça completa. O julgamento de Eichmann, assim, manteve o formato jurídico, mas incorporou a dimensão teatral que, não sendo capaz de compensar a miséria do passado, colocou de vez as memórias das vítimas na história.

Arendt demonstrou uma particular dificuldade em tolerar a miscelânea entre privado e público presente nos testemunhos das vítimas que se delongavam, sem reservas, em revelações de atrocidades e contos da degradação humana. O colapso de Yehiel Dinur (Ka-Tzetnik) no tribunal foi um dos momentos mais reproduzidos do julgamento de Eichmann, e é sabido que o que aconteceu não foi, na verdade, um simples desmaio, mas um acidente vascular que o deixou no hospital por cerca de duas semanas. A descrição de Arendt (1999, p. 245) desse episódio é uma importante passagem de *Eichmann em Jerusalém*, quando ela lança mão de sua ironia impassível para apontar a incapacidade geral dos sobreviventes em contar uma história e o testemunho malsucedido de Yehiel Dinur como um sintoma do fracasso geral do julgamento, inferindo que o incidente se devia à vaidade do escritor magoado por ter sua exposição interrompida por perguntas. Arendt (1999, p. 241-251) viu com desconfiança o fato de muitas testemunhas terem se voluntariado para estar no julgamento, em vez de serem chamadas, e entende que muitos foram escolhidos por já possuírem alguma projeção, como Yehiel Dinur e Abba Kovner, além de ver o próprio destaque dado aos testemunhos como uma afronta à relevância jurídica. Felman (2002, p. 143) indica que a presunção de Arendt foi baseada, ironicamente, em duas suposições errôneas, pois Yehiel Dinur não se ofereceu para contar sua história e, sim, foi uma testemunha relutante que, inicialmente, se recusou a comparecer; e que, apesar de ter conferido a demonstração mais grotesca do “direito das testemunhas à irrelevância”, foi uma das poucas testemunhas que realmente conheceu Eichmann. Seu relato, caso se completasse,

poderia ter contribuído para o caso. Mais importante do que isso, para Felman (2002, 146-152), é o que Ka-Tzetnik teria de fato representado, ao não concluir seu testemunho: os limites da lei em seu encontro com o trauma. Ka-Tzetnik, nesse sentido, derrotou o propósito do julgamento de traduzir o trauma em consciência, pois ele mesmo perdeu a consciência, se perdeu no abismo entre o passado e o presente, entre os vivos e os mortos, e manteve aquilo no trauma que permanece, inevitavelmente, inacabado. Assim, incapaz de narrar uma história no passado, ele precisou revivê-lo ou, em termos freudianos, atuá-lo na repetição típica do trauma. É possível dizer, então, que o julgamento de Eichmann, além de dar voz às vítimas, também garantiu, mesmo que não intencionalmente, o poder de transmissão do silêncio como um símbolo entre a arte e a legalidade. Tradicionalmente, no contexto do tribunal, recorre-se ao testemunho quando a evidência não é suficiente, ou seja, quando a verdade dos fatos acerca dos quais a justiça deve pronunciar o veredito não está suficientemente clara. Não obstante, a partir do julgamento de Eichmann, há a evidenciação de uma crise da verdade muito mais profunda que, instaurada pelo trauma, trouxe o testemunho não só para o centro do processo, mas para a frente do discurso na contemporaneidade (Felman, 2000, p. 18-19). O testemunho não pode oferecer um discurso completo sobre os eventos narrados, é ele mesmo um ato de fala e de memória que se tornou uma modalidade crucial e privilegiada para tratar o trauma na história.

## II. LITERATURA DE TESTEMUNHO: MEMÓRIA E HISTÓRIA



Demonstrar-se-á, partindo da memória judaica, o que mudou na relação entre a memória e a história com a introdução da literatura de testemunho como fonte na ambiência historiográfica. Yerushalmi (1982), ao traçar apontamentos sobre as possibilidades da historiografia judaica, trouxe importantes questionamentos acerca das relações entre memória e história. O povo judeu é apresentado como “povo da memória”, no entanto, apesar de toda a sua realização técnica e literária, teria falhado em preservar eventos quanto à sua facticidade (Yerushalmi, 1982, p. 16-22). O motivo estaria na ameaça de que a história pudesse corromper a mensagem divina, uma vez que a memória se mantém viva pela transmissão de geração em geração e pelo tratamento do historiador que, ao transformar a memória em narrativa, é capaz de deslocar e até mesmo interromper a tradição (Ricoeur, 2007, p. 409). Considerando então o papel da memória na construção da identidade judaica e a escassa produção historiográfica entre os judeus, seria perceptível um distanciamento entre a historiografia e a memória coletiva que, para Ricoeur (2007, p. 408-412), não seria exclusividade judaica, mas encontraria no povo judeu um caso exemplar. A Shoah, como evento traumático, influenciou em tal distanciamento ao inserir o testemunho, que é um exercício de memória, como fonte privilegiada para a escrita da história. Assim, além do efeito catártico que a narrativa pode proporcionar ao sobrevivente, os testemunhos de judeus no pós-guerra seriam motivados não só por uma necessidade, mas pelo dever de rememorar e narrar, associado tanto à memória coletiva quanto à escrita da história. O que se afirma é que a Shoah instaura uma necessidade de reinvenção da historiografia, de uma nova modalidade de tradução do passado. Afirma-se, também, que essa necessidade advém da força testemunhal que invade espaços (o historiográfico, mas não apenas ele, como será mostrado adiante com as reflexões sobre pós-memória e autoficção), então afiançada por aquilo “que se fala, mesmo quando não se quer falar”. Dito isso, as relações entre historiografia, testemunho e psicanálise se constroem como uma possibilidade de compreender de que maneira a problematização do testemunho instiga a escrita da história, obrigando-a a lidar com o traumático e fazendo-a refletir

sobre temas que ultrapassam os limites de representação, mesmo que não os desconsidere. Nesse sentido, a noção de fonte – os relatos testemunhais, que entre si são diversos e híbridos – é apreendida para explicitar os desafios postos à historiografia após a Shoah. São essas as hipóteses que orientarão a escrita desta parte.

## **1. HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA SHOAH: A INCORPORAÇÃO DO TESTEMUNHO**

### **A questão da verdade na historiografia após a Shoah**

Sobre as diferenças fundamentais entre a historiografia grega e a historiografia judaica, Momigliano (2004, p. 37-41) lembra que os historiadores gregos nunca pretenderam contar todos os fatos da história desde a origem do mundo, mas sim lidar com um número restrito de temas de importância qualitativa, e estavam preocupados com a confiabilidade dos dados, além da cronologia, e a longa duração. Os acontecimentos relatados deveriam, ainda, prover alguma relevância para o futuro, um exemplo ou uma lição, e, para tal, o historiador não apenas contaria fatos, mas estabeleceria uma ligação entre eles, uma relação de causa e consequência. Na bíblia judaica, por outro lado, a história é contínua desde as origens do mundo, sua narração vem desde o início mostrando a relação especial de Deus com Israel. Tanto os gregos quanto os judeus se preocuparam com a verdade na produção historiográfica. Desde Tucídides (460-400 a.C.), pelo menos, se buscou estabelecer uma postura metodológica e mostrar ao leitor que o texto do historiador seria verdadeiramente história, que “a história é verdadeira ou não é história” (Hartog, 2011, p. 77). Para sustentar esse argumento, considerava-se que tanto as formas literárias quanto a memória correriam o risco de dizer aquilo que o público receberia melhor, deformando a verdade, ao contrário da escrita, da narrativa surgida da evidência e da investigação. Diferentemente da poesia,

a historiografia deveria lidar com *res factae*, e não com *res fictae*. Já para os judeus, Deus é a própria verdade, logo os registros de sua presença manifesta são verdadeiros e a confiabilidade está nos transmissores. É preciso notar que “a lembrança do passado é uma obrigação religiosa dos judeus que era desconhecida para os gregos” (Momigliano, 2004, p. 40), de modo que a memória judaica, e a conseqüente escrita da história, não poderia ser verificada por critérios objetivos. Collingwood (2001, p. 31) chega a colocar a criação da história científica como um feito dos gregos (surgida com Heródoto, não com Tucídides), uma afirmação que pode ser discutida a depender do conceito de ciência considerado, mas que é suficiente para apontar que a historiografia moderna deve muito mais à história grega do que à judaica.

A noção de que a história deveria ser uma ciência da análise crítica de documentos é comumente atribuída à tradição histórica alemã (com nomes como Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e, principalmente, Leopold von Ranke (1795-1886)) e ao historicismo, em um contexto de institucionalização e profissionalização como disciplina acadêmica no século XIX. Não se pretende ignorar que o conceito de historicismo seja mais complexo e multifacetado do que aquele utilizado, por alguns de seus críticos, como sinônimo de uma historiografia positivista. Gunter Scholtz (2011) afirma que o historicismo não pode ser reduzido a nenhuma de suas definições habituais. Para definir o termo que já foi utilizado como sinônimo do pensamento histórico em geral, Scholtz (2011, p. 44) apresenta pelo menos cinco significados fundamentais que frequentemente se sobrepõem: o historicismo como história universal (o mundo humano historicamente determinado); o historicismo como metafísica da história (compreender ou imaginar a ordem e a racionalidade de toda a história); o historicismo como romantismo e tradicionalismo (glorificação do passado e crítica ao que é novo); o historicismo como objetivismo e positivismo históricos (a investigação empírica); e o historicismo como relativismo histórico (relativização de todos os sistemas de valores e de orientação).

Lorenz (2009, p. 393-394) localiza o mito fundador do tipo mais difundido de historiografia científica na pretensão rankeana de descrever o passa-

do “como ele realmente foi” (*wie es eigentlich gewesen*) (Ranke, 1874, p. 6-7), de estar além de qualquer partidarismo, de ser objetivo. Ranke reproduziu os ideais clássicos de se ater aos fatos e dizer a verdade com o acréscimo de um método crítico e impessoal para lidar com as fontes primárias. Essa afirmação de realidade teria implicado também uma afirmação de verdade na historiografia que a afastava de todos os gêneros não científicos ou ficcionais e a deixaria implicitamente ligada a uma teoria política de um Estado imparcial, incluindo a suposição de que seus arquivos eram fontes privilegiadas para os historiadores profissionais. De acordo com os documentos oficiais, a frase de Ranke foi constantemente retomada, muitas vezes isolada e nem sempre contextualizada, por críticos posteriores para representar uma história positivista dedicada a tratar de fatos e personalidades consideradas importantes. Nesse sentido, críticas fundamentais acompanharam a reivindicação de imparcialidade da história científica desde o início e diferentes metodologias e escolas históricas se fundaram com a presunção de superar tal corrente historiográfica.

Para desvendar o imbróglio que envolve a testemunha, o historiador, a escrita da história e a busca pela verdade, Hartog desenvolve e apura o argumento de que o “ver”, fundamento da história em sua ligação com a evidência, implica outros procedimentos, tais como “tornar claro”, “examinar a adequação dos fatos” e “fazer com que a narrativa diga as coisas de acordo com a evidência delas” (2011, p. 81). O tema da verdade – que circula entre quem diz que viu, quem examina o dizer diletantemente e quem associa evidência, interpretação e escrita – encontra-se projetado, de formas distintas, nos agentes também distintos, o historiador e a testemunha. Particularmente em sua análise sobre a história verdadeira almejada por Tucídides e sua distinção em relação a Heródoto, Hartog (2011, p. 80-81) trata da desconfiança de que o mensageiro que comunica oralmente não conserve a integridade da verdade e indica que esse saber histórico procurou se fundamentar no “ver” por si mesmo (autópsia). Não que bastasse ver para fazer história, pois a investigação do historiador ainda se faria necessária, mas é destacada a função

do “ver” e do “fazer ver”. Já a importância atribuída à fonte primária, por Ranke, decorreria de sua identificação com o conhecimento de uma testemunha ocular como o tipo de fonte mais genuína e direta (Lorenz, 2009, p. 397).

A testemunha da Shoah, como é sabido, não foi sempre capaz de oferecer uma narrativa consistente. Portanto, mesmo que a objetividade histórica já tivesse sido colocada à prova, é com a Segunda Guerra Mundial e com a Shoah que diversas exigências da historiografia científica precisaram ser revistas. Não foi mais possível, por exemplo, estabelecer um distanciamento substancial no tempo quando eventos catastróficos forçavam seu caminho para tratamento imediato. A necessidade de uma história mais abrangente, que fosse além das fontes dos arquivos e incluísse de maneira mais ativa as questões socioculturais, foi uma preocupação expressa, por exemplo, pela Escola dos Annales. Assim, o problema das vozes silenciadas por aquilo que não havia sido registrado nos arquivos ganha nova dimensão quando o silêncio aparece como um sintoma dos sobreviventes que não puderam testemunhar o que viveram.

É certo que o caminho percorrido pelo testemunho – de uma relativa indiferença no período pós-guerra à sua retomada na década de 1970 – até assumir um lugar de destaque na mídia se deveu em grande parte ao julgamento de Eichmann, como argumentado, mas passou também pela urgência de se opor aos “assassinos da memória”. Para Lévy (2018, p. 57), poder-se-ia dizer que todos os genocídios do século XX foram seguidos por algum tipo de negacionismo, mas, no caso da Shoah, a negação estava incorporada no próprio crime desde o início. Um crime que seria, assim, sem arquivos, como Himmler sutilmente afirmou em um discurso de 1943 sobre a Solução Final: seria essa uma “página não escrita” que “nunca deveria ser escrita” na história das glórias da Alemanha (Dawidowicz, 1975, p. 191-192). O sonho que diversos sobreviventes teriam compartilhado durante o período como prisioneiros, de que finalmente eram libertos e retornavam a suas casas, mas, ao se encontrarem com seus familiares e amigos em segurança, tinham os relatos dos horrores desacreditados por eles (Levi, 1988, p. 85-86). Do mesmo modo, as

muito repetidas palavras que um soldado SS teria dito na chegada dos prisioneiros aos campos, transcritas por Primo Levi, ilustram bem esse ponto:

Seja qual for o fim da guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos, ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhes dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditamos a história dos Lager (Levi, 2016, p. 7).

Enquanto enuncia que a morte é agravada pelo esquecimento em referência ao horror final de que ninguém poderia sobrar para contar, Des Pres relembra uma passagem muito parecida que teria ouvido de um sobrevivente de Dachau:

Os guardas SS tiravam prazer em nos dizer que não tínhamos chance de sair vivos. Um ponto enfatizavam com particular deleite ao insistir que depois da guerra o resto do mundo não acreditaria no que aconteceu: haveria rumores, especulações, mas nenhuma evidência clara, e as pessoas poderiam concluir que o mal em tal escala simplesmente não era possível (Des Pres, 1976, p. 35, tradução nossa).

Retrospectivamente, torna-se claro que a tentativa de manter a Solução Final em segredo durante a guerra e os esforços para que essa página não chegasse a ser escrita na história estiveram fadados ao fracasso. Mesmo que a campanha nazista fosse vitoriosa e absolutamente todos os indesejados tivessem, de fato, sido exterminados, o número de pessoas envolvidas no planejamento, administração e execução seria alto demais para que fosse mantido segredo absoluto. A utilização de eufemismos como “solução final para a questão judaica”, ou *Einsatz Reihardt*<sup>18</sup>, foi um dos detalhes mais su-

---

18 Os planos para o extermínio dos judeus teriam se iniciado alguns meses antes da Conferência de Wansee, em Lublin, no que ficou mais tarde conhecido como Operação Reinhardt (Yitzhak, 1987, p. 14), codinome para a organização do envio de judeus da Polônia ocupada para campos de extermínio, tais como Belzec, Sobibor e Treblinka.

tis da tentativa de ocultação, mas ocorreram também juramentos de sigilo emitidos pela SS exigindo silêncio estrito em relação ao “reassentamento” de judeus (*Juden-Umsiedlung*) (Huttenbach, 2003, p. 309-310), à destruição de documentos, à destruição de evidências físicas, como a explosão de câmaras de gás quando a guerra chegava ao fim, e, antes disso, à destruição dos corpos. Os judeus assassinados pela ação dos *Einsatzgruppen* ou nos campos de extermínio até 1942 foram originalmente enterrados em enormes valas coletivas, mas os cadáveres foram posteriormente desenterrados e cremados (Yitzhak, 1987, p. 170) em operações cujos detalhes nauseantes sabemos pelos relatos dos judeus sobreviventes, antes designados para esses trabalhos. Como endossa Lévy (2018, p. 57): “[...] tratava-se de apagar não só os corpos, mas também seus próprios cadáveres; não só a sua presença no mundo, mas a lembrança dela; apagar o próprio fato de o crime ter acontecido e a possibilidade de constituir uma memória dele”.

Os fatos da Shoah estão além de qualquer disputa. Apesar da destruição de documentos, outros tantos foram salvos, incluindo fotografias, de modo que o genocídio é um dos casos mais bem documentados da história. Ademais, tanto as evidências arquitetônicas quanto as palavras escritas pelos que conceberam e ajudaram a manter em funcionamento os métodos de extermínio corroboram os testemunhos dos sobreviventes, fazendo com que os principais elementos da narrativa sejam reafirmados de maneira suficientemente convincente. Não obstante, os acontecimentos foram submetidos a exame judicial, sobretudo, durante o Julgamento de Nuremberg, que se pautou, particularmente, em provas – de protocolos de reuniões e registros visuais aos bens subtraídos das vítimas – advindas de informações organizadas e deixadas pelos próprios nazistas. Vidal-Naquet (1988, p. 13-14), em um dos primeiros estudos sobre o negacionismo da Shoah, diz que hesitou em escrever sobre Robert Faurisson, à época professor da Universidade de Lyon, na França, pelo receio de, ao responder, dar crédito à ideia de que existiria efetivamente um debate com quem tornava a discussão inútil por utilizar o que chamou de “emprego da prova não-ontológica”. Da mesma forma, em obra recente

dedicada ao negacionismo do Holocausto, os editores colocam, na introdução, a questão do absurdo que acompanha as alegações dos negacionistas, se não estariam eles na mesma categoria daqueles que afirmam que a Terra é plana e se dedicar um estudo a suas falsificações não funcionaria, por fim, como palco para elas (Behrens; Terry; Jensen, 2017, p. 1). Apesar de hoje não estarmos na condição de poder ignorar até mesmo os mais ridículos tipos de negacionistas e esperar que definham com o tempo, dedicar-se ao estudo da negação da Shoah ainda se justifica da mesma forma, pois a negação de um genocídio sempre é uma questão mais delicada, configura um ataque direto às vítimas e à memória do evento. Além disso, o negacionismo da Shoah não é um devaneio de alguns excêntricos; pelo contrário, ganhou destaque em diversos meios de comunicação, em discursos políticos e até mesmo entre pretenso acadêmicos, vide a existência do *Institute for Historical Review*, dirigido por Mark Weber, que conta com uma revista própria, o *Journal of Historical Review*, na qual publicaram nomes como o próprio Robert Faurisson, Arthur Butz e David Irving. Robert Faurisson ganhou notoriedade a partir de três cartas publicadas entre 1978 e 1979 no *Le Monde*. A primeira sob o título *Le problème des chambres à gaz ou la rumeur d'Auschwitz*.

Vidal-Naquet (1988, p. 37-38) enumerou de maneira didática alguns princípios compartilhados pelos chamados à época de “revisionistas”: afirmam que as câmaras de gás não existiram, logo não houve genocídio; que a Solução Final se referia apenas à expulsão dos judeus em direção ao leste europeu; que o número de vítimas é bem menor do que se alega; que a Alemanha nazista não foi a maior responsável pela guerra; que o maior problema à época não era o nazismo, mas o bolchevismo e a URSS de Stalin; e que a Shoah é uma invenção de propaganda sionista. Este último ponto denota que o negacionismo está, via de regra, intimamente ligado ao antissemitismo, como pode ser facilmente constatado em um superficial exame de alguns dos mais proeminentes negacionistas e seus argumentos.

O número seis milhões, que advém de Nuremberg e do testemunho do próprio Eichmann, nada tem de intocável, apesar de ser a estimativa mais

aceita. Alguns historiadores, como Hilberg (1985), chegaram a números um pouco menores que não passam muito de cinco milhões. É simplesmente impossível calcular com exatidão o número de pessoas mortas durante a Shoah, pois muitos foram os desaparecimentos completos, de corpos a documentos. Apesar da organização burocrática nazista, nem todos os judeus foram registrados, como aqueles assassinados nos territórios conquistados da União Soviética ou mesmo grande parte dos que acabaram nas câmaras de gás. O Yad Vashem possui um banco de dados com o objetivo de recuperar os nomes e contar a história de cada um dos judeus assassinados durante a Shoah. Até 2019, mais de quatro milhões de nomes já haviam sido recuperados e espera-se que os números continuem a crescer à medida que o banco de dados seja complementado com fontes adicionais (YAD VASHEM). Mesmo que os números não sejam exatos, ainda são absurdamente expressivos e muito além do que afirmam alguns negacionistas quando dizem que em Auschwitz, por exemplo, não mais do que 150.000 pessoas morreram devido a uma epidemia de tifo (Faurisson, 1999, p. 1808). Recentemente foi noticiado o fato de que o historiador israelense Joel Rappel descobriu que o número seis milhões teria sido mencionado pela primeira vez por Eliezer Unger, um judeu sionista que conseguiu fugir da Europa para a Palestina e publicou um pequeno artigo no jornal *Haaretz*, em 1944, com o intuito de chocar os líderes sionistas. Não é possível que Unger soubesse o número de mortos antes mesmo do fim da guerra. A hipótese de Rappel é que a menção se deveu à crença de que o número total de judeus vivendo na Europa à época seria de seis milhões, portanto Unger tentou avisar que todos os judeus europeus morreriam (Aderet, 2020). O que poderia ser considerada apenas mais uma camada na interminável investigação histórica tornou-se rapidamente notícia também em sites norte-americanos conhecidos por compartilharem conteúdo de organizações neonazistas/supremacistas raciais. Essas últimas, por sua vez, não tardaram em afirmar que o número foi inventado em uma conferência sionista em 1944 (Striker, 2020; Bradford, 2020) e a reavivar narrativas conspiratórias antisemitas.

Soma-se a essa relação, entre negacionismo e antissemitismo, a relevante lembrança de Roudinesco (2010, p. 173): o fato de os negacionistas simplesmente não se interessarem pelo concomitante extermínio dos doentes mentais, pessoas das etnias roma e sinti ou testemunhas de Jeová. Alexander Ratcliffe (1888-1947), um dos primeiros a negar o Holocausto, alegou que tudo não passava de uma invenção da mente judia, que as imagens gravadas nos campos de concentração eram falsificações de cinemas judeus (Shermer; Grobman, 2009, p. 41). Maurice Bardèche (1907-1998) afirmava que o Holocausto não passava de um mito, criado em Nuremberg, para mascarar a nova dominação judaica sobre o mundo (Bardèche, 1948). No julgamento do processo que David Irving moveu contra a historiadora Deborah Lipstadt, a defesa realizou um compêndio dos comentários antissemitas e racistas, presentes em cartas, diários e discursos do acusador, a ponto de concluir que não havia separação entre seu antissemitismo e o negacionismo (Lipstadt, 2005, p. 173). No *Journal of Historical Review* não há edição que não mencione os judeus, mesmo que o Holocausto não seja o tema principal, culpando-os, por exemplo, por ajudar a levar os bolcheviques ao poder, por serem os reais responsáveis pelo antissemitismo e por espalhar a miséria econômica em diversos países (Shermer; Grobman, 2009, p. 76-80). Os exemplos poderiam seguir, mas já são suficientes para afirmar a existência de uma agenda ideológica que nega qualquer possibilidade de legitimidade ao Estado de Israel e um mote conspiratório que se deve, e muito, à antiga falsificação originada na Rússia do século XIX<sup>19</sup>, além de uma interdependência historiográfica inevitável entre o estudo do antissemitismo, do nazismo e da Shoah.

---

19 Os *Protocolos dos Sábios de Sião* são um documento falsificado de atas de reuniões que supostamente prova que os judeus conspiraram para dominar o mundo através do controle da mídia e outras instituições políticas, por meios financeiros e pela instigação de conflitos religiosos. Em 1921, foram publicados no *The Times*, de Londres, três artigos de Philip Graves comprovando que os protocolos eram, na verdade, plágio de um ensaio satírico (que sequer mencionava judeus) de 1864 escrito por um advogado francês, Maurice Joly, dirigido a Napoleão III (Graves, 1921). Ainda assim, a obra foi utilizada como fonte por vários panfletos nazistas e hoje continua sendo tomada como verdadeira por uma variedade de grupos antissemitas e suas principais acusações contra os judeus são vastamente incorporadas em discursos cotidianamente mesmo por quem sequer conhece o livro.

Segundo Roudinesco (2010, p. 173), após a Segunda Guerra, o antissemitismo se torna assunto do inconsciente e o negacionismo toma o lugar de sua perpetuação, cujo projeto seria (e aqui a historiadora se volta para Yerushalmi e Vidal-Naquet) exterminar os judeus uma segunda vez ao assassinar sua memória. Para Hartog (2011, p. 211), os negacionistas retomaram a tarefa exatamente no ponto em que ela foi abandonada pelos nazistas. Mas como é possível que aquilo que é definido como “um delírio”, um “discurso patológico” (Roudinesco, 2010, p. 173), ao mesmo tempo ganhe destaque a ponto de gerar discussões que questionam os pressupostos teóricos da disciplina histórica? Apesar de a negação das câmaras de gás ser absurda, ela não pode ser considerada irrelevante, pois não só se tornou um ponto importante na discussão sobre a Shoah como da própria natureza da verdade e de sua reconstrução histórica. Ao contrário de Vidal-Naquet – que, quando declarou que o historiador deve desmascarar os falsários e não dialogar com eles, procurou acabar com a tendência de fazer dialogar, segundo critérios supostamente objetivos, os que reconheciam ou não o genocídio –, o linguista Noam Chomsky, por exemplo, acabou por subscrever o negacionismo em nome da liberdade de expressão. Chomsky, em 1979, assinou uma petição, redigida por Mark Weber, defendendo Faurisson em favor da liberdade de expressão. Após ser criticado, seguro de sua posição, escreveu um artigo que posteriormente se tornou o prefácio de um livro, o qual Chomsky reconheceu sequer ter lido, no qual Faurisson negava, mais uma vez, a existência das câmaras de gás e afirmava que todos os depoimentos de nazistas, assim como *O Diário de Anne Frank*, haviam sido forjados. Ainda, um exemplo mais recente pode ser encontrado no caso de uma administradora de um distrito escolar no Texas gravada aconselhando professores sobre alguns cuidados que deveriam ter ao escolher os livros que comporiam a biblioteca da sala de aula, a propósito de uma nova lei que exigia dos professores que fossem apresentadas múltiplas visões acerca de questões polêmicas. A administradora afirmou que caso um professor tivesse um livro em sala sobre o Holocausto, deveria também oferecer aos alunos acesso a uma perspectiva “oposta” (Hixenbaugh; Hylton, 2021).

A própria denominação dos negacionistas como tal é um ponto importante para compreender o que possibilitou seu alcance. Embora negacionismo e revisionismo se refiram a questões distintas, não raramente se confundem, pois os negacionistas se intitularam revisionistas no intuito de se afirmarem como portadores de uma leitura válida dos fatos. O revisionismo faz parte da prática do historiador, considerando que o conhecido no passado está aberto à discussão na medida em que novos indícios, documentos e/ou até mesmo uma outra interpretação apareçam. Já o termo negacionista foi cunhado por Henry Rousso (1987) para diferenciar uma revisão da história da simples negação de um evento e para se contrapor à legitimidade buscada por esses autodenominados “historiadores revisionistas”. Tal distinção conceitual expõe, a começar pela forma de se referir, a falácia de suas afirmações. Sendo assim, de um modo simples, é possível definir revisionismo como a iniciativa de revisar interpretações de fatos e o negacionismo como a iniciativa de negar esses fatos. Quando os interesses presentes envolvem diretamente disputas em torno do passado, há, entretanto, a interpenetração das dimensões política e historiográfica, de modo que, mesmo quando um evento não é negado, a depender da abordagem escolhida, produzem-se narrativas que resultam na negação de importantes aspectos do passado.

Em 1986, aconteceu o chamado *Historikerstreit*. O termo pode ser traduzido como “querela dos historiadores” e a discussão ganhou destaque, especialmente, pela publicação de um artigo de Ernst Nolte no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* e dois artigos no *Die Zeit* de Jürgen Habermas em resposta. Para Richard Evans (1989, p. 118), o *Historikerstreit* não ofereceu contribuição inovadora para a compreensão histórica, ao passo que teve implicações óbvias para a maneira como a história é escrita ao tentar retomar o que ele chama de antiga tradição prussiana do historicismo, que atribuía à história a função de apoiar o *status quo* político. Omer Bartov (1996, p. 119-120), no entanto, argumenta que é justamente no caráter político do debate que se encontra seu mérito acadêmico, pois as emoções e sentimentos indiscutivelmente arraigados nos argumentos dos estudiosos tiveram grande impacto no discurso alemão

sobre história, memória e identidade. Além disso, o debate demonstrou a impossibilidade de se fazer a separação entre investigação acadêmica distanciada, persuasão ideológica e memórias e experiências pessoais, separação essa paradoxalmente exigida por parte de muitos de seus participantes. A querela se iniciou após a produção de textos, na então Alemanha Ocidental, com a pretensão de revisitar e revisar o passado alemão, o que forneceria possibilidades para a construção de uma nova identidade alemã em uma cena política e cultural marcada por disputas narrativas que tomavam os acontecimentos do regime nazista como obstáculo à reconstrução dessa identidade nacional. Muitos dos historiadores envolvidos no *Historikerstreit* tinham memórias vívidas do período a ser historicizado e possivelmente não pretendiam que a história cuidasse apenas dos períodos mais sombrios do governo nazista (Bartov, 1996, p. 120). Nesse sentido, tendeu-se, sob a forma de uma nova abordagem do passado, a criar uma correspondência entre as vítimas dos nazistas e os soldados alemães mortos pelo Exército Vermelho – um recurso nada inédito, uma vez que a comparação entre a violência nazista e outras atrocidades serviu como elemento legitimador ainda durante o Terceiro Reich – e a se voltar para outros aspectos do período, como o inconformismo, a resistência e a vida cotidiana. É possível observar que, mesmo em tempos anormais, grande parte da população segue seus ritos cotidianos como se ignorasse o contexto e, ainda, é possível concluir que isso seria justamente uma face da anormalidade do período nazista: que as pessoas continuassem vivendo suas vidas normalmente sob um regime sabidamente fundado em uma política de extermínio. Alguns dos que se dedicaram à *Alltagsgeschichte*, no entanto, viram em suas descobertas uma espécie de prova de resistência ao regime, ou seja, que as pessoas, ao viverem normalmente, estavam se recusando a adotar o fanatismo ideológico que o regime lhes impunha. Foi ignorado o fato de que esse tipo de resistência jamais ameaçou o regime e que, em muitos casos, as mesmas pessoas que “resistiram” também colaboraram (Bartov, 1996, p. 121).

É nesse contexto que Ernst Nolte (1923-2016), historiador já reconhecido pelo livro *Der Faschismus in seiner Epoche* (1963) e então professor na

Freie Universität Berlin, apoia-se em uma tática revisionista e relativiza os crimes nazistas, focando na ideia da luta do Ocidente contra o bolchevismo. Nolte (1986) insistiu em diminuir a dimensão e a importância das políticas nazistas, colocando-as como uma resposta ao stalinismo, de modo que Auschwitz seria uma derivação dos gulags, o que sugere uma transferência do foco para o “mal maior” que, nessa perspectiva, é o comunismo. Algumas passagens do artigo de Nolte merecem ser visitadas com maior atenção. O título, *Vergangenheit, die nicht vergehen will* (O passado que não quer passar), já é demonstração suficiente da insatisfação a partir da qual o autor constrói sua argumentação. Esse passado que – ao contrário do que aconteceria normalmente – não passa é o passado nacional-socialista para os alemães. Sobre ele, Nolte diz que:

[...] ainda parece vivo e poderoso e não como um modelo, mas como uma visão terrível, um passado que está quase se estabelecendo, ele mesmo, como presente ou que suspende sobre o presente sua espada [*Richtschwert*] (Nolte, 1986, tradução nossa).

*Richtschwert*, em tradução literal, significa espada-guia (o “prefixo” *Richt* pode se referir à direção, juiz (*Richter*) ou execução). Foi o nome dado à espada usada para decapitar os condenados na Idade Média e início da Idade Moderna. A escolha do termo dá o tom da imagem criada a partir do trecho supracitado: o passado que quer tomar o lugar do presente, ou condená-lo. Nolte deixa claro que a conotação negativa que acompanha esse passado em particular não é injusta, comunicando que não é a partir de uma historiografia negacionista que escreve e é assim que busca legitimidade para a comparação que fará ao longo do artigo. Não há o que revisar quanto ao caráter criminoso do passado nazista, mas tampouco caberia na Alemanha, incluída em uma sociedade ocidental em progresso, o peso da vergonha e da culpa pela Shoah. É, então, a partir da demanda presente de uma identidade nacional alemã (Habermas, 1986) que a postura revisionista se coloca e aponta o extermínio dos judeus não como algo original, mas como uma cópia e, ainda, “uma reação” (Nolte, 1986). Comparabilidade e causalidade estão aqui na base do

revisão que, ao negar a singularidade, busca que esse passado “passe” ou possa ser apropriado para lidar com o que se considerou a questão mais urgente no presente (e, na perspectiva revisionista, no passado). Na passagem mais controversa do artigo, Nolte define a Shoah como um “ato asiático” e introduz a questão que para ele parece inevitável: “os nacional-socialistas realizaram, Hitler realizou um ato ‘asiático’ apenas porque consideravam a si mesmos e a seus pares como vítimas potenciais ou reais de um ato ‘asiático?’” (Nolte, 1986, tradução nossa). Para Santner (1992, p. 148), quando Nolte afirma que os nazistas cometeram um “ato asiático” por temerem serem vítimas eles mesmos de um “ato asiático”, ele convida os leitores a se localizarem em um lugar (“Ásia”) onde podem se sentir moralmente e psicologicamente não ameaçados pelo trauma e pela perda. Esse deslocamento retira da Shoah o caráter de evento único a custo da relativização dos crimes nazistas. Mais do que um problema na metodologia historiográfica, o efeito de desculpação, que o revisionismo de Nolte carrega, foi o que guiou a discussão imediata e a resposta de Habermas (1986), que denuncia o que chamou de “tendências apoloéticas na história contemporânea alemã”.

Um relativismo mais sutil que o de Nolte pode ser encontrado no livro de Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, também lançado em 1986. O título, traduzido livremente por “Dois tipos de ruína: a destruição do Reich alemão e o fim dos judeus europeus”, é o que une os dois ensaios escritos de maneira trágica para explicar a Segunda Guerra Mundial. Essa união implica que, durante a guerra, os sacrifícios da população alemã no Leste para se proteger contra os avanços do Exército Vermelho e a resistência da Wehrmacht, até 1944, seriam tragédias equivalentes ao massacre dos judeus nos campos de concentração. Durante muito tempo, a Wehrmacht foi um grande ponto de discordância na historiografia pós-guerra acerca do Terceiro Reich, pois, para além de Hillgruber, muitos historiadores defenderam que essa foi apenas uma organização militar que cumpriu ordens com notável habilidade ou até mesmo que consistiu em um refúgio e uma ameaça à ideologia nazista. Há, entretanto,

estudos que mostram que a Wehrmacht esteve, na verdade, sistematicamente envolvida na realização da Shoah com comandos regionais erguendo guetos em 1941, soldados se apropriando dos bens de judeus e até concentrando-os nos locais de matança e às vezes assassinando, eles mesmos, grupos de pessoas (Heer, 1997). Assim, enquanto os *Einsatzgruppen* foram especificamente encarregados de exterminar judeus no Leste, a Wehrmacht se tornou profundamente cúmplice de tal política, ao ponto de ser possível afirmar que sem sua ajuda o assassinato dos judeus no Leste teria sido consideravelmente mais dispendioso (Beorn, 2014, p. 4-9). A escalada de violência da Wehrmacht foi denunciada na Conferência de Mogilev (1941), quando o “judeu-bolchevique” se tornou, oficialmente, um alvo militar através da doutrina de *Bandenbekämpfung* (a ideia de conter qualquer tentativa de resistência com violência brutal).

A relativização que acompanha a obra está no título e vai além do paralelo entre a luta dos soldados no front oriental e o extermínio realizado nos campos de concentração: Hillgruber escolhe o eufemismo “o fim” em oposição à “destruição”, retirando da sentença qualquer sujeito causador do fim por via do extermínio. Em entrevista ao jornal *Rheinischer Merkur* em outubro de 1986, Hillgruber foi questionado acerca da singularidade da Shoah ou, mais precisamente, se o Terceiro Reich poderia ser tratado como qualquer outro evento histórico. Para responder, Hillgruber (1993, p. 157) recorreu ao argumento de que todos os eventos históricos são singulares, ao passo que a comparação seria um elemento essencial da disciplina histórica. Para exemplificar, menciona a possível comparação entre os assassinatos em massa nos gulags, cometidos pelo Exército Vermelho em outro momento, e o assassinato em massa dos judeus no Terceiro Reich, não diferindo “qualitativamente” os eventos. Em toda a entrevista, Hillgruber mantém as respostas como se a questão pudesse envolver exclusivamente soluções metodológicas e, ao afirmar que “não há questões proibidas na pesquisa”, ignora a discussão do uso do passado nazista na Alemanha Ocidental.

Alguns apontamentos biográficos interessam para situar a posição de Hillgruber. O historiador cresceu em Königsberg, uma vila alemã que “deixou

de existir” após a Segunda Guerra Mundial, e serviu no exército alemão de 1943 a 1945, chegando a lutar na Wehrmacht no inverno de 1945 (Anderson, 1993, p. 58-61). O sofrimento da população expulsa de vilas como Königsberg – que posteriormente se tornaram territórios russos ou poloneses – é destacado em seu *Zweierlei Untergang*, além do apelo por identificação que faz, quando afirma a obrigação que o historiador teria em se identificar com o destino da população alemã no leste. Esse historiador, presumivelmente alemão, faria, então, história a partir do ponto de vista de um grupo específico. Hillgruber não só busca normalizar a Shoah quando a compara com um outro tipo de sofrimento do qual ele mesmo padeceu, como escolhe não mencionar que a resistência dos soldados no front oriental prolongou a existência dos campos de concentração, apesar de não desconhecer essa implicação. A tese central é a de que os destemidos soldados alemães do front oriental lutaram mesmo sabendo que a guerra já estava perdida, pois acreditavam que, ao fazê-lo, estavam possibilitando que a população civil alemã no Leste escapasse da ira dos soviéticos que avançavam, ou seja, argumenta que esses soldados lutavam por uma causa – uma causa com a qual ele próprio se identificava. Essa tese converge com a campanha da época que tentava motivar e encorajar esses soldados a continuarem lutando ao lhes oferecer motivação, de modo que a realidade histórica almejada se funde de maneira perigosa à própria propaganda nazista e a verdade se torna uma questão apenas a partir do ponto de vista do historiador ou, no caso, do ponto de vista nacional. A perspectiva normalizadora da Shoah adotada por Hillgruber esteve alinhada a um movimento, não só intelectual, da sociedade alemã na busca por se livrar de um passado que “não passava” e da culpa que acompanhava a memória desse passado.

Em 1950, Hannah Arendt viajou à Alemanha por cerca de seis meses, pela primeira vez depois de ter fugido, e relatou em suas impressões uma tendência na maneira de lidar com o passado nazista muito próxima à busca por revisão e reinterpretação histórica no *Historikerstreit*. O que encontrou foi uma terra devastada e marcada pela falta de resposta que não sabia ser uma

recusa em ceder ao luto ou uma genuína incapacidade de sentir, posto que, em meio a ruínas e escombros, os alemães trocavam cartões-postais com fotos dos monumentos que não mais existiam (Arendt, 1950). Cuesta-Bustillo (1998, p. 89) também notou que, apesar de a Alemanha de hoje estar assentada sobre uma paisagem de memória – mesmo que mais próxima do turismo de memória do que de um enfrentamento do passado –, na Alemanha dividida a relação entre história e esquecimento mostrou como a cena pública da memória é dependente do presente e de interesses específicos e como, em temporalidades específicas, uma multiplicidade de formas de manipulação do passado, tais como a minimização, relativização e comparação do sofrimento, se difundiram em um esforço conjunto para que as vítimas do extermínio em massa não se destacassem. Arendt (1950) escreveu acerca do “alemão médio” que desenvolveu diversos mecanismos para minimizar o impacto chocante do nazismo, cuja indiferença, se desafiada, se transformava rapidamente em irritação. Para esse cidadão, a causa de seus infortúnios estava sempre em alguma força fora de seu alcance, nas potências ocupantes da Alemanha então dividida, ou mesmo na humanidade abstrata que sempre travou guerras. Essa fuga da realidade foi também uma fuga da responsabilidade e se transfigurou em um exercício muito mais imprudente quando, juntamente ao discurso cotidiano, passou a ser inscrita na historiografia. O aspecto que mais surpreendeu Arendt na fuga alemã da realidade foi o hábito de tratar os fatos como se fossem meras opiniões, o que permitiria que todos tivessem direito à ignorância sob o pretexto de todos terem direito a suas opiniões, o que torna qualquer discussão simplesmente desesperadora. Ao passo que o alemão da Alemanha Ocidental viu esse “relativismo niilista” como a própria essência da democracia, Arendt percebeu um legado do regime nazista, por meio do qual todos os fatos poderiam ser mudados e todas as mentiras se tornar verdadeiras. Esse legado não teria deixado de atingir também a universidade, de modo que o problema estaria muito além de reintroduzir a liberdade de ensino, pois o perigo não seria apenas o risco de uma opinião infundada possuir monopólio sobre todas as outras, mas estaria outrossim naqueles que,

ignorando os fatos e a realidade, estabeleceriam suas opiniões privadas, não necessariamente como as únicas corretas, mas como tão justificadas quanto as outras (Arendt, 1950).

Sobre o *Historikerstreit*, Friedländer (1987, p. 3-4) notou, entre aqueles que comentaram a querela, uma propensão a considerar que os reais problemas foram políticos e o confronto essencialmente ideológico e relacionado aos dias presentes, de modo que a história serviria para a discussão muito mais como um pretexto, um debate sobre a forma do passado em termos de memória pública e identidade nacional. Argumentou, entretanto, que o problema historiográfico manifesto não foi menos real do que o político, afinal, mesmo que os fins tenham sido político-ideológicos, os meios advieram do debate histórico. Friedländer (1987, p. 11-14) viu, da parte de Nolte e Hillgruber, uma tentativa de se distanciar de qualquer história de caráter moral e pedagógico (*volkspädagogisch*). Contudo, para tratar essa história como qualquer outra, recorreram a uma mudança nas categorias da interpretação tradicional, a tipologia criada por Hilberg (1992): as vítimas, os espectadores e os perpetradores. Nolte saiu da simetria e inverteu a responsabilidade, os espectadores e os perpetradores se tornaram eles mesmos vítimas; já Hillgruber incluiu parte dos espectadores como vítimas. Essas mudanças não foram de pequena significância, considerando-se que os perpetradores e os espectadores faziam parte da sociedade alemã à qual pertenciam os historiadores. Dessa forma, Friedländer (1987, p. 17-19) analisou, por fim, a questão do tempo – do passado que não quer passar – como um problema acerca da relação entre memória coletiva e historiografia, quando passado e presente se mantêm entrelaçados e não há distinção clara entre história e memória.

Os impasses encontrados nas discussões sobre as (im)possibilidades de representação da Shoah deram origem ao congresso *The extermination of the jews and the limits of representation*, realizado na UCLA (University of California, Los Angeles) no ano de 1990. O congresso contou com a presença de renomados historiadores norte-americanos e europeus e deu origem ao livro, de organização de Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation*, lan-

çado em 1992. Ao questionar a possibilidade de representar e historicizar a Shoah sem desprezar o seu lugar histórico, Friedländer cunhou o conceito de evento limite em um contexto de emergência de prerrogativas pós-modernas na historiografia<sup>20</sup>. Os autores debateram acerca da legitimidade das representações da Shoah no cinema, na literatura e na historiografia e, em diversos momentos, retomaram a controvérsia iniciada na Alemanha poucos anos antes. Em especial na recepção brasileira dos textos, o destaque das discussões esteve nos artigos dos historiadores Carlo Ginzburg e Hayden White, este muito criticado por suas proposições pós-modernistas para a história, o que supostamente fundamentaria uma leitura revisionista da Shoah. Antes de abordar os textos em questão, é relevante se atentar ao conceito de evento limite cunhado por Friedländer:

O extermínio dos judeus na Europa está acessível tanto à representação quanto à interpretação como qualquer outro evento histórico. Mas estamos lidando com um evento que testa nossas categorias tradicionais de ordem conceitual e representacional, um “evento limite” (*“event at the limits”*) (Friedländer, 1992, p. 3-4, tradução nossa).

E ainda:

O que faz da “Solução Final” um evento limite é o próprio fato de ser a forma mais radical de genocídio encontrada na história: a tentativa absoluta, deliberada, sistemática, industrialmente organizada

---

20 O conceito de pós-modernismo utilizado neste trabalho é aquele definido por Lyotard (2009) e retomado por Jenkins (2011) para tratar da construção da história em um mundo pós-moderno. Nesse sentido, a definição de pós-modernismo se liga à “morte dos centros” e à “incredulidade ante as metanarrativas”, o que significa dizer que os antigos quadros de referência que pressupunham a posição privilegiada de centros já não seriam mais considerados naturais ou legítimos, e sim formulações ficcionais e temporárias de interesses não universais, mas particulares. Também significa dizer que as narrativas estruturadoras e significadoras da evolução ocidental não mais serviam, levando a um solapamento da razão, da ciência e de qualquer discurso com pretensão à verdade (Jenkins, 2011, p. 93-95). Assim, não se entende o pós-modernismo como um movimento unificado, mas como uma tendência cética, seja sobre a relação entre poder e saber que pautava os mencionados centros e metanarrativas, seja sobre a capacidade dos conceitos em abarcar a realidade. Essa tendência, na história, pode ser vislumbrada por meio da multiplicidade de relatos históricos possíveis a partir de um passado reescrito infinitamente.

e largamente bem-sucedida de exterminar todo um grupo humano em uma sociedade ocidental do século XX (Friedländer, 1992, p. 4, tradução nossa).

Verifica-se, a partir das citações, duas questões inerentes ao conceito de evento limite e que têm sido largamente exploradas desde que foram expostas: a da singularidade da Shoah, ou seja, se a Shoah é um evento único ou passível de comparação; e a questão dos limites de representação impostos a partir da Shoah. Falar em limites de representação pode, ainda, ter significados diferentes, pois há aquilo a que se refere Friedländer quando destaca o desafio imposto pela Shoah às categorias e aos conceitos usualmente utilizados para representar um evento e há uma discussão que traz à tona reflexões sobre as formas pelas quais as escolhas éticas incorporam-se (e são incorporadas pela) à historiografia. Assim, a esse respeito, imediatamente, é fundamental abrir um parêntese para registrar, a partir das contribuições dos estudos sobre o trauma, que: evidenciou-se que há algo de intrinsecamente indizível e irrepresentável em catástrofes como a Shoah, mesmo quando transformada em narrativa ou transposta artisticamente; os limites não se referem apenas à capacidade de representar ou não, mas também se um evento de tal tipo deve ser representado ou, ainda, se determinada forma é adequada para representá-lo. Como se nota ao tratar da representação da Shoah, uma distinção entre os limites conceituais e os limites éticos não é necessariamente óbvia. Isso porque, por fim, os limites acabam por afluir em um mesmo dilema, em que o princípio ético, simultaneamente, se destaca e abriga o conceitual. Dito isso, a partir do que foi exposto até este momento, duas questões se evidenciam: que a abertura a novas possibilidades de representação carrega em si a ameaça de relativização; e que essa abertura leva à indagação medular, presente no embate entre Carlo Ginzburg e Hayden White, a saber: o que seria, diante da Shoah, a escolha (historiográfica-ética) mais responsável?

Ginzburg, de família de judeus assimilados e intelectuais, já era bastante conhecido por seus estudos e vinha se aproximando da causa judaica – em especial após o assassinato do historiador Menachem Stern em 1989 durante

a Intifada Palestina –, ao passo que uma historiografia de teor revisionista e o negacionismo ganhavam força não só na Europa, conforme demonstrado com o exemplo da Alemanha Ocidental, mas também nos EUA. Nesse sentido, é compreensível que ele passasse a se preocupar com a prova histórica, dedicando-se a questões teóricas em torno do tema. Segundo Ginzburg (2002, p. 48), para White, a obra historiográfica não diferiria de um romance, construindo “um mundo textual autônomo que não tem nenhuma relação demonstrável com a realidade extratextual à qual se refere”. Nesse mundo textual se incluiriam textos ficcionais e historiográficos unidos por uma dimensão retórica e, nessa perspectiva, a historiografia, assim como a retórica, se proporia unicamente a convencer: seu fim seria a eficácia, e não a verdade. O que chama atenção na crítica dirigida a White em sua conferência durante o congresso na UCLA e também no artigo publicado sob o título de *Just One Witness*, no entanto, é que ela não foi dirigida unicamente à discordância teórica com White, mas às supostas influências intelectuais fascistas – especialmente Benedetto Croce e Giovanni Gentile – que teriam levado o historiador estadunidense a uma abordagem historiográfica viabilizadora da negação da Shoah. A crítica de Ginzburg parte, assim, das consequências da/à história, tal como proposta por White, o que se tornou evidente quando citou o trabalho de Vidal-Naquet ao responder o negacionista Robert Faurisson e sua reação à obra de Michel de Certeau, que teria arranhado a orgulhosa inocência dos historiadores ao explicitar que o historiador escreve produzindo um espaço e um tempo sem deixar de estar inserido, ele mesmo, em um outro espaço e outro tempo (Vidal-Naquet, 1987, p. 71-74; Ginzburg, 1992, p. 87). Vidal-Naquet comentava sobre *L'écriture de l'histoire* (1975), livro no qual Michel de Certeau parte da noção de que o historiador, ao estudar a forma da evidência – que delinearía o contorno de uma ausência –, precisa de uma separação entre passado e presente (ou entre os vivos e os mortos) para iniciar a escrita da história, mas esse tempo passado, paradoxalmente, estabelece o tempo presente. O processo de escrita coaduna perpetuamente passado e presente e é esse movimento que modela a historiografia, de modo que Certeau assume que a imobilidade dos

fatos apenas fundamenta percepções e toma o discurso como uma força ativa na formação do passado, evidenciando como os movimentos de linguagem influem na história e como a metáfora e a alegoria determinam muito do que se expressa na historiografia. Com isso, deduz-se que os objetivos da história e da literatura convergem e que a separação entre história e ficção não é tão óbvia quanto se pensava. Vidal-Naquet reconheceu a importância da obra de Certeau, mas defendeu – e nisso Ginzburg esteve de acordo, apesar de não dispensar a mesma brandura a White – que não é viável abandonar a noção de realidade tal como defendida por Ranke: algo de irredutível além do discurso, das palavras, para distinguir romance e história.

Reflexões como a de White não podem ser acusadas de legitimarem o discurso negacionista, que, por sua vez, se propõe a alcançar o que considera real, a verdade não contada. A retórica negacionista nada tem a ver com as proposições whiteanas ou certaunianas, mas é possível se questionar se a aparente dissolução da relação singular que o discurso histórico mantém com a realidade pode gerar uma suspensão do julgamento quanto à validade de narrativas diversas e levar a um relativismo que abarca, inclusive, falsificações. Nesse sentido, convém citar a crítica de Dirk Moses (2005) e o argumento de que a visão da historiografia de White poderia ser apropriada a fim de fornecer argumentos teóricos que justifiquem a instrumentalização da memória histórica. O que se pode retirar do comentário de Moses, então, é que, quando se trata de uma questão a respeito dos usos públicos da história, o histórico e o ético se imbricam. Mesmo que se considere Hayden White como a personificação de um relativismo niilista, o fato é que as questões por ele levantadas, acerca da asserção que considerou injustificada de que os historiadores têm acesso privilegiado ao passado, perturbaram quaisquer historiadores que ainda depositassem confiança irrestrita na objetividade e os que viram na abertura à linguagem do discurso e da representação uma ameaça.

Herman Paul (2011, p. 3-5) entende que o alcance da obra de White se deve ao fato de ter desafiado três distinções convencionais entre campos que se acredita serem significativamente diferentes: primeiro, na filosofia da

história, ao afirmar que não poderia haver reflexão sobre os estudos históricos que fosse metafisicamente neutra, mas derivada do que chamou de suposições meta-históricas; segundo, na distinção entre a prática histórica e a filosofia especulativa da história, ao apontar que não seria possível definir o que é um fato ou evento sem uma visão substantiva do que é realidade; terceiro, na incursão à fronteira entre história e ficção. Este último ponto foi certamente o que causou maior desconforto entre seus pares, pois o que White afirmou com isso foi que os historiadores produzem narrativas assim como os autores de romances de ficção o fazem. Com tal afirmação, ele não estava se referindo a uma qualidade literária da escrita; antes, apontava e problematizava como a exigência de uma determinada forma de enredo interfere na interpretação do passado, o que quer dizer que o problema da história não se restringe ao conteúdo de um discurso sobre o passado, envolvendo, assim, a sua forma (White, 1987). Nessa perspectiva, enquanto os historiadores escrevessem história seguindo, por exemplo, o modelo de um romance realista do século XIX, estariam adaptando a história a enfoques determinados e, ainda, que um compromisso do tipo com um modelo narrativo específico deveria ser evitado, de sorte que diferentes modos de representação seriam validados como história. Assim, o modernismo literário aparece como um produto do esforço em representar uma realidade histórica para a qual os modos de representação realista e clássico foram inadequados, e essa realidade foi exemplificada por White com o Holocausto, um evento “modernista por natureza” (White, 1992, p. 50).

White não concluiu se a Shoah seria um novo tipo de evento, um novo evento ou um antigo tipo de evento com uma face diferente, mas endossou a convicção amplamente difundida de que foi um evento que desafiou os modos de representação (Paul, 2011, p. 130-131). Diferenciou-se, portanto, pelo fato de não acreditar que a Shoah fundasse uma “classe especial de eventos” capaz de traçar limites absolutos sobre o que poderia ser verdadeiramente dito a seu respeito, do que poderia ou não ser produzido (como ficção) a partir dela (White, 1992, p. 37-38), incluindo-a, então, na série de eventos distintos que

definiu como eventos modernistas. Para White (1996, p. 20), os eventos modernistas podem ser entendidos como eventos “holocaustais”, tendo o Holocausto judeu como paradigma dos programas de genocídio empreendidos por sociedades que utilizam tecnologia científica e procedimentos racionalizados de guerra. Com base nessa compreensão, o autor engloba uma lista bastante diversa de eventos, que conta com Hiroshima e Nagasaki, a explosão populacional, a destruição iminente da ecosfera, a fome em escala até então inconcebível, o assassinato de grandes líderes, como Martin Luther King, entre outros.

Os eventos modernistas atuam na consciência de certos grupos sociais assim como os traumas infantis na psique dos indivíduos neuróticos, não podendo ser simplesmente esquecidos, tampouco adequadamente lembrados (White, 1996, p. 20-21). O que definiria um evento modernista, portanto, além de seu caráter traumático, seria o advento de uma modernidade tecnológica, ou seja, um evento cujos efeitos seriam inimagináveis para as gerações anteriores por ser um fruto do desenvolvimento tecnológico descontrolado. Além disso, os eventos modernistas também seriam caracterizados por desafiar os antigos modos de representação, as categorias e convenções herdadas do romance realista do século XIX para se atribuir sentido, e por resistirem à historicização, pois a distinção entre evidência e passado é confusa, a ponto de os historiadores não serem capazes de o reconstruir, simplesmente, como um passado distinto do presente e atingido pelas evidências documentais (Paul, 2011, p. 132). Há, portanto, uma nova temporalidade em eventos como a Shoah, uma temporalidade própria do trauma, que faz com que ele esteja vivo no presente como um efeito posterior que causaria uma confusão quanto à possibilidade de atribuição de sentido e sugestão de significados. Dessa maneira, para White (1996, p. 21), o que esteve em questão nunca foram os fatos (se a Shoah aconteceu ou não), mas os significados possíveis a partir dos fatos, e essa obscuridade seria justamente uma característica de eventos anômalos e inimagináveis, os eventos modernistas.

Com o conceito de evento modernista, White (1996, p. 17-19) coloca a possibilidade de lidarmos com o passado a partir de alternativas inspiradas

na arte modernista, o que resolveria os problemas colocados pelo realismo tradicional abandonando a distinção entre fato e ficção, entre discurso realista e discurso imaginário. O modernismo pode ser compreendido como um movimento tanto artístico como filosófico surgido no contexto das transformações que marcaram o fim do século XIX e o início do XX. Buscava novas maneiras de representação para além do realismo, mais adequadas a uma realidade que incluía a crescente industrialização e urbanização, as guerras e também o absurdo. A característica modernista destacada por White (1996, p. 17-18) é a dissolução da oposição entre fato e ficção, aspecto este que informaria a criação de novos gêneros de representação, incluindo aqueles denominados pós-modernos. Virgínia Woolf e Sartre são alguns exemplos de escrita modernista citados por White. Suspensa a distinção entre real e imaginário, tudo pertence à mesma ordem ontológica: eventos reais que recebem marcas do imaginário e eventos imaginários dotados de realidade, assim como um tratamento da realidade histórica que usa técnicas ficcionais e uma ficção modernista que afirme algo sobre a realidade histórica. No que diz respeito ao quão responsabilmente é possível representar a Shoah, White (1996, p. 30-32) critica a posição de que é um evento que simplesmente escapa ao alcance de qualquer linguagem, afirmando que o problema, por fim, não é metodológico, pois não há impossibilidade em se estabelecer os fatos da questão, e sim de representação. A resistência às formas de representação modernista, por parte de estudiosos como Friedländer, estaria ligada ao receio de estetização do genocídio. Porém, essa ameaça constituir-se-ia em nada mais do que transformar esse evento em objeto de narrativa e é, justamente aí, que se encontra o argumento para as “antinarrativas” modernistas serem a única perspectiva adequada à representação de eventos como a Shoah:

As técnicas modernistas de representação fornecem a possibilidade de desfeticizar tanto os eventos quanto os relatos fantasiosos que negam a ameaça que representam no próprio processo de fingir representá-los de forma realista. Essa desfeticização pode, então, abrir o caminho para um processo de luto que, sozinho, pode aliviar o “fardo da história” e tornar possível uma percepção mais, se não totalmente, realista, dos problemas atuais (White, 1996, p. 32, tradução nossa).

A obra de Art Spiegelman, traduzida como *Maus: a história de um sobrevivente* e publicada originalmente em dois volumes, *Maus: A Survivor's Tale - My Father Bleeds History* (1986) e *And Here My Troubles Began* (1991), hoje é uma conhecida história em quadrinhos acerca da Shoah que apresenta os judeus como ratos, os alemães como gatos e os poloneses como porcos. Spiegelman conta a história vivida por seu pai, Vladek Spiegelman, um judeu polonês sobrevivente de Auschwitz, retratando simultaneamente a história pessoal de uma pessoa vivendo sob a Alemanha nazista, a história da Shoah e os efeitos do trauma vivido nas relações posteriores com os sobreviventes. *Maus* não oferece qualquer material novo para os estudos sobre a Shoah, mas conta a história de uma maneira particularmente eficaz, o que se explica tanto pela escolha inusual dos quadrinhos para representar um evento do tipo quanto pela forma da narrativa que se enreda constantemente em metanarrativas. *Maus* é um dos exemplos usados por White (1992, p. 41) para criticar qualquer base estabelecida a fim de julgar um relato como inaceitável. Indubitavelmente, essa HQ narra uma história que, apresentando os eventos como uma sátira, não é uma história tradicional, mas representa eventos reais do passado ou, pelo menos, eventos representados como tendo verdadeiramente ocorrido.

A proposta de Art Spiegelman foi certamente bastante arriscada: transpor Auschwitz para os quadrinhos parecia (pelo menos até *Maus*) extremamente inadequado, e isso acabou se tornando um dos temas do segundo volume da obra, que trata das rejeições das editoras e da própria apreensão de Artie, quando expressa o seu receio em simplificar, já que “a realidade é complexa demais para ser contada em quadrinhos” (Spiegelman, 2009, p. 176). A verdade é que *Maus* foi um grande sucesso, tendo sido traduzido para mais de quinze línguas, e todo esse alcance proporcionou que pessoas tomassem conhecimento de questões essenciais relacionadas à Shoah, e muitas dessas pessoas eram as que, de outra maneira, não seriam expostas a tais questões. Essa eficácia se deve justamente ao fato de *Maus* representar situações complexas de maneira simples, sem apelo sentimentalista e sem distorção, ainda que a narrativa se sustente em metáforas e alegorias.

LaCapra (1998, p. 141) elencou duas razões inadequadas para defender o sucesso de *Maus*: o desejo de ser chocado, ainda que superficialmente, pelos eventos da Shoah e a ignorância a respeito desses mesmos eventos. Não é preciso se deter no quão problemáticos são o desconhecimento e o evitamento em relação à Shoah, interessa mais a questão do choque, uma tendência na qual se uniriam modernismo e pós-modernismo, ao menos no que diz respeito à arte e à cultura estética. Esse choque pode ser altamente desejável quando borra as distinções entre cultura popular e de elite, mas pode também ser apenas vago e excitante, sem atuar como conhecimento. Um dos grandes desafios de *Maus* foi não dispor a Shoah meramente pela via da excitação que, sabemos, uma catástrofe pode gerar na cultura de massa. LaCapra considerou que Spiegelman atendeu a esse desafio ao entrelaçar, de maneira hábil e instigante, o histórico, o etnográfico e o autobiográfico em seu ímpeto mais pronunciado, o de problematizar identidades. Tal problematização ocorreria em, no mínimo, quatro áreas interativas e parcialmente sobrepostas: no próprio Art Spiegelman e sua relação com o texto; no gênero do texto; na relação do texto com os leitores; e no funcionamento e na performance do texto, o que inclui o papel dos personagens animais e Artie e do personagem/narrador, que é Spiegelman (Lacapra, 1998, p. 142).

A problematização implica também a questão de como rotular *Maus*: nesse sentido, não se encontrou consenso entre críticos e comentadores. O livro foi classificado como literatura, história oral, biografia, autobiografia e há até mesmo uma nova categoria, a biografia colaborativa (Iadonisi, 1994, p. 53). Em uma carta ao *The New York Times Book Review*, Spiegelman se diz honrado por ter seu livro na lista dos best-sellers e também surpreso que tenha sido incluído como ficção: “Se sua lista fosse dividida em literatura e não literatura, eu poderia aceitar o elogio como pretendido, mas na medida em que ‘ficção’ indica que uma obra não é factual, me sinto um pouco nauseado” (Spiegelman, 1991, tradução nossa). Segue com o reconhecimento de que tem consciência de como a fronteira entre ficção e não ficção foi prolífica para muitos escritos contemporâneos, mas atesta não se sentir bem ao ver a obra que escreveu cuidadosamente por

meio das memórias de seu pai, classificada como ficção. Termina por sugerir, ironicamente, que o problema de taxonomia levantado por ele, ao desenhar pessoas com cabeças de animais, seja resolvido com a inclusão de uma nova categoria “*nonfiction/mice*”. LaCapra (1998, p. 146) considerou significativo que Spiegelman protestasse contra a categorização de *Maus* como ficção, sugerindo, de brincadeira, sua classificação como não ficção, pois a obra não é inventada (*made up*), embora seja obviamente criada (*made*) e modelada, de modo que, mais importante do que pensar a multiplicidade de gêneros, seria pensar o hibridismo, seu status intermediário resistente à dicotomia. Esse hibridismo estaria, assim, visível na relação única entre imagem e discursividade, mas também no fato de seus personagens (Vladek como o sobrevivente e Artie como o filho do sobrevivente) estarem tomados pelo passado, presos na repetição que impossibilita o alcance de formas bem-sucedidas de luto e elaboração. A considerar esse argumento, não é possível encaixar *Maus* em um gênero existente ou explicar completamente seu hibridismo, porém é notável que a construção do texto abarque a inquietante reinscrição do trauma e dê lugar aos processos interativos de atuação (*acting-out*) e elaboração (*working-through*). Essa inadequação abre-nos espaço, justamente, para compreender a incorporação e a recepção da literatura de testemunho, seja em âmbito público, seja em âmbito historiográfico.

## O estatuto epistemológico da literatura de testemunho como fonte para a história

*A memória humana é um instrumento maravilhoso, mas falaz. Esta é uma verdade gasta, conhecida não só pelos psicólogos, mas também por qualquer um que tenha prestado atenção ao comportamento de quem o rodeia, ou ao seu próprio comportamento. As recordações que jazem em nós não estão inscritas na pedra; não só tendem a apagar-se com os anos, mas muitas vezes se modificam ou mesmo aumentam, incorporando elementos estranhos. Sabem-no bem os magistrados: quase nunca sucede que duas testemunhas oculares do mesmo fato o descrevam do mesmo modo e com as mesmas palavras, ainda que o fato seja recente e nenhum dos dois tenha interesse em deformá-lo.*

Primo Levi

Hartog (2011, p. 26-30) aponta que as relações entre história e memória, por mais que tivessem, a princípio, um projeto comum, foram, em muitos momentos, conflitantes. De Tucídides aos historiadores do século XIX, defendeu-se uma separação entre história e memória, seja pela falibilidade da memória, seja em nome do “ideal de uma história do passado e apenas do passado” que acabaria onde começa a memória. A relevante constatação de Hartog, logo antes de citar o *Zakhor* (o comando e também o livro de Yerushalmi), é a de que a invasão do campo da história pela memória foi admissível a propósito da Shoah, evento instaurador da urgência pela conciliação entre a exigência de memória e a necessidade da história. Esse é precisamente o ponto que se interessa desenvolver a partir de agora, com o acréscimo de que é a presença inevitável do testemunho que proporciona essa possibilidade de conciliação entre história e memória. Apesar de que ainda hoje novos estudos sejam capazes de lançar luz sobre aspectos quase desconhecidos da Shoah, da perspectiva histórica, o quadro geral já está estabelecido. Entretanto, como alerta Agamben (2008, p. 19-20), a situação relativa ao significado ético e político do evento é muito diferente, ou seja, é amplamente conhecido o que aconteceu na fase final do extermínio em Auschwitz; os acontecimentos podem ser ordenados cronologicamente, descritos em detalhes e, ainda assim, apresentam-se singularmente opacos à compreensão.

Annette Wieviorka (2006) chamou de era da testemunha a época, em especial a partir dos anos 1970, em que os testemunhos ultrapassaram os lugares confinados dos arquivos e houve um alargamento do espaço biográfico na mídia, com a presença de inúmeros testemunhos escritos, transcritos, gravados e filmados. Nesse mesmo sentido, a reflexão sobre o próprio ato de testemunhar e a função do testemunho compõem a “era da testemunha”. Há, em latim, dois termos para designar a testemunha: o primeiro, *testis*, que se refere, epistemologicamente, àquele que se coloca como um terceiro em um julgamento para que se possa dar uma sentença jurídica, que relata um fato que viu ou ouviu a fim de atestar a verdade sobre algo; e o segundo, *superstes*, que diz respeito ao sobrevivente, àquele que atravessou um acontecimento e

por isso o testemunha (Agamben, 2008, p. 27; Seligmann-Silva, 2003, p. 40-41). Ambos os significados se encontram em testemunhos de sobreviventes da Shoah, os quais podem carregar tanto o tom de denúncia típico dos relatos descritivos realizados durante ou logo após os eventos dos quais tratam quanto a fragmentação da memória traumática e a problematização dos limites de representação. Recorrer à testemunha para escrever história não foi exatamente uma novidade introduzida após a Shoah, porém, esses testemunhos, em particular, não ficaram confinados a arquivos; pelo contrário, alcançaram (apesar de não imediatamente) a esfera pública. Isso obrigou o historiador a revisitar problemas antigos e se confrontar com novas questões a respeito de seu ofício, especialmente sobre uma nova face do questionamento do vínculo, há muito inquietante, entre história e verdade, como brevemente tratado no tópico anterior. Dessa forma, fala-se de literatura de testemunho para se referir a uma face da literatura que veio à tona a partir de catástrofes e faz com que a relação entre a narrativa e o real precise ser revista como aquilo que resiste à representação e que, paradoxalmente, na tentativa de alcançar a realidade, precisa recorrer à ficção.

Em obra publicada em 1981 tratando da historiografia do Holocausto em diferentes países e como o tema ainda era negligenciado em vários deles, Lucy Dawidowicz (1981, p. 126) assinala como o comando *Zakhor*, na forma de um imperativo de memória e uma urgência de história, acometeu judeus em toda parte, sob o regime nazista, fazendo com que arriscassem suas vidas para manter relatos escritos de suas experiências. Dawidowicz reconheceu a necessidade do testemunho relacionada ao seu sentido jurídico, ao desejo de criar um corpo de evidências suficientes para denunciar os crimes cometidos pelos nazistas, o que teria motivado a criação, logo após a libertação dos campos, dos primeiros comitês e centros de documentação da Shoah e cujos inúmeros testemunhos foram posteriormente incluídos no acervo do Yad Vashem. Já na década de 1950, o historiador Philip Friedman (1901-1960), que se encarregou em especial da coleta de depoimentos na Polônia, revelou a Raul Hilberg que os testemunhos de sobreviventes se tornaram numerosos

demais para serem catalogados, somando cerca de dezoito mil em sua última contagem (Hilberg, 1988, p. 18). Nesse contexto, aparece o que Dawidowicz (1981, p. 127-129) denominou de “o sobrevivente como cronista”, os primeiros, e não historiadores, a formar a equipe do próprio Yad Vashem. Preocuparam-se enfaticamente em recolher os testemunhos no calor recente dos acontecimentos – quando detalhes seriam lembrados com mais facilidade – e formar um imenso arquivo sobre a Shoah. Esses sobreviventes cronistas teriam acreditado que suas experiências os qualificavam melhor do que quaisquer outros para dar conta da história da Shoah, e é a partir de tal crença que a historiadora expressa receio e parte em defesa de uma história distanciada, porém impossível para aqueles que, envolvidos nos eventos, tornam-se incapazes de percebê-los fora de seu próprio ponto de vista, demasiado turbulento. Em nota, Dawidowicz (1981, p. 177) afirma ainda que a qualidade e utilidade dos testemunhos varia de acordo com a acurácia da memória do sobrevivente, de modo que, quanto mais tempo se passasse, menos provável seria que alguma nova informação pudesse surgir. A autora destaca os erros que encontrou ao examinar, ela mesma, alguns testemunhos: erros em datas, nomes de participantes, nomes de lugares e mal-entendidos em relação aos próprios eventos. Conclui que, em alguns casos, os testemunhos poderiam ser mais perigosos do que de alguma ajuda para o trabalho do historiador, uma desconfiança que, segundo Wieviorka (2006, p. xiii), seria compartilhada por muitos historiadores à época. O curioso é que Dawidowicz escreve acerca de como o contexto político e ideológico, por exemplo, influenciou na maneira de os historiadores, de diferentes países, tratarem a Shoah. Ao fazer isso, assume, portanto, a noção de ponto de vista, ao passo que preserva uma concepção de fonte que se mostrou antiquada em referência aos testemunhos de sobreviventes. Essa noção remonta à escola histórica do XIX e à exigência de que a fonte a ser arquivada devesse ser confiável, de acordo com critérios bastante específicos. Tais critérios admitiriam apenas, para o campo da história, a definição de testemunha como *testis*, relegando o testemunho do sobrevivente (*superstes*) aos estudos literários e aos saberes *psi*.

Ao tratar da *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, concebida por Steven Spielberg em 1994 com o intuito de recolher o maior número possível de depoimentos de sobreviventes, Hartog (2011, p. 208) alerta para um aspecto significativo: esse tipo de projeto passa da testemunha para o espectador sem intermediário, é a memória com valor pedagógico. Sob a denominação de história visual, o projeto, que tem como missão declarada “desenvolver empatia, compreensão e respeito através do testemunho”, conta hoje com cerca de cinquenta e cinco mil testemunhos em vídeos de mais de duas horas, nos quais os sobreviventes contam um pouco de sua história antes, durante e após a guerra (About..., 2021, tradução nossa). Para LaCapra (1998, p. 11), independentemente do que se possa pensar a respeito disso, a iniciativa indica que o testemunho se tornou o gênero prevalente de não-ficção – o que levanta a questão da interação entre fato e fantasia – que, sendo baseado em memórias, emergiu como um modo privilegiado de acesso ao passado e suas ocorrências traumáticas. O empreendimento iniciado por Spielberg se tornou um importante centro de documentação da Shoah, exemplificando o lugar da testemunha atualmente, além de revelar a centralidade da memória do Holocausto nos EUA, e, a princípio, não evidencia por si só os riscos da não existência desse intermediário que é o historiador. Há o lugar ocupado pela Shoah no cinema norte-americano, o que se pode exemplificar, para além dos inúmeros filmes hollywoodianos que tratam da Segunda Guerra, com o alcance da controversa série televisiva *Holocaust* (1978), protagonizada por Meryl Streep, que contou a história de uma família de judeus-alemães sob o nazismo e foi a introdução aos principais acontecimentos que formaram uma visão do Holocausto para grande parte do público. Destaca-se também o *United States Holocaust Memorial Museum*, cujo trabalho de arquivo já foi mencionado neste trabalho e que serviu de inspiração para a criação de diversos outros museus pelo mundo. Tal centralidade mencionada se deve a inúmeros fatores, tais como: a numerosa comunidade judaica norte-americana inflada com sobreviventes e seus descendentes; e a necessidade de refutar negacionistas e também de lutar contra o antissemitismo nunca completamente suprimido.

De acordo com Novick (1999, p. 275), o Holocausto se tornou essencial na memória coletiva da comunidade judaica norte-americana, substituindo os ritos tradicionais e servindo de ponto comum para a formação de uma identidade coletiva, quando essas pessoas se viram sob uma onda de assimilação e secularização. Há de se interrogar em que sentido a memória cumpriria essa função didática, pois, como questiona a sobrevivente Ruth Klüger (2005, p. 71): “essas reminiscências de antigos horrores não provocariam tão-somente sentimentos, ou seja, não obliteram os fatos que, talvez superficialmente, tenham chamado a atenção, dando então lugar à complacência?”. Klüger se referia à possibilidade dos campos de concentração como lugares de memória ou espaços de conscientização e educação, quando o que atrai considerável porcentagem dos turistas é a busca por uma sensação, por impressionar-se, por sentir empatia; ou mesmo uma curiosidade um tanto quanto mórbida e nada rara, o desejo por ver de perto as marcas do que teria sido o mal absoluto. As motivações para que alguém busque ler ou assistir o testemunho de um sobrevivente seriam em algo diferentes? Essa memória serve à exigência de que Auschwitz não se repita, de que as vítimas da Shoah não sejam esquecidas como se seus sofrimentos não tivessem sido completamente em vão, mas carregariam a rememoração e a comemoração, intrinsecamente, a capacidade de contar a história de um acontecimento?

As preocupações de Dawidowicz não são totalmente ultrapassadas, pois indicam, por fim, a necessidade de crítica dos testemunhos como fonte, o que pode ser exemplificado pelo caso de testemunhos falsos, sendo o mais famoso deles a premiada obra de Binjamin Wilkomirski, *Bruchstücke: Aus einer Kindheit, 1939-1948*, suposto livro de memórias de experiências vividas durante a infância em Majdanek e Auschwitz, publicado primeiro pela editora Suhrkamp e, como comprovado posteriormente, uma história ficcional. O livro de Wilkomirski não chegou a ser um *best-seller* como outros testemunhos, mas ganhou vários prêmios, como o Jewish Quarterly-Wingate Prize na Inglaterra, o National Jewish Book Award nos EUA e o La Prix de Mémoire de la Shoah na França. Em 1998, o jornalista Daniel Ganzfried publicou um artigo no jor-

nal Die Weltwoche no qual acusou Wilkomirski de ter forjado a autobiografia. Nesse texto, Ganzfried afirmava que o autor da “memória” nunca esteve em um campo de concentração quando criança ou sequer esteve na Polônia, que seu nome real era outro e que nem mesmo era judeu. As acusações de Ganzfried foram seguidas por diversas investigações realizadas por outros jornalistas e historiadores (Gross; Hoffman, 2004, p. 5). Entretanto, alguns dados da real biografia de Wilkomirski não sugerem que ele maliciosamente tentou enganar as pessoas, mas que, em vista dos seus próprios traumas e distúrbios emocionais, acreditou na história inventada e se apropriou da Shoah não como uma metáfora para outros sofrimentos, mas como uma memória. São variados os outros exemplos de falsos testemunhos, como o caso da historiadora e blogueira Marie Sophie Hingst, que inventou para si um passado judaico e inúmeros familiares que teriam morrido durante a Shoah. Hingst mantinha um blog de grande alcance no qual contava a história de sua família e preencheu o formulário para sobreviventes disponibilizado pelo Yad Vashem, fornecendo o nome e dados biográficos de vinte e duas pessoas de sua suposta família que, como verificado posteriormente, foi inventada (Baumann, 2019). A questão levantada pelo caso de Hingst em relação ao Yad Vashem é complexa, uma vez que, em inúmeros casos, a única evidência da existência de vítimas não documentadas é o relato de familiares que sobreviveram. Há ainda o caso de Paul Rassinier, chamado por muitos de “o pai do negacionismo”, quem, sendo ex-interno dos campos de Buchenwald e Dora, usou sua condição de testemunha para negar o extermínio levado a cabo em outros campos, os quais sequer conheceu, e para desacreditar, partindo de sua própria experiência como preso político, os testemunhos de tantos outros sobreviventes. Paul Rassinier (1906-1967) foi um ativista político francês comunista, depois socialista e preso durante a guerra pela resistência pacífica à ocupação nazista. A primeira obra de Rassinier a respeito da guerra foi *Le Mensonge d’Ulysse* (1951), cujo título faz referência às histórias fantásticas que contariam aqueles que regressam de lugares longínquos, insinuando ainda que todo sobrevivente desejaria ser como um Ulisses, de modo que, na falta

de uma história realmente excepcional, teriam criado outra. Esse e os escritos posteriores de Rassinier trazem características que foram compartilhadas por todos os negacionistas, como a negação da existência das câmaras de gás e a noção de que as histórias foram inventadas após a guerra com um propósito. O diferencial está no fato de que, ao passo que alega, como os outros, que todo testemunho direto de um judeu é falso, pede que o leitor acredite no seu testemunho como sobrevivente não-judeu quem teve uma experiência pouco desagradável nos campos e, assim, tenta livrar os nazistas da acusação de genocídio. Por outro lado, tampouco o historiador pode se dar ao luxo de descartar o testemunho por depender da memória falha de indivíduos vitimizados e se ater à suposição, antes amplamente aceita, de que os arquivos são prontamente mais objetivos e, logo, mais confiáveis do que a memória. Afinal, como destaca Bartov (1996, p. 101), um grande número do que tradicionalmente foi considerado como documento histórico respeitável adveio dos próprios nazistas, enquanto as vítimas deixaram poucos documentos oficiais ou não deixaram qualquer rastro, de modo que informações essenciais acerca do funcionamento dos campos de concentração e extermínio não seriam conhecidas não fossem os relatos dos sobreviventes.

Por último, reaparece a discussão acerca da forma mais adequada para se representar um evento como um genocídio e fica claro que a impossibilidade que acompanha a tentativa incansável de muitos não pode ser desligada da maneira irregular como uma memória traumática se transfigura em narrativa. A incapacidade dos testemunhos de simplesmente fornecer uma descrição realista dos fatos parece ratificar a necessidade de reformulação do tratamento historiográfico: ele deve ser encaminhado não como a trivial tentativa de retirar dos testemunhos dados concretos acerca do passado, mas como um meio de apreender os relatos testemunhais como um novo tipo de fonte. O fato é que integram a natureza dos eventos a serem narrados – tal como corroborado por noções diferentes, como os conceitos de evento-limite e evento modernista – o choque, o abalo às tradicionais formas de representação, o que requer do historiador um novo olhar. Nenhuma outra fonte

histórica é capaz de se aproximar tanto da compreensão da experiência das vítimas e, ao mesmo tempo, fazer perceber a nossa incapacidade de a compreender totalmente. As lacunas deixadas pela Shoah na memória das vítimas são também a carência de coerência na história, e é precisamente essa a essência do evento.

Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud (2010a, p. 121-125) fala sobre como os processos psíquicos são regulados (não dominados) pelo princípio do prazer e como isso se relaciona com um princípio de constância, uma tendência à estabilidade, ou seja, quando incitado por uma tensão desprazerosa, toma-se direção rumo à evitação do desprazer ou à geração de prazer, mesmo que o resultado final nem sempre corresponda ao prazer. Há, portanto, uma tendência ao princípio do prazer e certas circunstâncias que podem impedir seu prevalecimento, como a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, que representa as exigências e perigos do mundo externo. Quando esse perigo é extremo, entretanto, surgiria o que foi chamado inicialmente de neurose traumática e associado também à neurose de guerra, um quadro com sintomas motores semelhantes à histeria, mas de intenso sofrimento subjetivo e enfraquecimento da função psíquica. Uma característica da causa dessas neuroses traumáticas seria o fator surpresa, o terror que atuou em seu surgimento e, nesse ponto, Freud (2010a, p. 126) diferencia terror, medo e angústia (*Schreck, Furcht, Angst*<sup>21</sup>), de modo que angústia se referiria à expectativa e preparação para um perigo, mesmo que ainda desconhecido; medo ao sentimento ante um objeto determinado; e terror seria o estado de uma pessoa ao correr um risco para o qual não se preparou. Segue, assim, a definição dada alguns anos antes de que o trauma é “uma vivência que, em curto espaço de tempo, traz para a vida psíquica um tal incremento de estímulos que sua resolução ou elaboração não é possível da forma costumeira, disso resultando inevitavelmente perturbações duradouras” (Freud, 2014, p. 299). Esse padrão de sofrimento inexplicavelmente persistente se

---

21 Em alemão, a palavra *Angst* é comumente utilizada para se referir ao que, em português, distinguem-se como medo, angústia ou ansiedade.

manifesta notadamente em sonhos literais e reencenações repetitivas, de modo que se expõe uma compulsão à repetição própria daqueles que passaram por eventos catastróficos.

Já em *Recordar, Repetir, Elaborar* (1914), Freud expôs considerações acerca dos mecanismos de repetição e esquecimento, caros à realidade dos sobreviventes, quando são retomadas as alterações pelas quais a técnica psicanalítica passou desde seu início até então. Com o foco no momento da formação do sintoma, o paciente, sob hipnose, era levado a reproduzir o momento que originou o sintoma, portanto recordar e reagir ou ab-reagir, até que a renúncia à hipnose levou à tarefa de descobrir, a partir da associação livre, aquilo que não se conseguia recordar, contornar a resistência mediante a interpretação. Vindo do latim, o prefixo *ab* indica movimento para fora ou intensidade e, nesse caso, liga-se ao verbo para passar a ideia de catarse, de exteriorização de algo reprimido e de libertação de um material represado. Por último, quando se notou que a comunicação dos resultados da interpretação não era suficiente, o psicanalista deixou de destacar um problema determinado para se voltar à superfície psíquica, reconhecer as resistências até então desconhecidas para o analisando e torná-las conscientes, em outras palavras, fazer superar as resistências da repressão para preencher as lacunas na recordação (Freud, 2010b, p. 148). Observou-se que o esquecimento de impressões ou cenas configurava, geralmente, um bloqueio dessas vivências, podendo se mostrar também como uma dissolução de nexos, isolamento de recordações e não reconhecimento de sequências lógicas. Sem a hipnose, o tratamento não mais se apresentou em um transcurso linear, pelo contrário, com casos em que a pessoa não recordaria absolutamente o que foi esquecido ou recalado, não reproduziria como lembrança, mas como ato, repetindo em seu comportamento com o analista ou em sonhos. Nesses casos, quanto maior a repressão, mais o recordar daria lugar ao repetir.

No caso de sobreviventes de eventos traumáticos, a repetição é ilustrada pelo poema do poeta italiano Torquato Tasso, *Gerusalemme Liberata* (1581), no qual o herói Tancredo mata sua amada, Clorinda, em um duelo

enquanto ela se disfarçava usando a armadura de um cavaleiro inimigo e, depois ainda, golpeia uma árvore e dela jorra o sangue e se ouve a voz de Clorinda, cuja alma havia sido aprisionada na árvore, a reclamar que, mais uma vez, Tancredo ferira sua amada (Freud, 2010a, p. 130-135). Sobre a relação dessa repetição com a transferência, Freud (2010b, p. 150-151) afirma que logo se nota que a transferência é ela mesma uma parcela de repetição, assim como a repetição é a transferência do passado esquecido. A transferência, em psicanálise, pode agir como um intermediário entre a doença e a vida do analisando. Quando há transferência, o analisando passa a reproduzir, com o analista, padrões psíquicos construídos em momentos passados, deslocando sentimentos para o analista. A transferência não acontece exclusivamente no *setting* analítico, mas essa posição simbólica assumida pelo analista durante o processo de análise é o que sustenta o próprio trabalho de análise. Assim como diversas formulações psicanalíticas, a noção de transferência passou por modificações no curso da evolução teórica da psicanálise freudiana (em textos como *A Dinâmica da Transferência*, de 1912, *Recordar, Repetir e Elaborar*, de 1914, e *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*, de 1917), bem como revisões e reinterpretações de autores posteriores, particularmente Lacan.

Repetem-se todos os sintomas durante o tratamento, de forma que não é exposto um fato novo, mas uma condição antiga que, entretanto, não pode ser tratada pelo analista como um “assunto histórico”, mas como algo vivenciado como atual e real, sobre o qual o trabalho terapêutico deveria ser exercido, trabalho esse que consistiria em uma espécie de “recondução ao passado”. A cena evocada pela descrição de Tancredo ferindo Clorinda em batalha e, sem saber e aparentemente por acaso, ferindo-a novamente na floresta representa a forma como a experiência traumática é repetida incessantemente por meio de atos quase sempre desconhecidos ao próprio sobrevivente e para além de sua vontade. O problema é que o esquecimento acontece unicamente no plano da consciência, os lapsos de memória próprios do trauma são conjugados à tendência por repetir compulsivamente, por reviver, representar ou atuar cenas traumáticas do passado, e isso pode acontecer

pelas vias de procedimentos artísticos controlados, sonhos ou experiências de colapso, como alucinações, flashbacks etc. Nesse sentido, o que é negado ou reprimido em um lapso de memória não desaparece, mas sempre volta de forma transformada, às vezes desfigurada e disfarçada (Lacpra, 1998, p. 10).

Caruth (1996, p. 2-3) viu no exemplo de Freud uma ressonância literária além da ilustração dramática da compulsão à repetição, destacando no poema de Tasso não apenas o ato inconsciente de infligir a lesão e sua repetição inadvertida, mas a voz de Clorinda que clama, apenas da segunda vez, que ele veja o que fez. Dessa maneira, a voz dá testemunho de uma verdade que o próprio Tancredo não conhecia inteiramente. Diferentemente de uma lesão no corpo, o trauma como uma ferida na psique não é simples e curável, mas um evento que é experienciado muito cedo e inesperadamente – como a primeira inflição de Tancredo – para que possa ser totalmente conhecido e estar disponível na consciência. Por isso, esse trauma se impõe nas repetições e não pode ser localizado no evento original do passado, e sim na própria maneira como assombra o sobrevivente, sendo, portanto, sempre a história de uma ferida que se dirige ao exterior na tentativa de contar uma verdade de outra forma não disponível (Caruth, 1996, p. 4). O que se afirma é que o trauma provoca uma ruptura na memória que danifica a continuidade com o passado fazendo com que o evento traumático seja reprimido ou negado e registrado apenas tardiamente (*nachträglich*), após um período de latência. O efeito de estilhaçamento da identidade ocasionado pelo trauma é mais notável sobre as vítimas, mas pode levantar problemas de identidade também para outros, especialmente no caso da Shoah, na medida em que perturba os investimentos narcisistas e a autoimagem da própria civilização ocidental como o cume da evolução da humanidade (Lacpra, 1996, p. 8-9). Os exemplos para esse registro tardio vão desde os testemunhos produzidos por sobreviventes apenas muitos anos após a libertação dos campos; passam pelos casos tratados anteriormente da Alemanha pós-guerra e seu luto detido, ou sequer iniciado, por uma racionalização tendenciosa explicitada com o *Historikerstreit*; e alcançam até a inicial resistência, em Israel, às histórias dos sobreviventes, particularmente ante a

nova identidade a ser construída, cujo princípio exigido é o de ser coerente com habitantes de uma nação redentora. Esse aparecimento tardio não se liga apenas ao que se conhece ou se passa a conhecer, mas permanece, inevitavelmente, ligado ao que se mantém desconhecido.

Há dois anos, nos primeiros dias após nosso retorno, fomos todos, creio eu, tomados por um verdadeiro delírio. Queríamos falar, ser enfim ouvidos. Disseram-nos que nossa aparência física já era, por si só, bastante eloquente. Mas acabávamos de voltar, trazíamos conosco nossa memória, nossa experiência ainda viva, e experimentávamos um desejo frenético de contá-la exatamente como ela se passara. Entretanto, desde os primeiros dias, parecia impossível superar a distância que descobríamos entre a linguagem de que dispúnhamos e essa experiência que, na maior parte dos casos, ainda operava em nossos corpos. Como nos resignarmos a não tentar explicar como chegáramos àquele estado? No qual ainda estávamos. Contudo, era impossível. Mal começávamos a contar, sufocávamos. A nós mesmos, o que tínhamos a dizer principiava então a nos parecer inimaginável (Antelme, 2013, p. 9).

O trecho retirado da obra do sobrevivente Robert Antelme ilustra a necessidade de narrar que acometeu inúmeros sobreviventes, a mesma descrita também por Primo Levi, quando, no prefácio de *É isto um homem?*, diz que “a necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes” alcançou entre eles, “antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares” (Levi, 1988, p. 7). A partir dessas declarações, torna-se visível o caráter fundamental do testemunho desencadeado pela vivência de uma realidade, bem como a simultânea impossibilidade de se completar essa narrativa exposta pela distância entre eles, os sobreviventes, e “os outros”. A incapacidade da linguagem de corresponder ao que esses sobreviventes tinham para contar, como tão bem explicitada por Antelme, também foi descrita por Levi (1988, p. 182) quando diz que, caso os campos de extermínio tivessem durado mais tempo, teria nascido “uma nova, áspera linguagem”. Pode ser que essa linguagem seja justamente a não-linguagem de Hurbinek, a criança sobre quem nada sabiam, “um nada, um filho da morte, um filho de Auschwitz”, cujas primeiras palavras

todos ao redor tentavam adivinhar a que língua europeia pertenceria, mas que permaneceram secretas (Levi, 1997, p. 28-29). Hurbinek morreu no campo já em 1945 e dele nada resta a não ser o testemunho de Levi, quem tentou, a todo custo, captar a palavra indiscernível, o som proveniente da lacuna. Porém, como lembra Agamben (2008, p. 48), nem sequer o sobrevivente pode testemunhar integralmente, dizer a própria lacuna. Essa impossibilidade é exemplar no que foi chamado, no jargão do campo, de *der Muselmann*<sup>22</sup>, o “muçulmano”, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e mais parecia um cadáver ambulante à espera da seleção, marca do sucesso do projeto de desumanização. Os submersos ou afogados, aqueles que não conseguiram se adaptar à lógica perversa dos campos e precisaram se retirar da realidade, não puderam contar com a simpatia de ninguém e foram também os que alimentaram o sentimento de culpa dos sobreviventes, além de serem considerados posteriormente como as verdadeiras testemunhas. A advertência adveio do próprio Primo Levi que, quando tomado pela resistência a interpretar a sobrevivência como um tipo de privilégio diante de tantos mortos, reafirma que os sobreviventes são uma minoria anômala e que as testemunhas integrais, as verdadeiras testemunhas, são aquelas que tocaram o fundo e cujo testemunho teria algum significado geral (Levi, 2016, p. 66).

Dori Laub, ele mesmo uma criança sobrevivente da Shoah, vai mais longe ao falar sobre a impossibilidade da narrativa e postular a noção de um “evento sem testemunha”, de que, ao menos durante sua ocorrência, não produziu testemunha alguma. Para Laub (1992, p. 76), os eventos eram lembrados e foram experienciados de maneira que ultrapassavam a capacidade normal de uma criança, fazendo com que se parecessem com uma outra

---

22 A origem exata do termo não é conhecida. Segundo Agamben (2008, p. 52-53), a explicação mais convincente seria a de que fazia referência ao significado literal de *muslim*, aquele que se submete incondicionalmente à vontade de Deus. Entretanto, no caso dos campos, a submissão não se ligava a um ato de vontade e, sim, a uma falta de qualquer vontade. Outra explicação é a de que essas pessoas, desnutridas e acometidas por outras enfermidades, tremiam e adotavam uma postura que os fazia parecer muçulmanos em oração, levantando e abaixando repetidamente a parte superior do corpo.

infância, removida, mas ainda conectada à sua pessoa de maneira complexa. Uma forma de experienciar o trauma não necessariamente tão distinta da dos sobreviventes adultos, alguns dos quais Laub entrevistou para o *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies*, fazendo dele, portanto, além de uma testemunha, um coletor de testemunhos e um observador do próprio ato de testemunhar. É partindo dessa observação que percebeu como o horror da experiência histórica foi mantido no testemunho apenas como uma memória elusiva que passa a não mais se assemelhar à realidade, tornando-se, assim, uma atividade elementar quando, ao mesmo tempo em que o sobrevivente precisou sobreviver para contar sua história, também precisou contar a história para sobreviver. Há, nesse entrelaçamento, um imperativo e uma compulsão para contar e ser ouvido que pode consistir em uma tarefa de vida que tudo consome, que não encontra palavras suficientes ou certas e que, paradoxalmente, pode levar ao silêncio. Diante disso, o que se vê é a impossibilidade de contar fixada na necessidade de contar. Quando o silêncio prevaleceu, mesmo que por escolha do sobrevivente, foi notado que uma memória distorcida, delirante, sempre irrompia da retenção, fazendo com que alguns sobreviventes, por fim, duvidassem da realidade dos acontecimentos (Laub, 1992, p. 76-79). Laub (1992, p. 80-83) concluiu que seria inconcebível para qualquer envolvido remover suficientemente o poder contaminante do evento a ponto de gerar um testemunho lúcido e íntegro. Os nazistas tentaram destruir todas as testemunhas fisicamente e, nisso, teriam criado uma estrutura de evento que impediria seu próprio testemunho, ao minar qualquer possibilidade de se dirigir a um outro que respondesse ou a si mesmo. Para Seligmann-Silva (2008, p. 68), é preciso tomar essa tese *cum grano salis*, pois pode gerar mal-entendidos do tipo que acabam por negar a importância dos testemunhos, o que certamente não foi a intenção de Laub, cuja participação no projeto de entrevistas permitiu que os sobreviventes dessem o testemunho (*bear witness*) e que se constituíssem como testemunhas, mesmo que retrospectivamente. O que se pode retirar dessa discussão é algo em acordo com o que diz Primo Levi, não que os *Muselmänner* fossem,

de fato, as únicas testemunhas – como entende Agamben (2008) –, mas que só aqueles que sucumbiram poderiam oferecer um testemunho completo e não há quem tenha retornado de uma câmara de gás (o que parece ser a exigência dos negacionistas para comprovar a verdade do extermínio), atestando a incompletude inerente aos testemunhos dos sobreviventes, bem como as simultâneas necessidade e impossibilidade de testemunhar.

Reconhecer a autenticidade dos testemunhos é mais simples do que definir no que consiste essa autenticidade. Em seu tardio *Os afogados e os sobreviventes* (1986), Primo Levi (2016, p. 11) viu como natural o fato de as memórias dos sobreviventes formarem o principal material para reconstrução da verdade dos *Lager*, mas alertou que essas memórias deveriam ser lidas criticamente. O problema começava pelo próprio confinamento, visto que os próprios campos não eram um bom observatório, onde as pessoas eram submetidas a condições desumanas e se tornavam pouco capazes de adquirir uma visão de conjunto daquele universo. Ruth Klüger (2005, p. 109) conta de uma professora secundária que, diante das chaminés em Auschwitz, não acreditava na possibilidade do que via, já que se encontravam na Europa, no coração do mundo civilizado. Esse exemplo demonstra que, seja pela dificuldade em compreender o que acontecia – por uma falha de comunicação ou de percepção –, seja pela dificuldade em acreditar e assimilar ou, ainda, por ambas as opções, construir qualquer tipo de representação nunca foi tarefa razoável. Klüger tinha apenas doze anos quando esteve em Auschwitz com a mãe e as memórias das duas nem sempre se corresponderam. Sobre sua mãe, que descreve como uma mulher de uma personalidade paranoica, diz que “ela se esquece, se confunde, inventa”. E quem não?

Chil Rajchman, um dos raros sobreviventes de Treblinka, registrou suas impressões do horror após ter escapado e enquanto se escondia antes do fim da guerra. Não foi um intelectual no campo, como Primo Levi, Jean Améry ou Paul Celan, mas alguém que, diante da incerteza da sobrevivência, descreveu com uma “imprecisão alucinada” (Wievorka, 2010, p. 15) seus momentos em Treblinka, onde fez parte de um *Sonderkommando* – a palavra alemã que

designa uma unidade especial de judeus usados para realizar uma série de atividades ligadas às câmaras de gás e fornos crematórios nos campos de extermínio, tais como: tosar os cabelos das prisioneiras antes da morte, cuidar das roupas e bens que pudessem ser retirados dos cadáveres, carregar os corpos de um lugar para outro e, no fim da guerra, desenterrar corpos (Ushmm, 2020). Poucos foram os sobreviventes desse grupo porque usualmente eles eram mortos e substituídos em alguns meses. Apesar disso, os raros testemunhos foram indispensáveis para vários julgamentos no pós-guerra e muito importantes para confirmar diversos dos detalhes hoje conhecidos acerca do funcionamento das câmaras de gás. Os judeus pertencentes a esses comandos não figuram entre o tipo de testemunha mais comum e foram usados como exemplo da suposta passividade judaica e da condenável noção de colaboração com os nazistas, mas, acertadamente, encontraram análise menos simplista e um pouco mais empática nos escritos sobre a zona cinzenta de Primo Levi. O testemunho de Chil Rajchman, escrito originalmente em iídiche e só publicado depois de sua morte, não recebeu interferência de nenhuma outra história de sobrevivente ou relatório sobre campos de concentração e extermínio, mas não deixa de estar contaminado pelo inimaginável: em uma narrativa apressada e cansativa, homens correm, cortam os cabelos de mulheres, arrancam dentes, transportam cadáveres, são obrigados a cantar, correm novamente e realizam várias dessas atividades sob chicotadas (Rajchman, 2010). Datas e nomes se confundem em um relato que não seria aprovado nos critérios qualitativos de historiadores como Dawidowicz, porquanto somente em uma autobiografia falseada como a de Wilkomirski história e memória se encaixam perfeitamente.

Rajchman testemunhou publicamente em Israel a propósito do julgamento de Ivan Demjanjuk e o reconheceu, erroneamente. Ivan Demjanjuk (1920-2012) foi um ucraniano radicado nos EUA e acusado de participação em crimes de guerra, de ser um *Trawnik*, como foram chamados os colaboradores do leste europeu. John Demjanjuk, nome que adotou nos EUA, foi reconhecido por sobreviventes como Ivan, o terrível, um guarda do campo de Treblinka responsá-

vel pelas câmaras de gás e que teria recebido a alcunha por demonstrações gratuitas de sadismo contra os prisioneiros. Em 1986, foi enviado para julgamento em Israel, onde foi condenado em um processo que seguiu os precedentes estabelecidos no julgamento de Eichmann, embora tenha sido palco de um erro judiciário que teve sérias consequências para os posteriores julgamentos de crimes da Shoah. Com a ulterior abertura de arquivos da KGB, foi comprovado que não havia provas suficientes para ligar a identidade de Demjanjuk a Ivan, o terrível, além da existência de relatos anteriores de sobreviventes que diziam que aquele Ivan morrera em 1943, de modo que até mesmo seu processo de desnaturalização nos EUA foi anulado. Em um julgamento cujo intuito parecia ser, mais uma vez, mandar uma mensagem de Israel para o mundo – começando com uma história geral do Holocausto para então chamar a atenção às histórias terríveis das testemunhas –, os sobreviventes expuseram histórias de atos cruelmente brutais que haviam presenciado. Nesse caso, a estratégia da defesa, especialmente do advogado Yoram Sheftel, foi de desacreditar a validade dos testemunhos, ridicularizando as histórias, apontando para falhas de memória e inconsistências em relação a depoimentos anteriores, bem como confrontando os presentes com contradições morais, ao expor supostos delitos que eles haviam cometido no campo, como roubar bens das roupas de pessoas mortas (Landsman, 2005, p. 110-172). O julgamento, que foi televisionado, escancarou a vulnerabilidade dos sobreviventes e a necessidade de um tratamento e cuidado alternativos com seus testemunhos, nem literais e nem falsos. Demjanjuk foi condenado posteriormente na Alemanha, quando foi provado que atuou como guarda de campo não em Treblinka, mas em Sobibor, e morreu antes de cumprir qualquer pena.

Em 1914, Marc Bloch (2019, p. 57) já avisava acerca da infidelidade da memória e o cuidado com o testemunho. Se toda memória se degrada naturalmente com o tempo, a recordação de um trauma sofrido é ela mesma uma atividade traumática e mais suscetível a falsificações, tentativas de aperfeiçoamento ou domesticação, o que é revelador da relação complexa entre a memória e as fontes documentais e da singularidade do testemunho de so-

breviventes como fonte para a história. Com LaCapra (1998, p. 19) se percebe que a memória pode ser informativa mesmo em suas negações, repressões, falsificações e deslocamentos, argumento exemplificado pela difundida noção empiricamente falsa de que os nazistas fizeram sabão de judeus. É certo que essa noção é uma invenção que figura tanto a real tendência nazista de reduzir os judeus a objetos quanto uma inversão do ritual nazista, dada a aflição higiênica ante a possibilidade de contaminação por judeus. Quando Antelme percebeu que, aos poucos, o que tanto ansiavam por narrar começava a parecer unimaginável, acabou por antecipar a dificuldade que os historiadores teriam de abraçar, alguns anos depois, ao discutir as possibilidades de representação do Holocausto. Para ele, “a desproporção entre a experiência vivida e o relato possível”, que, com o passar do tempo, só se confirmou, deixou claro que “tão somente pela escolha, ou seja, ainda pela imaginação” (Antelme, 2013, p. 9) é que poderiam tentar contar qualquer coisa. Daí a pergunta: como um evento constantemente negado poderia ceder espaço para uma historiografia que, reconhecendo seus limites, se abrisse à imaginação, incorporando, assim, não um componente falso, mas, sim, ficcional?

Essas “ruínas da memória” (Langer, 1991) que formam o testemunho do trauma são, elas mesmas, um passado que não quer passar, possuidoras de uma temporalidade na qual o passado está sempre presente e o mandamento *Zakhor* encontra sua versão secularizada via psicanálise (Seligmann-Silva, 2003, p. 62). Isso porque mais do que o imperativo de não esquecer, está em jogo a impossibilidade de esquecer, não sendo possível, portanto, controlar a memória e a irrupção do trauma no contemporâneo. O registro da memória, entretanto, não visa à tradução integral do passado, como é o objetivo (mesmo que inalcançável) da historiografia e a partir do momento em que se assume a necessária interação entre história e memória, a neutralidade e a objetividade perdem espaço, afinal, se a memória invade o presente, a resultante disso também consistirá em um tipo de reprodução do passado que carrega referências desse presente. Ainda, particularmente quando se trata de eventos recentes, não existe um sujeito desinteressado e distanciado do

seu tema, o que pode ser exemplificado tanto pelos problemas levantados durante o *Historikerstreit* quanto pelas críticas ao trabalho de Daniel Goldhagen, historiador cujo pai era um sobrevivente da Shoah. O livro de Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, foi lançado em 1996 e sua recepção foi caracterizada por alguns historiadores (Fontana, 2004) como uma extensão do *Historikerstreit*. A obra foi bem recebida pelo público geral, tanto nos EUA quanto na Alemanha, e foca na ideologia antissemita e na adesão da população alemã a essa ideologia. As críticas à validade acadêmica do trabalho de Goldhagen foram muitas e giraram em torno, principalmente, de sua identificação com a vítima, o que Seligmann-Silva (2003, p. 66), para quem a obra não é completamente isenta de críticas, interpretou como uma negação da “interação dialética entre memória e historiografia” – o autor lembra que um dos motivos pelos quais o livro foi tão criticado relacionava-se ao uso de fontes até então tradicionalmente desprezadas, como os testemunhos dos sobreviventes.

Para Seligmann-Silva (2008, p. 67), a memória do trauma é sempre a busca por um compromisso entre o trabalho de memória individual e o construído pela sociedade, fazendo com que a complexa tarefa de narrar o trauma encontre ainda mais determinantes. Cytrynowicz (2003, p. 130-131) viu na memória e no testemunho do sobrevivente uma negação do acesso do historiador a uma compreensão racional do nazismo e da Shoah: enquanto o historiador colocaria em questão o genocídio de um povo levado a cabo por um Estado moderno e uma sociedade civilizada do século XX, a memória dos sobreviventes, em seus relatos, cuidaria daquilo que parece estar além das fronteiras da compreensão, na impossibilidade. Mas há, ainda, uma outra dimensão da memória, a memória coletiva que responde a demandas afetivas e políticas externas ao testemunho, que procura sentido e o encadeia em construções restauradoras de ruínas. A questão aqui é que, por isso, essa memória torna-se passível de apropriação por discursos diversos, como nos casos do discurso de legitimação do Estado de Israel e da estratégia identitária de identificação em comunidades judaicas assimiladas. Ao historiador,

apesar de não ignorar o caráter fragmentário da memória, caberia, portanto, muito mais do que um papel descritivo, havendo a necessidade de assumir a historicização das próprias formas de memória e história apesar do risco de banalização da explicação, não aceitando, assim, a categoria de irrealidade (Cytrynowicz, 2003, p. 132-137). Note-se que tal tarefa não nega que os sobreviventes tenham experienciado eventos para os quais não serviram qualquer conhecimento prévio ou tradição, mas que seu testemunho é uma possibilidade de sobrevivência que não deve carregar a responsabilidade de tornar legível a história. Exatamente por esse motivo, o historiador precisaria se dedicar a compreender a Shoah como uma realidade histórica, por mais incompreensível ou inatingível que pareça, amparando a memória com a história ao abarcar o testemunho.

O debate entre Martin Broszat (1926-1989) e Saul Friedländer deu-se por meio de uma ampla troca de correspondências a respeito da historicização do Holocausto e seus limites. Sua sequência, entre outras publicações, resultou num artigo de Broszat, publicado no jornal *Merkur*, em 1985, no qual ele defendia que o nacional-socialismo fosse tratado como outros períodos históricos e recomendava a *Alltagsgeschichte* como abordagem adequada. O debate não será extensivamente analisado neste trabalho, mas a correspondência pode ser acessada em publicação da revista *New German Critique* (1988) e também na compilação feita por Peter Baldwin (1990). Em carta a Martin Broszat, quem defendeu a historicização do período nazistas pela compreensão (*Verstehen*) histórica, Friedländer responde à noção de que a “memória mítica” das vítimas atuaria de modo a tornar a reminiscência histórica grosseira (Broszat; Friedländer, 1988, p. 94). Broszat se referia à suposta maneira não científica que historiadores (primeiro se referindo a judeus e, depois, também aos alemães), de alguma forma envolvidos com esse passado então recente, teriam tratado a história do nazismo, bem como à suposta oposição entre o discurso racional da historiografia e a memória. Sua intenção seria, então, incluir o nazismo em um *continuum* da história alemã, reintegrá-lo como um capítulo sem necessariamente negar a incomensurabilidade de Auschwitz e o

papel da memória ritualizada (Broszat; Friedländer, 1988, p. 101). A questão que Friedländer levanta a partir da noção de continuidade, que destaca fatores que persistem durante diferentes períodos, é se ela não acabaria por servir como restrição ao conhecimento historiográfico e marginalizaria os aspectos específicos do regime nazista, precisamente a política assassina, sua essência (Rüsen; Templer, 1997, p. 133-134). Quando Friedländer trata, portanto, dos limites de representação e do conhecimento histórico em relação à Shoah, estende o debate dos campos epistemológico e político ao ético. Na leitura de Seligmann-Silva (2003, p. 73-74), respeitar esses limites significa respeitar a diferença entre o passado e a historiografia como uma (re)inscrição desse passado, além de forçar a historiografia a repensar a frágil independência em relação à memória. A investigação histórica foi capaz de apresentar os fatos primordiais da Shoah e, como dito, esses fatos não estão em litígio, mas ainda assim são alvo de constantes falsificações e relativizações. Portanto, a factua-lidade é passível de submissão à crítica racional do conhecimento formulado em conceitos, metodicamente ordenado e ancorado na experiência, só que, não obstante, resiste ao esforço da compreensão. Apreender a conexão entre o passado histórico e o trauma implica perceber esse passado não mais como um objeto do qual se pode apoderar, mas como algo capaz de fazer o caminho inverso, a saber: o de se apoderar do presente, irrompendo, inscrevendo-se. Dizer que há uma aproximação entre o trabalho da memória e da história após a Shoah significa, nesse sentido, admitir a necessidade de elaboração do passado traumático, e essa elaboração é o que pode fazer com que a compulsão à repetição se transforme em recordação e narrativa.

Em *Recordar, Repetir, Elaborar* (1914), Freud alertou que revelar e nomear as resistências não levava ao fim do trabalho de análise, ainda era preciso “dar tempo ao paciente para que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore, para que a supere, prosseguindo o trabalho apesar dela” (Freud, 2010b, p. 154). Mais tarde, em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), a elaboração aparece para denominar a fase de exaustivo empenho que segue a decisão de abandonar as resistências, pois, mesmo após a renúncia, ainda há

dificuldades em fazer retroceder as repressões graças ao poder da compulsão à repetição (Freud, 2018a, p. 79). A elaboração, descrita como “um trabalho penoso” e “uma prova de paciência” (Freud, 2010b, p. 155), aparece no original grafada como *Durcharbeitung* (substantivo) ou *durcharbeiten* (verbo), uma junção da preposição *durch* (através de) e do verbo *arbeiten* (trabalhar), um trabalho minuciosamente realizado, que tem na tradução para o inglês o literal *work-through* e pode aparecer em português acompanhada da preposição em latim *per*, que seria a correspondente a *durch*, como *perlaborar*. Essa foi a opção (*perlaboration*, no original em francês) adotada no *Vocabulário da Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (2001, p. 339-340) para diferenciar elaboração psíquica (*Verarbeitung*), elaboração secundária (*Bearbeitung*) e perlaboração (*Durcharbeitung*), definida como o processo, ou o trabalho psíquico pelo qual a análise integra uma interpretação, superando as resistências suscitadas e libertando-se de mecanismos repetitivos. A dificuldade terminológica acompanha a incerteza na definição do conceito, que não é esmiuçado por Freud, mas que não deixa de interessar para pensar o passado traumático, ao dizer sobre o que incide nas resistências e sobre o trabalho daquele que é analisado, mas que não prescinde do analista.

Em 1959, Adorno (2013, p. 9-28) retomou a questão de um trabalho a ser realizado (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) para esclarecer que elaborar o passado não poderia significar tudo esquecer e perdoar, encerrar a questão no passado e suprimir da memória, como desejavam aqueles ávidos por se livrar a qualquer custo de um suposto complexo de culpa, no qual a culpa era definida como um ocupar-se doentio do passado e pouco teria a ver com qualquer responsabilidade real. Para ele, o desejo por se libertar do passado não se justifica quando o passado de que se quer escapar permanece ainda muito vivo. Referia-se a tendências fascistas que sobrevivem nas próprias democracias, o que não deixa de ser uma face da noção de um passado que não é trabalhado psiquicamente. Adorno alertava para a permanência da ferida: o retorno do passado nazista, em suas observações, atrelava-se às constantes minimizações desse mesmo passado entre alemães que fingiam pouco saber

e abusavam de eufemismos. Esse querer liquidar a memória como um resíduo indesejável e irracional, entretanto, não poderia ser explicado simplesmente como uma psicopatologia, pois o esquecimento do nazismo serviu a objetivos bastante realistas, configurando uma mistura entre motivações e comportamentos inconscientes e tendências sociais. O que Adorno destacou, por fim, é que a elaboração efetiva do passado precisa de tempo, um tempo que o ritmo transitante da história nem sempre proporciona, mas ainda seria preciso contrapor o esclarecimento (*Aufklärung*) acerca do que aconteceu a um esquecimento justificado, de forma que o passado só seria de fato elaborado se eliminadas suas causas. O que defende Adorno, ao se voltar para conceitos freudianos e kantianos, não é uma simples comemoração do passado, mas o lembrar ativo, a elaboração do passado por meio do esclarecimento.

LaCapra (2014, p. 3-35) distinguiu duas abordagens da historiografia: a primeira, um modelo de estudo documental e autossuficiente, cuja forma extrema seria a tentativa de fazer história em moldes positivistas, no qual afirmações de verdade seriam condições para a historiografia; e a segunda, definida como um construtivismo radical pautado em noções pós-modernas, no qual, em contraste, os fatores essenciais seriam performativos, figurativos, estéticos, retóricos, ideológicos ou políticos. Fora dessas duas composições opostas e extremas, estaria sua proposta para a historiografia: uma posição que não seria uma simples síntese dialética direta das outras duas justamente por envolver um elemento crítico e autocrítico que resistiria ao fechamento, pois LaCapra compreende as afirmações de verdade como condições necessárias, mas não suficientes para a historiografia, posto ainda que considera a interação da escrita da história com outros gêneros e em formas hibridizadas. Nessa compreensão, existiriam, inevitavelmente, elementos do paradigma de estudos indispensáveis, tais como: a contextualização, a busca por evidências e a bibliografia e as indicações intertextuais com os estudos de outros historiadores (*footnote*). Esses elementos, entre outros, traçariam o limite entre a história e a ficção, longe, entretanto, de esgotar as interrogações presentes na relação entre historiografia e arte (o que inclui a ficção). Pode-se incluir,

no entremeio dessa complexa relação, a elaboração do trauma, que recorre tanto ao esclarecimento quanto à imaginação. Dessa maneira, a historiografia poderia contribuir não para curar o trauma – que dissocia afeto e representação e faz com que se sinta, de forma desorientada, o que não se pode representar –, mas para que se aceitem as cicatrizes ou feridas ainda abertas do passado, chegando a um acordo em que as afirmações de verdade envolvam empatia e rearticulem afeto e representação, a fim de neutralizar a reencenação ou atuação (Lacapa, 2014, p. 42).

A voz adquirida pela vítima no ato de testemunhar indica o papel da narrativa na retomada do passado e a compreensão da *Durcharbeitung* como uma travessia. No caso de memórias traumáticas, diz LaCapra (1998, p. 21), a elaboração (*working-through*) requer que a atuação (*acting-out*) do evento seja suplementada pela narrativa, pela memória secundária, que pode incluir a mediação do historiador, e processos similares, como as manifestações artísticas. A própria memória do trauma é ela mesma sempre secundária, uma vez que o ocorrido não foi ligado à experiência, mas lembrado como a reconstrução de seus traços, assim como faz o historiador quando reconstrói, pelos rastros, um passado que não pode acessar diretamente. Elaborar eventos traumáticos passaria, assim, inevitavelmente pela tentativa de compreensão desse passado, porém acompanhada da consciência de que se trata de um processo que não alcança o lugar de estado realizado, que é uma tentativa recorrente e variável de relacionar os mecanismos da memória e a ação presente. Segundo Friedländer (1993, p. 131), um aspecto importante da elaboração envolve, para o historiador, o imperativo de tornar o relato tão verdadeiro quanto permitam os documentos e os testemunhos, sem ceder à tentação de encerramento que, nesse caso, representaria a evitação do que permanece indeterminado e elusivo, porque a Shoah carrega um excesso, algo que falta ser formulado. O historiador admite que, mesmo que no âmbito individual um encerramento confortável de passados traumáticos pareça impossível, a nível coletivo, o excesso, exemplificado pela Shoah, será mitigado pela passagem do tempo, mas há o risco de que isso signifique um encerramento sem resolução (Friedlän-

der, 1993, p. 133), ou seja, sem elaboração. Ademais, não há narrativa neutra sobre o passado, podendo contribuir ou criar obstáculos para o processo de elaboração por várias vias, como a perpetuação do sentimento de impunidade, mesmo que a história não tenha o poder de fazer, por si só, justiça.

Em uma cena conhecida de *É isto um homem?*, Primo Levi conta sobre como em um momento de muita sede coloca a mão para fora do barracão e arranca um pedaço de gelo que é logo tomado por um guarda, para o qual ele pergunta com seu pouco alemão “*Warum?*” (por quê?), recebendo como resposta que “*Hier ist kein warum*” (aqui não existe porquê). Um evento para o qual sempre faltará justificativa e toda explicação será incompleta é algo que se conhece a partir do próprio processo de transmissão, cuja primeira via é o testemunho que não deixa de já ser uma tentativa de elaboração do passado. Por exemplo, o livro de memórias de Ruth Klüger, sobrevivente já mencionada neste trabalho – cujo título original é *Weiter leben*, “continuar a viver”, em sua melhor tradução –, inicia-se com a seguinte epígrafe, de autoria de Simone Weil: “suportar o desencontro entre a imaginação e o fato. Não inventar um outro sistema imaginário adaptado ao novo fato. ‘Eu sofro’. É melhor isso que ‘esta paisagem é feia’”. Klüger escreveu o seu testemunho apenas em 1992 e talvez tenha mesmo precisado de todo esse tempo para superar, com e na escrita, minimamente o desencontro entre a imaginação e o fato, fatos esses que necessitam de interpretação: “os fatos, por si só, não bastam” (Klüger, 2005, p. 116). Ela testemunha o querer inicial de que a vida seguisse em frente, de sair de perto dos que haviam vivenciado coisas parecidas, de ver aqueles que não conseguiam se livrar do passado como pouco saudáveis e da concomitante premência de falar a respeito, de incluir tudo aquilo no novo começo. Enfim, uma combinação densa entre a implicação no recalque e na superação do passado, na qual “talvez o recalque constituísse o primeiro passo para a superação” (Klüger, 2005, p. 180; p.191), para continuar a viver. Antes de escrever sobre sua vida, Klüger manteve um hábito que adquirira muito jovem, anteriormente à guerra, o de escrever versos. Já no campo seguinte a Auschwitz, após ser transferida, quis elaborar a questão

da única maneira que sabia, em estrofes ordenadas e estruturadas, ao que ela definiu como “uma tentativa poética e terapêutica de contrapor a esse circo absurdo e destrutivo” (Klüger, 2005, p. 115), uma tentativa infantil de opor o trauma à capacidade de objetivação. A superação tardia, entretanto, além de nunca ser completa, não se deu sem o questionamento acerca dos limites da representação e da narrativa característicos aos relatos e enfrentamentos de tantos outros sobreviventes. Klüger trata das falhas que envolvem a rememoração, de como “são as lembranças mais precisas que dão margem a inverdades” (Klüger, 2005, p. 29), do sentimento de culpa dos sobreviventes que, segundo ela, menos tinha a ver com não acreditarem ter direito à vida e mais com a sensação de dívida, com uma vontade de “tirar dos algozes para dar aos mortos, não se sabe como” (Klüger, 2005, p. 165), de como a tarefa de negar o passado, de substituir o que ainda é presente por um outro presente é insana e trágica. Sobre essa tarefa, Klüger ilustra o impropério, ao narrar a visita à casa de parentes de sua mãe: já nos EUA, como uma família de imigrantes que viviam há muito tempo no país, falavam inglês sem sotaque e, à época, pouco se comoviam com o sofrimento desses novos imigrantes tão desajustados. Na ocasião, a tia distante aconselha que ela apague da mente o que aconteceu na Alemanha, tal como se apaga o giz da lousa com a ajuda de um apagador. O conselho deu a Klüger a impressão de que a outra queria roubar-lhe a única coisa que tinha, sua vida, e conclui que não se pode abdicar da vida vivida, como se tivesse outra guardada (Klüger, 2005, p. 203).

## 2. FICÇÃO, PÓS-MEMÓRIA E TRAUMA TRANSGERACIONAL

### Crianças sobreviventes, a geração 1.5

*O indizível não está escondido na escrita,  
é aquilo que muito antes a desencadeou.*

*Georges Perec*

A imagem da criança judia durante o nazismo foi moldada por Anne Frank, cujo diário é uma das obras mais lidas sobre o Holocausto e cuja casa é um dos locais mais visitados na Holanda. Ela registrou suas experiências cotidianas entre 1942 e 1944, enquanto se escondia dos nazistas com sua família. Não ter sobrevivido à Shoah é fato que corrobora a recepção do diário, tornando-a inaudita. Decerto que a experiência das crianças que sobreviveram costuma ser bastante distinta daquela dos adultos, já que a maioria que chegava aos campos de concentração era enviada imediatamente às câmaras de gás, salvo adolescentes julgados aptos ao trabalho e uma minoria de crianças selecionadas para experimentos médicos. Assim, grande parte das crianças sobreviventes foram separadas muito cedo de suas famílias, passaram por esconderijos e foram salvas por familiares distantes, outras famílias ou movimentos de resgate que as levaram para abrigos – como o *Kindertransport*, que levou milhares de crianças para a Inglaterra. Procurando mostrar a vida das crianças sobreviventes além da história de Anne Frank, Diane Wolf (2007) entrevistou cerca de setenta pessoas que eram crianças judias na Holanda ocupada pelos nazistas e sobreviveram escondendo-se, geralmente sendo abrigadas por outras famílias em arranjos bem distintos do caso de Anne Frank. De acordo com esses relatos, os anos de guerra foram toleráveis para a maioria, já o pós-guerra instalou-se como uma época turbulenta e traumática por si só, marcada pela dificuldade em conectar a vida antes, durante e depois da guerra, as identidades e dinâmicas familiares mutantes e a memória confusa.

O conceito de geração 1.5 foi cunhado por Susan Suleiman para se referir a uma geração que ela considerou subteorizada: as crianças sobreviventes da Shoah, muitas das quais não passaram por campos de concentração como a maioria dos considerados sobreviventes e eram muito jovens para ter algum entendimento do que acontecia com elas e, às vezes, até para ter qualquer lembrança, mas que já viviam durante a perseguição nazista (Suleiman, 2019, p. 237). Algumas dessas crianças seriam ao mesmo tempo sobreviventes e filhos de sobreviventes, no caso dos pais que retornaram, ocupariam duas posições distintas ao experimentar a Shoah direta e indiretamente e usualmente

sem qualquer história para contar sobre o genocídio, porém à sombra dele. Suleiman (2019, p. 238) não considera que seja adequado falar em uma mesma geração para se referir aos sobreviventes com origens tão diversas, pois, por mais que o Holocausto tenha sido uma experiência coletiva, falar em geração presume que as pessoas não compartilharam apenas experiências, mas também atitudes e comportamentos. As crianças sobreviventes possuem particularidades na maneira como vivenciaram o trauma, como a perplexidade e desamparo prematuros, causados pela súbita transformação de um mundo que julgavam estável e seguro em uma realidade caótica, a transição da vida familiar para novos ambientes, a necessidade de fingirem não ser quem eram quando precisavam tomar um novo nome e a dificuldade de apreender o fato de estarem sendo perseguidas por uma identidade que ainda não haviam reivindicado para si, ao mesmo tempo em que deveriam negar essa identidade judaica para ter alguma chance (Suleiman, 2019, p. 238-239).

Wieviorka (2006, p. xii) lembra que os testemunhos se prestam a uma experiência individual, mas também expressam discursos socialmente valorizados na época em que os sobreviventes contam suas histórias. Assim, reafirmam a singularidade de cada experiência da Shoah, mas o fazem a partir de uma linguagem que deve ser contextualizada e responder a demandas políticas e ideológicas, o que os coloca como inseridos em uma memória coletiva que varia de função. Os testemunhos de crianças sobreviventes foram colhidos ou publicados quase exclusivamente muitos anos depois dos acontecimentos, evidenciando uma interpretação retrospectiva de lembranças já distantes, de modo que, mesmo que Suleiman (2019, p. 242) afirme que é como expressão pessoal e subjetiva que as experiências de sobreviventes podem ser melhor transmitidas, é necessário pensar, além da busca individual pela elaboração do trauma, os usos públicos dessas memórias e como elas se inserem em um movimento mais amplo. Sue Vice (2004, p. 2), em um estudo sobre o testemunho de crianças sobreviventes instigado pelo escândalo do caso Wilkomirski, aponta algumas características distintivas desses relatos, incluindo erros de percepção em relação a fatos, atenção a detalhes em

detrimento do contexto, temporalidade dividida ou indefinida, presença de preocupações típicas da idade e o que chama de distúrbios de identidade no caso das crianças que precisaram adotar um novo nome e negar sua história. Para as crianças sobreviventes, a questão dos nomes é significativa. A maioria precisou abandonar seu nome para poder sobreviver e adotar uma identidade não judia, a ponto de alguns até mesmo terem se esquecido de seu nome de nascença e descoberto sua história e identidade judaica já adultos. Rebecca Clifford (2020, p. xv-xvi) entrevistou dezenas de pessoas que foram crianças sobreviventes e afirma que, com uma única exceção, essas pessoas preferiram usar seus nomes originais em vez de pseudônimos, o que ela interpretou como entendimento profundo do poder dos nomes para denotar identidade e propriedade sobre sua história de vida. Algumas dessas características levaram Suleiman (2019, p. 242) a afirmar que existe, nas narrativas das crianças sobreviventes, um lugar especial para a imaginação literária e a representação artística. Sem descartar a importância do testemunho que chamou de bruto, das narrativas diretas das experiências da Shoah, ela acredita que obras com “mérito literário”, que trabalham sobre a linguagem, possuem mais possibilidade de resistir e continuar a serem significativas para quem não é especialista e não possui conexão pessoal com os acontecimentos. Além disso, a imaginação – que já era indispensável para preencher as lacunas características do traumático nos testemunhos dos sobreviventes adultos – ocupa um espaço muito maior quando as falhas na memória causadas pelo choque se unem às memórias naturalmente perdidas da infância.

Entre os mais conhecidos autores que foram crianças durante a Shoah encontram-se nomes como: Imre Kertész, Aharon Appelfeld, Saul Friedländer, quem também escreveu um livro de memórias, Georges Perec e Ruth Klüger. Definir quem foi criança durante a Shoah não é necessariamente uma tarefa óbvia. As fronteiras entre a infância e a idade adulta variam de acordo com a cultura, a época e mesmo a experiência pessoal. Sobreviventes bem conhecidos, como Elie Wiesel, que esteve em Auschwitz aos quinze anos de idade, nem sempre são especificados como crianças sobreviventes. Da mes-

ma forma, os meninos chamados de *piepel*, que se relacionaram sexualmente com prisioneiros privilegiados, foram, como visto, estigmatizados e julgados como adultos, apesar de terem sido forçados a tais situações ou serem jovens demais para responder por uma escolha do tipo. Suleiman (2019, p. 240-241) lembra que, diante de uma catástrofe, crianças menores de catorze anos foram forçadas a se responsabilizar como adultos, mesmo sendo jovens demais para tal posição. Em seu estudo, Vice (2004) analisou obras produzidas por pessoas que tinham menos de dezoito anos durante a Shoah.

Klüger, cujo testemunho já foi examinado no que concerne à noção de elaboração do passado, produziu um relato que partilha algumas das características enumeradas por Vice e Suleiman. Exemplarmente, pode-se destacar sua relutante atitude diante da lembrança fugidia do pai, que provavelmente morreu nas câmaras de gás – para ela um “objeto imutável [...] inundado por ondas de acontecimentos posteriores” (Klüger, 2005, p. 33) – e a incongruência entre uma lembrança infantil de seu pai, a imagem que lhe restou, e o conhecimento do destino que ele teve. O testemunho de Klüger é de várias maneiras intrigante, oferecendo uma narrativa sem filtros de afetos e percepções infantis – como os sentimentos de medo e raiva voltados aos pais e as relações competitivas com outras crianças em Theresienstadt –, e também amostras de como as tramas presentes se infiltraram na narrativa sobre esse passado. Em diversas ocasiões, ela esclarece que escreve como uma mulher cuja experiência traumática não foi validada da mesma maneira que a de outros sobreviventes, cujas especificidades situacionais foram pouco estudadas e cujas experiências foram descreditadas mesmo nos EUA, onde colegas de classe de seus filhos duvidavam que a mãe pudesse ter sobrevivido a Auschwitz e os dois homens com quem foi casada, um ex-soldado e um historiador, frequentemente a silenciavam.

Imre Kertész, judeu húngaro, o primeiro a ganhar o Nobel de Literatura, foi deportado aos catorze anos para Auschwitz. Sua obra mais famosa, *Sem destino* (1975), conta a história de um menino de quinze anos, György Köves, em campos de concentração. Independentemente dos elementos autobio-

gráficos, a escrita se afasta da tradição da literatura de testemunho do Holocausto produzida até então e foi caracterizada como “ficção histórica”, uma mistura provocativa de autenticidade e ficcionalidade na busca pela verdade (Karolle, 2005, p. 89), ou como um tratado filosófico disfarçado de ficção na esteira de Albert Camus (Vasvári, 2005, p. 258). Mais importante do que o nome que se dê para o gênero escolhido, há a clara tentativa de dar sentido a acontecimentos reais a partir do recurso à literatura, à imaginação e conectar-se com uma memória coletiva na qual a Shoah aparece como uma lição. Em seu discurso de recebimento do prêmio, em Estocolmo, Kertész (2002, tradução nossa) declarou:

Resumindo, morri uma vez para poder viver. Talvez essa seja minha história real. Se for assim, dedico esta obra, nascida da morte de uma criança, aos milhões que morreram e àqueles que ainda se lembram. Mas, já que estamos falando de literatura, afinal, o tipo de literatura que, na visão de sua Academia, é também testemunho, meu trabalho ainda pode servir a um propósito útil no futuro [...]. Sempre que penso no impacto traumático de Auschwitz, acabo pensando na vitalidade e na criatividade de quem vive hoje. Assim, ao pensar em Auschwitz, reflito, paradoxalmente, não sobre o passado, mas sobre o futuro.

Além da questão relacionada ao pensamento voltado ao futuro, a citação é importante para que se destaque um tema comum à literatura sobre a Shoah. A morte da criança que se foi, a perda da infância, a qual recorre Kertész, é um sentimento compartilhado por grande parte dos sobreviventes submetidos a situações em que precisaram fazer escolhas e se responsabilizar por suas ações, sem condições para tal. Raymond Federman é exemplar nesse sentido. O romancista, franco-judeu, conta sobre o momento em que sua mãe o escondeu em um armário e orientou que ele fizesse silêncio, o que acabou por permitir que ele fosse o único de sua família imediata a sobreviver à Shoah. Para Federman, esse momento foi a fratura entre sua vida de antes e depois, uma espécie de renascimento, como se os treze primeiros anos da existência do menino que temia a solidão e a escuridão tivessem desaparecido na incompreensão da espera em um armário escuro. Assim, ele se questiona: “que nome dar a esse momento terrível? Foi um dia de separação? Um dia de

nascimento? Um dia de salvação? Ou deveria ser chamado de início de uma longa ausência de mim mesmo?” (Federman, 2010, p. 16, tradução nossa).

*Sem destino*, de Kertész, se inicia com a narrativa, aparentemente familiar, da vida comum de um menino vivendo em Budapeste antes da deportação, passa pelas inevitáveis cenas da viagem de trem, da seleção e da vida nos campos para, por fim, apresentar uma reflexão de um personagem que retorna a Budapeste e, já amadurecido, começa, finalmente, a refletir sobre sua condição de judeu, sobre a noção de responsabilidade e sobre ser alguém sem destino e sem lugar. O tom do personagem, que se confunde com o narrador e com o autor, pode ser visto como resignado ou pessimista, mas não foi impedimento para que Kertész continuasse a usar a imaginação, a “criatividade” na literatura, para tentar elaborar sua experiência e se voltar, como destacou, para o futuro. O livro em que Federman conta a história de sua infância, narrando-a a partir do momento em que sua família foi levada pela Gestapo para o extermínio, incorpora em seu título a última palavra ouvida de sua mãe: “shhh”. A versão em inglês do livro foi publicada apenas em 2010 e conta não só a história de Federman, o personagem e o autor, mas a história do silêncio, da palavra que indica que se deve manter algo em segredo, guardada por tempo demais. *SHHH: The Story of a Childhood* (2010) versa sobre o que aconteceu antes da história contada em seu primeiro livro, *Double or Nothing* (1971), cujo protagonista é um expatriado vivendo nos EUA. Federman (2010, p. 17) discorre sobre como demorou para que pudesse compreender o que sua mãe quis dizer com seu “shhh”, mas, em sua lembrança, ela o diz em francês, “chut”, de modo que escrever essa versão de sua infância em inglês carrega, já em sua origem, a falsificação do que sua mãe quis dizer. A falsificação e o silêncio dizem, assim, da história que não pôde e não pode ser contada e que, ainda assim, ele precisou contar. A justaposição, para muitos inevitável, entre ficção e autobiografia pode ser notada desde seus primeiros trabalhos, mesmo nos mais experimentais, e ainda quando afirmava, no ensaio intitulado *Surfiction* (1975), que a ficção prolifera apenas a partir de seu próprio discurso, sendo metáfora do processo narrativo que a forma (Feder-

man, 1981, p. 11). Suleiman (2019, p. 261) percebeu que a noção de que as obras de Federman deveriam ser lidas como desconectadas da história não se sustentou por muito tempo, pois ele mesmo teria passado a colocar a ficção denominada autorreflexiva ou pós-moderna como uma resposta à crise instaurada pelo Holocausto.

Ao incluir a obra de Federman em uma escrita experimental característica da geração 1.5, Suleiman analisa *Double or Nothing* (1971), livro no qual um personagem, um homem de meia idade teimoso e determinado, decide registrar, exatamente como aconteceu, a história de outro personagem, um jovem francês que, depois da Segunda Guerra, partiu para os EUA (Federman, 1998, p. 00). O subtítulo *a real fictitious discourse* (um verdadeiro discurso fictício) é acompanhado de elementos diversos que se afastam e depois se aproximam da sua história, “mecanismos de afastamento” como uma narrativa de camadas múltiplas, comentários autorreflexivos, humor ao tratar de temas delicados, diálogos entre o autor e os leitores etc. (Suleiman, 2019, p. 262-263). Da mesma forma, *SHHH: The Story of a Childhood*, apesar do já assumido caráter autobiográfico, pouco tem em comum com um testemunho tradicional, o que pode ser exemplificado pelas diversas intervenções de uma segunda voz que chama, de maneira irônica, a atenção do Federman narrador para que não caia em um realismo agonizante ou em um lirismo decadente, para que não seja incluído no que chamam autoficção ou para que pare de reutilizar os recursos dos romances anteriores que aparecem a todo momento nessa história, pois, afinal, falando sem falar, a história já havia sido contada nas obras anteriores.

A questão da forma é efetiva na escrita da geração 1.5. A visualidade, a narrativa fragmentada, os desvios, os jogos semânticos, os parênteses e a postergação da história, que está sempre por ser contada, são a própria substância da história do menino no armário: “aproximação e evasão, afirmação e negação, memória e esquecimento” (Suleiman, 2019, p. 273). A respeito dessa inventividade característica, entretanto, certamente o autor exemplar da geração 1.5 é Georges Perec, filho de judeus poloneses que viviam na França,

que teve o pai morto durante a guerra e a mãe deportada e assassinada em Auschwitz. Perec fez parte de um grupo de poetas e romancistas chamado *Oulipo* (*Ouvroir de littérature potentielle*), caracterizado por incluir na literatura complexos jogos de palavras e estruturas matemáticas, de modo que temas como a perda, a ausência e a identidade compõem suas obras de uma maneira inovadora e experimental. A obra de Perec não é o testemunho de um sobrevivente comum, que presenciou a perseguição nazista, também não é simplesmente o testemunho do filho de um sobrevivente. Encontra-se, sim, nesse lugar intermediário, 1.5, e carrega um teor testemunhal próprio de quem não viu a *Shoah*, mas foi pessoalmente marcado por suas implicações. Destacam-se, no que se refere às narrativas que lidam com o trauma de ser uma criança sobrevivente, *La disparition* (1969) e *W ou a memória da infância* (1975).

*W ou a memória da infância* é uma representação literária do trauma e, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre os limites encontrados para escrever, especialmente, o escrever que depende do lembrar de memórias infantis. São contadas duas histórias simultâneas, a tentativa de reconstituição da infância e a narrativa fantástica sobre W, um país imaginário que gira em torno do esporte. Só que ele também conta ao leitor que aos treze anos inventou a história de W, da qual se esqueceu e se lembrou repentinamente muitos anos depois, sendo uma história de sua infância que se entrelaça à narrativa da história de sua infância, também a ser reconstruída e reinventada. O livro não se afasta do caráter experimental das obras anteriores, mas adquire a particularidade da autobiografia. Assim é para Lejeune (1991, p. 38-39), posto que a narrativa lhe pareceu uma ocasião para a reescritura, quando, por exemplo, são retomados diversos escritos em exercícios de transposição e variação, além de uma ocasião para a invenção despretensiosa de um novo tipo de autobiografia, à margem: “ele não procura algo novo, mas o inventa no processo porque é impossível fazer de outra forma”. Desse modo, a experiência pessoal e as memórias da infância não mais se escondem sob a forma, mas são constitutivas de sua essência, fazendo com que o aparente indizível diga sobre a memória que não pode de fato ser lembrada, que sequer foi devidamente formada, já que, além

de se tratar de uma separação traumática, Perec tinha apenas quatro e cinco anos, quando, respectivamente, partiram o pai e a mãe. No livro, portanto, percebe-se a memória, com suas lacunas preenchidas pela ficção, e a ausência da memória, quando ele quer se lembrar, mas não consegue.

Suleiman (2019, p. 245-146) assinala que, após a publicação de *W ou a memória da infância*, alguns elementos de obras anteriores, tais como desaparecimentos misteriosos, crimes violentos e identidades confusas, puderam ser percebidos com uma ressonância autobiográfica. *La disparition* é um livro de mais de trezentas páginas sem o uso da letra “e”, a vogal mais comum em língua francesa, o que Jacques Fux (2019b, p. 9-10) viu como a tentativa de Perec em “controlar o incontrolável”, ao criar esse mundo obsessivo, onde impôs um domínio matemático à literatura, a fim de não lidar diretamente com o trauma. Assim, com a ausência do pai e da mãe (*père e mère*), escreveu um livro infligindo, desde o início, uma complexa restrição. O lipograma sequer foi o único recurso matemático ou de controle ao qual Perec recorreu (Fux, 2017), as regras utilizadas são diversas a ponto de comentadores ainda descobrirem lógicas novas em suas leituras. Para Fux (2019b, p. 18-30), em sua forma particular de testemunho, Perec usou a matemática como uma fuga, uma “tentativa inexistente” de elaboração ou sublimação, mas apesar desse uso da matemática, trata-se ainda de linguagem. Por isso, o autor não poderia controlar a literatura ou a recepção, de modo que, por meio da tentativa, visivelmente absurda de alcançar a totalidade e o esgotamento, Perec acaba por permitir a crítica a qualquer projeto que tente abarcar o todo e muito é dito por meio dos silêncios. Assim, o testemunho de Perec, apesar da forma inovadora, seria tal como o testemunho dos demais sobreviventes: “inexato, incompleto, falseado e fictício” (Fux, 2019b, p. 43) e *La disparition* poderia ser compreendida como uma obra que discute os conceitos da literatura de testemunho, pois a limitação, a impossibilidade e a falta características do trauma são definidas por uma imposição anterior à própria escrita (Fux, 2019b, p. 41).

Jean-Claude Grumberg é um escritor, dramaturgo e roteirista também incluído por Suleiman na categoria da geração 1.5. Grumberg viu seu pai e

seus avós serem deportados em 1942, de Paris para Drancy, e soube posteriormente que foram enviados a Auschwitz, em 1943, e lá morreram. Sobreviventes, Grumberg e o irmão viveram por um tempo em Moissac, em um orfanato que abrigou cerca de quinhentas crianças judias durante a guerra e onde precisaram adotar nomes falsos. Grumberg é conhecido por ter trabalhado com nomes como François Truffaut, mas a perseguição e o desaparecimento do pai estiveram em muitas de suas obras, destacadamente nas peças *Maman revient pauvre orphelin* (1974), *Dreyfus* (1974), *L'Atelier* (1979), *Zone libre* (1990) e *Mon père. Inventaire* (2003), esta na qual ele reuniu tudo o que acreditava saber sobre o pai na tentativa de reconstituir uma memória praticamente inexistente, assim como a de Perec. Para as crianças sobreviventes, essa mistura entre a memória traumática e o problema de se lembrar da infância desemboca em um querer lembrar, mas não conseguir. Não obstante, é importante notar que a dificuldade em se lembrar da infância não é particular aos sobreviventes da Shoah ou mesmo às crianças que passaram por realidade traumáticas. Em ensaio sobre as lembranças encobridoras, aquelas que substituem outras, Freud (2006, p. 329-330) analisou a fragmentação comum às recordações dos primeiros anos da infância e como, apesar de as experiências dessa época deixarem traços não erradicáveis em nós, não há recursos que permitam acessar integralmente a memória dessa fase influenciadora, em especial como uma cadeia organizada de eventos. Perec tinha cinco anos quando viu a mãe pela última vez e Grumberg apenas três quando o pai foi deportado, e é como um “especialista em sua não memória” que o segundo se define, afirmando ainda que, se tivesse recordações de fato sobre o período, provavelmente não teria escrito as peças que escreveu, já que é tão mais difícil se exprimir quando se conhece o horror (Cahue, 2014).

Em *A mercadoria mais preciosa: uma fábula* (2019), Grumberg usa o tom fabular para contar, de uma maneira inicialmente delicada que não demora a ganhar contornos cada vez mais sombrios, a história de uma pobre lenhadora e um pobre lenhador que viviam, com fome e sem filhos, em um bosque perto do qual foram construídos trilhos de um trem. Paralelamente, um jovem casal

de judeus e seus filhos gêmeos nascidos no pior momento – esses personagens com nomes próprios e cidade de origem – se veem em um trem de carga, até que o pai – desesperado com a insalubridade da viagem, a iminência de um destino terrível e a falta de leite para os dois bebês – resolve deixar um e entrega, enrolado em um xale de lã, a menina, sem escolher entre a menina e o menino, para a pobre lenhadora que costumava sempre ver o trem passar. A fábula é sobre o Holocausto e a morte, também sobre o amor e a sobrevivência, mas é, ainda, uma espécie de desconstrução da negação da Shoah e uma reflexão sobre o que é verdade. Ao fim da fábula, há um epílogo no qual o autor afirma que nada em sua história é verdadeiro:

Uma história verdadeira? Claro que não, de jeito nenhum. Não houve trem de carga atravessando os continentes em guerra a fim de entregar com urgência suas mercadorias, ó quão perecíveis. Nem campo de agrupamento, de internamento, de concentração, ou nem mesmo de extermínio. Nem famílias dispersadas em fumaça ao término de sua derradeira viagem. Nem cabelos raspados recuperados, embalados e depois despachados. Nem o fogo, nem a cinza, nem as lágrimas. Nada, nada disso aconteceu, nada é verdadeiro (Grumberg, 2019, p. 73).

Assim, ele diz que nada daquilo – tanto a história real e conhecida dos judeus nos trens e nos campos quanto a fábula por ele criada – poderia ser real, exceto que a garotinha, “que não existia”, foi jogada para uma pobre lenhadora sem filhos, que também “não existia”, que a amou, e seria justamente esse amor a única coisa que mereceria existir nas histórias: “o amor que faz com que, apesar de tudo o que existe, e de tudo o que não existe, o amor que faz com que a vida continue” (Grumberg, 2019, p. 74). Logo em seguida, em um “Apêndice para amantes de histórias verdadeiras”, Grumberg explica de onde tira suas histórias, conta sobre o comboio de número 45, que partiu de Drancy em 1942 levando seu avô, Naphtali Grumberg, e do comboio 49, que partiu em 1943 e levou seu pai, Zacharie Grumberg. Cita, ainda, o *Memorial da Deportação dos Judeus da França*, criado em 1978 por Serge Klarsfeld, uma amostra dessa história tão horrível que não poderia ter acontecido, que é formado pelas listas alfabéticas dos judeus deportados da França. Nessas listas,

consta que Abraham e Chaïga Wizenfeld, com seus filhos gêmeos Fernande e Jeannine, saíram de Drancy em dezembro de 1943, apenas vinte e oito dias depois do nascimento das crianças (Grumberg, 2019, p. 75).

Cerca de trezentas crianças sobreviventes de Theresienstadt foram levadas para o Reino Unido em 1945, entre elas seis crianças com menos de quatro anos que geraram grande interesse público e de profissionais da saúde mental, de psiquiatras e psicanalistas, incluindo Anna Freud, quem observou as crianças, partindo da noção de ausência da presença materna em seus primeiros anos (Clifford, 2020, p. 154-156). Os resultados do estudo realizado por Anna Freud e Sophie Dann devem ser lidos em acordo com o contexto, quando grande parte da sociedade inglesa rejeitava a possibilidade de inclusão dos órfãos judeus na sociedade, os imaginando como já “danificados” pelo trauma. Por parte das observadoras que acompanharam o comportamento de grupo das crianças, houve esforço para demonstrar que crianças privadas da convivência normal com seus pais e outros adultos – e que, por isso, apresentavam graves problemas comportamentais – não necessariamente eram indivíduos psicóticos ou se tornariam delinquentes (Freud, 1951). O trauma que as crianças sobreviventes carregaram durante a vida certamente se diferenciou imensamente do trauma dos adultos, especialmente as crianças que nada ou pouco se lembravam dos eventos relacionados à Shoah. Contudo, essa memória se produziu, como toda memória, em relação a um mundo interpessoal e cultural amplo que inclui, no caso da Shoah, o silenciamento, o esquecimento e a posterior reivindicação e criação de uma memória e identidade. No que se refere a essa diferenciação, o testemunho das crianças apresenta uma distância ainda maior entre o desejo de dar um relato lógico e verdadeiro e a sua impossibilidade. Ao falar sobre a memória da infância, Perec lançou luz sobre a relação entre o trauma pessoal e o trauma histórico ou coletivo, no caso das crianças sobreviventes que perderam os pais ou mesmo as que foram afastadas de seus pais muito cedo:

“Não tenho recordações da infância”: eu fazia essa afirmação com segurança, quase como uma espécie de desafio. Não precisavam

me interrogar sobre essa questão. Ela não estava inscrita no meu programa. Estava dispensado dela. Uma outra história, a Grande, a História com H maiúsculo, havia respondido em meu lugar: a guerra, os campos de concentração (Perec, 1995, p. 13).

Fux (2019, p. 85-86) vê na forma autobiográfica de Perec uma possibilidade literária de reunião entre as limitações das memórias infantis e das memórias traumáticas da Shoah, do testemunho e da infância. A inovação de Perec, especialmente em *La disparition*, estaria, assim, em contar a sua experiência traumática de uma maneira completamente nova, não só contando-a através de outra pessoa, ou do silêncio dessa outra pessoa, mas usando uma forma inovadora que é, por si só, uma manifestação do trauma. A conclusão de Fux (2019, p. 98-99) é a de que o discurso de Perec está além de um simples testemunho: parte da restrição própria da Shoah, mistura história, ficção e literatura e está “de acordo e em comunidade com a literatura de teor testemunhal, porém, com certa mudança de condição e de lugar”, constituindo o que ele define como metatestemunho. Kertész, Federman, Perec e Grumberg são autores que fizeram escolhas estéticas muito distintas no que se refere à escrita, mas se encontram em relação à experimentação, na tentativa de lidar com o trauma do qual muito pouco se lembram. Afinal, tão fugidia quanto a memória da infância é a realidade da Shoah para essas crianças sobreviventes, de modo que essa verdade só poderia mesmo aparecer de maneira figurada, ficcionada, falando sem realmente falar e falando de si próprio, ao mesmo tempo.

## Segunda e terceira gerações

*Eu também não gostaria de falar desse tema. Se há uma coisa que o mundo não precisa é ouvir minhas considerações a respeito. O cinema já se encarregou disso. Os livros já se encarregaram disso. As testemunhas já narraram isso detalhe por detalhe, e há sessenta anos de reportagens e ensaios e análises, gerações de historiadores e filósofos e artistas que dedicaram suas vidas a acrescentar notas de pé de página a esse material, um esforço para renovar mais uma vez a opinião que o mundo tem sobre o assunto, a reação de qualquer*

*peessoa à menção da palavra Auschwitz, então nem por um segundo me ocorreria repetir essas ideias se elas não fossem, em algum ponto, essenciais para que eu possa também falar do meu avô, e por consequência do meu pai, e por consequência de mim.*

*Michel Laub*

Em recente obra de caráter autobiográfico, Luiz Schwarcz, editor e escritor brasileiro, pontua sobre como o trauma e suas consequências podem estar presentes mesmo sob a aparência do sucesso profissional e pessoal. O título da obra é *O ar que me falta: história de uma curta infância e uma longa depressão* (2021) e mostra como a sensação de falta de ar, um dos mais notáveis sintomas da ansiedade e depressão diagnosticadas, tem origens em sua infância convivendo com a insônia do pai, que batia com as pernas repetidamente na cama. O pai, judeu húngaro, André ou András, sobreviveu à Shoah aos dezenove anos, fugindo do trem que o levava a Bergen-Belsen e deixando para trás seu próprio pai, Láios, a quem a obra do neto é dedicada. A história, sobre a qual o pai pouco falou durante a vida, elevou a culpa a fundante na existência de seu filho: a ordem, de Láios a András, para que pulasse do trem, foi acatada pelo filho, que costumava desobedecer ao pai, e se transfigurou em insônia, lágrimas contidas e acessos de raiva e tristeza; e, assim, a imagem do filho que obedece ao pai na hora errada teria condicionado o modo de ser de Luiz, quem se viu incumbido da missão de não fracassar como seu pai, de acertar e lhe proporcionar a felicidade que a memória do passado parecia impedir (Schwarcz, 2021, p. 15-26). Naturalmente, também falhou. Luiz recebeu o nome traduzido do avô, de modo que mesmo que o casal não conseguisse mais ter filhos, André já havia garantido a reposição de uma existência perdida tragicamente (Schwarcz, 2021, p. 42). A impossibilidade de gerar outras crianças, entretanto, não deixou de causar problemas à convivência do casal, que chegou a se separar. Essa situação afetou especialmente a mãe – também judia que, desde muito cedo, precisou decorar um nome falso para fugir com os pais – que sofreu diversos abortos e passava meses de cama tentando manter uma gravidez. A falta de irmãos teria aumentado a pressão sobre Luiz,

fazendo-o acreditar, cada vez mais, ser o único provedor de alegria do lar, a ponto de desenvolver um “senso de responsabilidade quase patológico” (Schwarcz, 2021, p. 48-49).

Uma das obras que primeiro recebeu destaque acerca da transgeracionalidade do trauma foi o livro de Helen Epstein, *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors* (1979), no qual ela entrevistou filhos de sobreviventes, todos eles incontestavelmente afetados pelas experiências dos seus pais e muitos dos quais olhavam, naquele momento, pela primeira vez, para o aspecto pós-Holocausto como algo significativo e formativo em suas vidas. Os termos segunda geração e terceira geração são hoje importantes nas reflexões acerca dos legados da Shoah e é possível afirmar que, ainda que híbrida, forma-se uma coletividade de descendentes de sobreviventes, que deram origem a um considerável corpo de escrita, variando entre relatos pessoais, ficção e análises teóricas. As expressões se referem, em um primeiro momento, aos filhos e netos de sobreviventes, mas podem ser ainda utilizadas de uma maneira mais geral, que não implique, necessariamente, uma relação familiar. A psicanalista israelense Ilany Kogan (2012, p. 17), por exemplo, percebeu a implicação de uma situação ameaçadora em Israel como uma reativação do passado traumático da Shoah e não apenas a respeito dos diretamente afetados e seus descendentes, mas em toda a população.

As consequências do aprisionamento em campos de concentração foram de grande interesse em publicações psiquiátricas fazendo com que, poucos anos após a liberação dos campos, tornassem visíveis os efeitos a longo prazo do trauma na vida dos sobreviventes. O termo “síndrome do sobrevivente” foi usado para designar uma constelação de sintomas que incluía pesadelos, depressão e ansiedade crônicas, culpa pela sobrevivência etc. (Phillips, 1978, p. 370). Grande parte dos sobreviventes, apesar dos sintomas psiquiátricos relatados, buscou seguir suas vidas e constituir novas famílias, considerando que mesmo aqueles que reencontraram parceiros ou outros familiares não deixaram de sofrer perdas. Em 1978, o médico Russell Phillips (1978, p. 373) analisou o caso de um filho de dois sobreviventes que, durante a infância,

costumava ouvir dos pais que, caso fosse bem-sucedido, daria sentido ao sofrimento deles nos campos de concentração, mas se falhasse, não fosse religioso, não estudasse, não tivesse uma profissão ou se casasse, então, toda a provação teria sido em vão. Em acordo com análises e publicações anteriores, traçou algumas características típicas da interação entre pais sobreviventes e seus filhos em um cenário que, mesmo quando os pais não falam sobre suas experiências, elas se desenrolam sob a onipresença da Shoah. Como exemplos: um comportamento superprotetor por parte dos pais na busca por capacitar os filhos para o enfrentamento de desastres muitas vezes improváveis; o inculcar de uma culpa nas crianças por levarem uma vida mais confortável do que a deles; um comportamento paranoico em relação ao gentio; e a expectativa de que a criança forneça um sentido para a vida dos pais, até mesmo compensando de alguma forma todas as vidas perdidas de outros familiares (Phillips, 1978, p. 371) (Trossman, 1968, p. 121 -123).

Ilany Kogan (2003, p. 727) ilustrou com um estudo de caso a situação dos pais sobreviventes que, além da desintegração de seu cotidiano, perderam um filho durante a Shoah e passaram a ver a nova criança como um substituto para aquela que morreu, o que teve efeitos profundos no desenvolvimento dessa criança que passaria a tentar concretizar as fantasias dos pais em seus objetivos de vida. Em um cenário do tipo, a criança seria um ser amado, narcisicamente valorizado – não como um indivíduo e, sim, apenas no que diria respeito à condição de cumprir o destino da criança perdida que terminaria por se tornar um rival idealizado, cujos pecados foram expiados com a morte – e odiado por destruir a autonomia da criança viva. Uma das crianças substitutas mais conhecidas é Art Spiegelman, que fala sobre a sensação de ter crescido em competição com seu irmão fantasma Richieu:

- Se Richieu não tivesse morrido, será que seríamos amigos?
- Seu irmão?
- Meu irmão *fantasma*, já que morreu antes de eu nascer. Richieu tinha só cinco ou seis anos.
- Meus pais procuraram por toda parte, depois da guerra. Em todos os orfanatos da Europa. Não conseguiram acreditar que estava morto. Quando eu era criança não pensava muito nele... Para mim era

uma grande foto meio apagada na parede do quarto dos meus pais.  
– Arrã, eu achava que era uma foto sua, mesmo não *parecendo* você.  
– Aí é que está, não precisavam de uma foto minha no quarto... Eu estava vivo!... A foto nunca se enfurecia, nunca arrumava confusão... Era um filho ideal. E eu, um pé no saco. Não dava pra competir. *Nunca* falavam no Richieu, mas aquela foto era uma espécie de crítica. *Ele* teria sido médico, teria se casado com uma menina judia bem rica... Idiota. Mas pelo menos a gente podia deixar ele se virar com o Vladek... Dá *medo* ter ciúme de um irmão que é só uma foto! Nunca senti culpa por causa do Richieu, mas tinha pesadelos com homens da SS invadindo minha classe e levando todas as crianças judias (Spiegelman, 2009, p. 175-176, grifos do autor).

Gabriele Schwab (2012, p. 18) foi quem usou o termo síndrome da criança substituta (*syndrome of replacement child*) para, a partir do exemplo de Spiegelman, traçar a sintomatologia da transmissão transgeracional do trauma. Para ela, os pais não puderam processar o luto do primeiro filho adequadamente porque sequer puderam acreditar que essa criança estava de fato morta e, mesmo que não falassem muito ou nada a respeito, a criança morta acabava por se tornar onipresente pela via da idealização. A criança substituta, assim, perceberia ser impossível competir com uma outra criança morta, entretanto não conseguiria evitar a competição “fantasmagórica” pela via das fantasias dos pais. Ao fim do segundo volume de *Maus*, Vladek está adormecendo e chama Artie pelo nome de Richieu. Sentimentos de culpa e agressão estiveram ligados, na mente de muitos desses filhos de sobreviventes, a um evento histórico terrível enquanto o esforço, por parte de uma criança, em cumprir o papel, atribuído pelos pais, de desfazer a destruição causada na Shoah levaria a uma estrutura psíquica danificada e até mesmo à dificuldade por distinguir o que é real ou não diante de uma fantasia de restituição. A agressividade latente nessas relações foi um problema relatado tanto por Kogan (2003, p. 728) – quem notou que os pais tendiam a tratar seus filhos como reencarnações de opressores nazistas, a partir do momento em que se deparavam com a hostilidade das crianças em resposta às pressões sofridas – quanto por Phillips (1978, p. 376), quem percebeu danos na psique das crianças causados pela incapacidade de expressar efetivamente a raiva em relação aos pais. A criança

teria consciência da incapacidade dos pais em lidar com afetos negativos, de modo que se sentiria culpada demais para acrescentar algo às misérias já sofridas pelos pais. Assim, à medida que reprimisse esses afetos, intensificaria as fantasias inconscientes de agressão que acabariam por se aproximar demasiado dos relatos de experiências reais sofridas sob o domínio nazista. Uma fusão perigosa entre história e fantasia, geradora de agressividade, medo e culpa.

Os efeitos do trauma na segunda geração puderam ser notados em duas situações, apesar de sua aparente oposição: estiveram presentes quando os filhos foram usados como plateia para os relatos repetitivos das misérias sofridas durante a Shoah e, igualmente, quando os pais integraram o grupo de sobreviventes que escolheu ou foi induzido a calar suas memórias. O caráter transgeracional do trauma é consideravelmente mais complexo, como tornou-se perceptível com as *Stalags Fiction*, produzidas e consumidas por jovens israelenses, muitos dos quais eram filhos de sobreviventes. Estudos ligados à psicanálise e à psicoterapia de filhos de sobreviventes sugerem que, quando crianças, eles desempenhariam uma infinidade de funções na família, entre elas a realização de algum desejo inconsciente de um ou ambos os pais, de modo que os pais poderiam até mesmo usar seus filhos como objetos transferenciais, forçando-os a uma identificação destrutiva associada à expectativa de que a criança se tornasse uma extensão de si a atuar em suas neuroses e não uma pessoa separada, autônoma (Barocas; Barocas, 1973, p. 820). Para Freyberg (1980, p. 88), os sobreviventes poderiam até mesmo experimentar o processo de individuação de seus filhos como uma outra perda familiar e criariam, assim, indivíduos dependentes e temerosos em relação ao controle de impulsos hostis. Além da dificuldade comum a essa segunda geração, geralmente associada a um intenso sentimento de culpa, pela expressão de qualquer sentimento negativo em relação aos pais, os próprios sobreviventes seriam portadores de impulsos agressivos e poderiam fazer dos seus filhos os recipientes transferenciais de uma raiva inconsciente e não expressa a ponto de os filhos atuarem (*acting-out*) essa agressividade e/ou internalizarem e somatizarem a raiva (Barocas, 1973, p. 820).

Kogan (2012, p. 6) definiu encenar (*enactment*) como um comportamento não verbal, similar ao que aconteceria na situação analítica, que incluiria características da atuação (*acting-out*) na tentativa de evitar um conhecimento e memória dolorosos; ao mesmo tempo, seria essa a única maneira disponível para se reviver uma experiência. A respeito dos filhos de sobreviventes, o termo foi usado por ela para se referir a uma compulsão por recriar as experiências de seus pais em suas próprias vidas por meio de atos concretos. Nesse sentido, a transmissão transgeracional do trauma histórico ocorreria por dois mecanismos: a identificação primitiva que se refere à introjeção inconsciente da criança e à assimilação da autoimagem do pai ou da mãe por meio da interação, dificultando o processo de autodiferenciação e constituição de uma vida própria; e a representação depositada que enfatiza o papel dos pais que, inconsciente ou conscientemente, forçam aspectos de si para a criança e ameaçam seu senso de identidade, compelindo-a a lidar com sentimentos como raiva, culpa e vergonha, não superados pelos pais (Kogan, 2012, p. 7-8). A partir dessas definições e com a ilustração de duas vinhetas clínicas de filhos de sobreviventes durante a Intifada em Israel, Kogan concluiu que, quando os membros dessa segunda geração se deparam com realidades traumáticas no presente, podem reativar uma representação mental do Holocausto compartilhada com seus pais, de modo a impactar sua percepção da realidade. Nos casos relatados, notou-se que o risco de vida fez dificultosa a diferenciação entre realidade externa e interna, uma vez que suas realidades psíquicas foram estruturadas por fantasias inconscientes e sentimentos de culpa associados ao passado traumático dos pais. A realidade da Shoah foi colocada em ação, encenada (*enacted*) e enredada na realidade atual em vez de verbalizada ou simbolizada (Kogan, 2012, p. 15-16; Kogan, 2008, p. 79). Um exemplo do que chama de *enactment* é dado por Kogan no relato de um caso atendido por ela: tratava-se de uma jovem enteada de um sobrevivente castrado pelo médico Mengele, encaminhada para tratamento após ter tentado pular do oitavo andar de um prédio. Quando ela pulou, estava certa de que sobreviveria e essas fantasias de vencer a morte estiveram presentes em vários níveis durante a análise, como quando ela explicitou a necessidade de encenar a reparação da castração

de seu padrasto em seu próprio corpo, ao se submeter a uma cirurgia de implantes de silicone apesar dos riscos enumerados pelo médico. Ela associou a vitória sobre a morte na mesa de operação à história de vida de seu padrasto (Kogan, 2008, p. 79-82). Loewenberg (2012, p. 58) não usa o mesmo conceito, mas conta sobre um grupo de descendentes de sobreviventes que escolheram se tornar médicos, entre eles, alguns lhe disseram buscar se posicionar entre a vida e a morte, o que demonstra a intenção de se tornar alguém que cura e resgata, mas também o desejo de se encontrar sob uma tensão excruciante entre vida e morte, na tentativa de identificação com seus pais ou avós.

Dori Laub (2012) recorreu a casos de israelenses da segunda geração, durante a Guerra do Yom Kippur, para tratar do impacto do trauma nos eventos atuais, considerando que o trauma destrói, muitas vezes, a capacidade de conhecer, simbolizar e lembrar, sendo, por fim, respondido por outros, especialmente essa próxima geração. Em outra ocasião, Auerhahn e Laub (1998) focaram em como a irrepresentabilidade psíquica do trauma na memória deixa vestígios nas narrativas e fantasias de ambas as gerações, como exemplificado pela história de uma filha de sobrevivente que, depois de muito tempo, teve coragem de perguntar ao pai sobre um assunto sempre omitido de suas histórias sobre a guerra. Perguntou-lhe quantos filhos ele tinha antes e quais eram os seus nomes, pergunta a que o pai respondeu não conseguir se lembrar. Já após a morte do pai, ela confirma com um parente o nome de uma das crianças que ele teria tido e, então, nomeia sua própria filha com o nome da criança esquecida. O dilema, nesse caso, aparece em como transmitir uma memória que não foi registrada, mas interessa, ainda mais, o processo de reconstituição presente na homenagem, quando o trauma impossível de ser totalmente lembrado ou narrado molda o mundo psíquico da segunda geração e pode encontrar aí um caminho (Auerhahn; Laub, 1998, p. 361).

\*

O conceito de pós-memória, como introduzido por Marianne Hirsch (1997) em um estudo sobre fotografia, narrativa e memória, aponta para a

relação entre uma geração, a segunda ou terceira geração, com eventos traumáticos anteriores ao seu nascimento que lhes foram transmitidos. Essas narrativas ficcionais produzidas por descendentes de sobreviventes da Shoah carregam implicações que podem ser úteis para se pensar novas possibilidades para a historiografia. Friedländer (1993, p. 134) considera que as vozes de uma segunda geração são tão poderosas quanto as obras produzidas por contemporâneos e, mesmo que a opacidade de uma memória profunda não se dissipe diante de novas formas de narrativa histórica ou modos de representação, o trauma acompanhado do enigma cuja decodificação não entrega algo completamente compreensível, com um significado ausente, pode representar um desafio intelectual e emocional contínuo. Eva Hoffman (2004, p. 10-13), também filha de sobreviventes, fala sobre como foi apenas quando começou a escrever que a Shoah, até então um conhecimento incipiente e obscuro, emergiu como um tema poderoso e uma influência inegável em sua vida. Memórias pessoais se ligaram à história e seu peso se tornou aparente como uma importante fonte de estudo sobre o impacto profundo e duradouro de uma catástrofe histórica para a sociedade. As implicações aqui, portanto, não se referem exclusivamente às memórias privadas. Especialmente com a morte dos pais e o fim natural dos sobreviventes como um grupo que contava suas histórias, Hoffman sentiu que o legado da Shoah passava, então, para os descendentes, aqueles que tiveram, de alguma forma, contato com o horror:

A tutela do Holocausto está sendo passada para nós. A segunda geração é a geração dobradiça na qual o conhecimento recebido e transferido dos eventos é transmutado em história, ou em mito. É também a geração em que podemos pensar em certas questões decorrentes da Shoah com a sensação de uma conexão viva (Hoffman, 2004, p. 14, tradução minha).

Hirsch (2012, p. 1-2) partiu dessa citação de Hoffman para afirmar que o que está em jogo é precisamente a tutela de um passado pessoal e geracional traumático com o qual alguns têm uma “conexão viva”. Trata-se de atentar à passagem desse passado para a história ou para a configuração do mito, examinando a implicação daqueles que trabalham com a memória da Shoah em

questões éticas e estéticas acerca do que Susan Sontag chamou de “a dor dos outros”, no caso, as consequências de crimes que não se testemunhou. A noção de pós-memória pressupõe que descendentes de sobreviventes se conectam de tal forma às lembranças do passado das vítimas que a memória pode ser transferida para essas próximas gerações, ao passo que são reconhecidamente de ordem distinta essa memória e a recordação das testemunhas. Assim, a pós-memória diz respeito à relação entre a geração posterior e o trauma pessoal e coletivo dos que vieram antes, de modo que pode ser realmente como se as experiências, transmitidas de forma tão profunda, se comportassem como memórias, uma conexão com o passado mediada, inevitavelmente, pela imaginação. A metáfora do *post-it* serviu para que ela explicasse o “pós” em pós-memória: o *post-it* é algo que adere à superfície de textos acrescentando algo, mas pode, também, deslocar-se facilmente de sua fonte. A pós-memória seria, portanto, a estrutura intergeracional e transgeracional da lembrança traumática que, mesmo em sua versão “pós”, ainda desafiaria a reconstrução narrativa, de tal modo que alguém possa ter sua própria história de vida deslocada pela de seus ancestrais (Hirsch, 2012, p. 2-6). Ambos os termos, intergeracional e transgeracional, fazem referência à presença de uma história anterior ao nascimento de um sujeito em sua constituição psíquica. Embora não seja possível afirmar que todos os autores aqui citados fizeram essa diferenciação, uma vez que os conceitos parecem ser utilizados com sinônimos em várias ocasiões, uma distinção comum compreende os elementos da explicação que segue. A transmissão intergeracional é apreendida como um trabalho de ligações, um espaço de transcrição transformadora, no qual se organiza uma história familiar a partir da qual o indivíduo formará sua própria subjetividade sem ser invadido por processos de luto não elaborados. Nesse caso, portanto, a identificação se dá por meio de heranças, tradições, nomes. Já a transmissão transgeracional é aquela que se impõe aos descendentes, trabalhando em nome do esquecimento e da repetição, não da elaboração, de modo que acontecimentos fora do alcance do trabalho psíquico dos filhos os façam servir a variadas funções para os pais (Hartmann; Schestatsky, 2011, p. 98-100; Trachtenberg, 2017, p. 87).

Embora Hirsch admita que a pós-memória não se limite ao espaço familiar, a forma de transmissão e recordação são caracteristicamente intensas e sugerem que o processo transferencial faz com que o passado seja internalizado sem ser inteiramente compreendido, como é característico do trauma. Ou seja, sua internalização parte de uma mediação estética individual e familiar, de experiências particulares comunicadas que não deixam de incorporar imagens públicas, como as dos campos de concentração. Hirsch (2012, p. 32) recorre à diferenciação feita por Jan Assmann entre memória cultural e memória comunicativa, esta um tipo de memória ligada ao biográfico característico de uma geração de contemporâneos que testemunham um evento e podem transmiti-lo, pela sua conexão corporal e afetiva, posteriormente a seus descendentes. Assim como Jan Assmann, Aleida Assmann (2010, p. 36) não focou na transmissão da memória traumática, mas contribuiu ao dissertar sobre a ligação das memórias entre os indivíduos, memórias que, uma vez verbalizadas, seriam fundidas ao sistema simbólico intersubjetivo da linguagem e, a partir de então, perderiam a propriedade exclusiva e inalienável, sendo passíveis de serem compartilhadas, corrigidas, contestadas, escritas e acessíveis a quem quer que não faça parte do alcance espacial e temporal do indivíduo.

Aleida Assmann (2006, p. 211) defendeu que as categorias de memória individual e de memória coletiva não seriam suficientes para descrever o que, na verdade, seria uma complexa rede de memórias na qual as pessoas estariam envolvidas. Como as memórias de cada um incluem muito mais do que individualmente as pessoas experimentam, torna-se claro que as memórias individuais e coletivas interagem, de modo que quatro formatos de memória poderiam ser notados: memória individual, memória social, memória política e memória cultural. Na memória social estariam incluídas as memórias compartilhadas e incorporadas pela via, especialmente, da transmissão oral em diferentes gerações de uma família, de modo que podem transcender a vida do indivíduo, mas são definidas por limites temporais de poucas gerações. Essas memórias não se restringiriam à família, apesar das especificidades, mas poderiam ser compartilhadas com muitos contemporâneos da mesma faixa

etária e poderiam, ainda, estenderem-se no tempo com o apoio de formas simbólicas de comemoração, como lugares de memória, perdendo a qualidade de uma experiência geracional para se tornarem uma forma mais generalizada de memória (Assmann, 2006, p. 213-215).

Se, como diz Winter (2010, p. 12-14), a memória é a história vista pela via do afeto, a memória performada, quando indivíduos e grupos expressam ou incorporam roteiros sobre o passado, está no cerne da memória coletiva de tal modo que essas memórias renovadas frequentemente se sobrepõem às anteriores. Nesse ponto, vale questionar a utilidade de se recorrer à pós-memória, como se ela se diferenciasse dos processos sociais da memória já teorizados com Halbwachs e Nora, por exemplo. Beatriz Sarlo (2007, p. 90-94) tratou da pós-memória como uma categoria cuja necessidade ainda precisaria ser provada. Entende a autora que, se o diferencial da pós-memória está no caráter mediado das lembranças, na captura de um relato e na construção de um discurso que conta com fontes secundárias, então bastaria denominar memória. Afinal, a construção de um passado por meio de relatos e representações seria, originalmente, uma modalidade da história que se distinguiria da memória por esta assinalar o envolvimento subjetivo, o que, nessa perspectiva, dispensaria o uso do prefixo “pós”. O discurso provocado pela memória de uma testemunha em um descendente, portanto, não seria necessariamente mais fragmentário ou vicário do que a reconstituição realizada por um terceiro, um historiador; aliás, seria preciso ter em mente que “toda experiência do passado é vicária” (Sarlo, 2007, p. 93), uma vez que não importa quem seja o sujeito, haverá algo sendo dito ou representado no lugar de um fato. Ademais, a construção identitária por meio do uso do passado não se dá apenas pela via familiar, mas pelas memórias públicas produzidas em outras instâncias da sociedade, tal como Hirsch (1997, p. 244) admite ao falar do caso de judeus que construíram uma identidade judaica precisamente como consequência da Shoah.

Mesmo que não se considere o uso do prefixo “pós” uma necessidade conceitual, os estudos sob a denominação da pós-memória ofereceram importantes contribuições à análise das memórias e traumas dos descendentes

de sobreviventes. A sensação de exílio descrita por Hirsch (1996, p. 662) seria compartilhada por muitos filhos e netos de sobreviventes, um exílio sem volta, pois não poderiam retornar a um lugar de onde não foram eles que saíram e que, tampouco, existia como antes da guerra, consistindo, então, em um exílio de um outro tempo, anterior ao seu nascimento. O exílio e o deslocamento acompanhariam uma espécie de memória ausente, de um lugar que não é possível visitar, justamente, por se localizar nesse espaço de ausências, fragmentos, vestígios e silêncios que é a pós-memória: “cria onde não se pode recuperar. Imagina onde não se pode recordar. Faz o luto de uma perda que não pode ser reparada” (Hirsch, 1996, p. 664). Esse testemunho indireto de um passado não inteiramente apreendido se concretiza nas mais diversas formas estéticas, na fotografia, no cinema e na literatura, como um tipo de recondução do trauma. Talvez seja possível exemplificar essa qualidade que distingue a pós-memória com a reflexão de Marta Francisca Topel, ao apresentar um relato autobiográfico acerca do envio de cartas e fotografias de sua família para o Yad Vashem. Ela se viu como alguém rompendo uma corrente de quatro gerações ligadas pelas lembranças da família, especialmente da avó, que costumava contar histórias. Estranhamente, dali em diante aqueles documentos e fotografias por ela separados receberiam apenas os olhares de desconhecidos: “talvez em anos e anos ninguém encontre em todos esses rostos e em todos esses corpos nada especial em coleções de fotos com centenas de vítimas” (Topel, 2019, p. 22).

Para Aarons e Berger (2017, p. 41), a passagem dos relatos dos sobreviventes para a escrita de uma segunda ou terceira gerações assinala uma mudança importante na transmissão e representação do trauma, uma mudança não só temporal e experiencial, mas de perspectiva e de disposição da memória, uma vez que não deixaria de ser memória por retornar na forma imaginativa, emprestada. Os autores também compreendem o movimento dos descendentes de sobreviventes como carregar o fardo do testemunho na tentativa de evitar o apagamento (Aarons; Berger, 2017, p. 43), um senso de dever, de necessidade de preservação na medida em que as testemunhas

diretas morrem, como é destacado por muitos (Jacobs, 2016, p. 2) como uma face do comando *Zakhor*. Todavia, é preciso destacar a dimensão traumática da relação dessas gerações com o passado, pois não se trata simplesmente de uma busca por barrar o esquecimento como uma comemoração. Trata-se, sim, da inscrição típica do passado que retorna sem necessariamente ser convocado. Com *Maus* é revelado que a verdade sobre o que aconteceu não pode ser separada de como o acontecimento é lembrado e de como o testemunho é mediado, além de se reafirmar que a verdade e a ficção não estão em polos opostos. Mesmo em obras que não gerariam tantas discussões a respeito de sua categorização como ficção, importa a confluência entre as modalidades de representação da história e da literatura, ou como a literatura permite ampliar a compreensão da historicidade. A epígrafe que abre este tópico faz parte da obra *Diário da queda* (2011), de Michel Laub, e ilustra de forma exemplar como o aparente excesso de representações sobre a Shoah ainda não esgota o tema no que se refere à transgeracionalidade do trauma e da necessidade de se encontrar novas formas de elaboração.

O narrador de *Diário da queda* é um homem adulto, neto de um sobrevivente de Auschwitz, que precisou rever questões de sua vida e resiste, pelo menos inicialmente, a compreender a necessidade de considerar a história da Shoah, tão retomada em sua vida familiar e comunidade judaica, quando vive em uma realidade completamente diferente: no Brasil, na Porto Alegre dos anos 1980, depois em São Paulo, tendo nascido em uma família de considerável poder aquisitivo. A narrativa é construída a partir de fragmentos de recordações que não seguem uma ordem cronológica, colocando em evidência a descontinuidade da representação do passado na memória. As histórias contadas são as do avô, do pai e a sua própria. A do avô, imigrante judeu que não falava muito sobre o passado, que cometeu suicídio quando o pai tinha catorze anos e passou os últimos anos de vida trancado em seu escritório escrevendo cadernos e mais cadernos sobre sua história em um testemunho na forma de verbetes marcado por uma obsessão por limpeza e uma visão forçosamente idealizada da vida após a imigração, “uma espécie de tratado

de como o mundo deveria ser” (Laub, 2011a, p. 40). A do pai, quem, após a morte de seu próprio pai, precisou amadurecer rapidamente para cuidar da loja da família, prosperou, buscou reafirmar a identidade judaica pela religião e, em uma lembrança constante das perseguições aos judeus, acaba por desenvolver Alzheimer. E, por fim, a sua, escritora alcoólatra na casa dos quarenta anos, cuja narrativa se inicia com um episódio da queda de um colega góí. Os primeiros capítulos do livro se intitulam “Algumas coisas que sei sobre o meu avô”, “Alguma coisa que sei sobre meu pai” e “Algumas coisas que sei sobre mim”. Contudo, em cada um deles são contadas histórias sobre os três ao mesmo tempo, em narrativas intercambiáveis, afinal, não seria possível falar de si separadamente, seja do pai, do avô ou, ainda, de Auschwitz.

Ambos, avô e neto se recusaram a falar sobre a Shoah, ao mesmo tempo em que não puderam evitar falar sobre. A vida no campo de concentração – acerca da qual o avô, que o narrador-personagem jamais conheceu, não falava por desejar esquecer – reaparece na busca incessante do pai, leitor de Primo Levi, por determinar aquilo que não pode ser esquecido, um discurso sobre antissemitismo e extermínio, que, entretanto, soa abstrato demais para o filho. Abstrato e distante, pois a experiência marcante de sua infância foi o episódio em que o colega não-judeu, João, um bolsista, filho de um cobrador de ônibus, minoria e perseguido na escola judaica, completa treze anos e convida os colegas para uma festa simples, na qual é lançado por eles treze vezes para o alto (como é costume no *Bar Mitzvah*). No último lance, João é deixado para cair no chão, “acidente” que o colocou na cama por dois meses.

Depois que fiquei amigo de João também comecei a olhar para os meus amigos sem entender por que eles tinham feito aquilo, e como eles tinham me cooptado, e comecei a ter vergonha de ter gritado góí filho de uma puta, e isso se misturava com o desconforto cada vez maior diante do meu pai, uma rejeição à performance dele ao falar de antissemitismo, porque eu não tinha nada em comum com aquelas pessoas além do fato de ter nascido judeu, e nada sabia daquelas pessoas além do fato de elas serem judias, e por mais que tanta gente tivesse morrido em campos de concentração não fazia sentido que eu tivesse de lembrar disso todos os dias (Laub, 2011a, p. 37).

Após mudar de escola e se afastar do microcosmo da comunidade judaica, o narrador se encontra com um novo João, dessa vez fortalecido, e também com a vivência como minoria. A experiência traumática rechaçada pelo avô e transformada em obsessão pelo pai, na tentativa de dar sentido ao suicídio, encontra inicial resistência no neto, até que Auschwitz começa a se enveredar em meio a seus outros problemas, mais concretos. A partir desse enlace, o caminho para a elaboração dessa questão não é simples, passa pelo alcoolismo, pela violência e se inicia com o irônico diagnóstico de Alzheimer do pai, partidário do *Zakhor*, que, a partir de então, passa a manter também um diário a fim de adiar o apagamento do passado e afirmar-se no presente. O coroamento do processo de elaboração materializa-se com a notícia da gravidez da mulher, que é o que leva à descoberta, já no final do livro, de que a narrativa se dirige a esse filho ainda não nascido. Os elementos autobiográficos na obra de Laub, judeu nascido em Porto Alegre, levaram muitos a mobilizar, em suas apreciações críticas, o conceito de autoficção, aparecido pela primeira vez (1977) com Serge Doubrovsky (1928-2017), escritor e crítico literário francês e judeu, para se referir a um texto que, diferentemente da autobiografia, tomaria mais liberdades em relação à cronologia, acurácia, mas ainda trataria de eventos reais, como uma fabulação, por exemplo. Em *Diário da queda*, Michel Laub misturou propositalmente dados biográficos, elementos históricos e fictícios em uma “brincadeira” para mostrar que “é autobiográfico e ao mesmo tempo não é” (Laub, 2013, p. 139), de modo que, independentemente da caracterização como autoficção ou como uma obra da terceira geração, o romance, que forja uma memória e um testemunho, oferece intrigante reflexão acerca do trauma transgeracional, da imprecisão da memória, da elaboração do passado, das porosidades na fronteira entre o real e o ficcional e sobre a relação entre memórias privadas e história. Michel Laub é neto de uma judia alemã que migrou para o Brasil em 1939. Em entrevista (Laub, 2011b), é revelado que nenhum dos avós do escritor passou por Auschwitz, sendo mais próximo dessa experiência um primo, cujo avô foi enviado para um campo de concentração.

Entre o desejo de falar de si e a constatação da impossibilidade de exprimir uma verdade na escrita, a autoficção também é a categorização mais comum para a obra *Antiterapias* (2012), de Jacques Fux. Quando se questiona a possibilidade de representar o real pela linguagem, pode ser tentadora a tendência a classificar tudo como ficção, mas apesar da presença inevitável da ficção nas mais variadas formas de escritas de si, incluindo o testemunho, a especificidade da autoficção está na intenção do autor que, diferentemente daquele que produz uma autobiografia, não estabelece com o leitor o pacto de verdade. Antes, embaralha, intencionalmente, os limites entre ficção e realidade, fundando um jogo de ambiguidade referencial e de fatos. Na obra, a todo momento são citadas frases de obras conhecidas, “citações escondidas” (Fux, 2019a, p. 446), algumas bastante familiares, outras nem tanto, mas incorporadas, como que inevitavelmente, à memória ficcionalizada de suas experiências. O livro é construído em primeira pessoa e na narrativa estão presentes reflexões íntimas e questões existenciais do autor-narrador-personagem: a infância, a família, a vida na comunidade judaica mineira, as descobertas amorosas, as descobertas intelectuais, além de um recurso à meta-narrativa, quando ele reflete acerca de sua condição de escritor, ponderando sobre a construção de si. Nesse caminho, interroga-se se o escritor seria, em suas palavras, “um falsário”, que perjura a memória, “que se agarra à invenção” ou mesmo que “plagia a outra dor” (Fux, 2012).

Estou me lembrando. Testemunho minhas lembranças. Preencho meus esquecimentos com literatura. Com ficção. Acontecimentos que realmente aconteceram? Onde estão eles? Se eu encontrar uma testemunha que deponha a favor das minhas memórias, elas de fato terão ocorrido? E as diferenças? Generalizações? E a verdadeira história? [...] Escrever é registrar. É atestar, pelo menos nas páginas, que algo ocorreu (Fux, 2012, p. 51).

O narrador de *Antiterapias* não é um descendente de sobreviventes, mas as experiências traumáticas da Shoah e das mais diversas perseguições são inerentes à história da personagem como judeu. Além do que, em meio à narrativa, de certa forma leve e divertida, uma outra voz, ressentida e revoltada,

destacada no livro com uma fonte diversa, irrompe e conta a história de um episódio de violência e antissemitismo, um relato paralelo que quase sempre se inicia com “malditos nazistas” (Fux, 2012). Esses “malditos nazistas” seriam os responsáveis por fazer com que o judeu – que conta histórias com as quais qualquer um, judeu ou não, poderia se identificar e que teve uma infância confortável – precise se voltar para sua memória judaica, quando a violência é exatamente o que faz com que ele resgate sua memória, literatura e “vontade de testemunhar”, de se prender às lembranças (Fux, 2012, p. 54).

Essas explorações subjetivas e testemunhais da pós-memória não costumam ter muito o que acrescentar ao conhecimento factual, mas podem indicar como os passados são partilhados e como impactam as construções identitárias, sem por isso se descuidarem do que representam em relação aos usos políticos no presente (Avelar, 2020, p. 137-138). Primo Levi também se faz presente na obra de Fux, em uma citação em que alerta o leitor para o caráter falho da memória e o fato de que a leitura deve ser feita com suspeita: “este mesmo livro está embebido de memória: ainda por cima, de uma memória distante” (Levi, 2016, p. 26). Essa passagem parece-nos um alerta àqueles que não passaram pelas experiências como sobreviventes: há memórias distantes demais para que se procure retomar. Por isso, talvez esteja reservado a essas pessoas contar sua história como conta o narrador de *Antiterapias*: “como quase ocorreu. Ou como quase me lembro. Ou como quase deveria ter sido”. Assim, por mais que as histórias forjadas ou negadas sejam demasiado perigosas, sobretudo para o povo judeu, aquele que não almeja “mudar a História” pode escrever calcado em sua própria ficção (Fux, 2016, p. 88).

# CONSIDERAÇÕES FINAIS



*A imaginação literária oferece como suplemento o que a vida sempre trata de retirar: o presente.*

*Aleida Assmann*

Pode-se suspeitar que a preocupação com a memória, tipificada nos estudos do trauma, indique uma fixação no passado que desvie a atenção das necessidades presentes, ou que a historiografia acadêmica contemporânea acabaria reduzindo a história à memória, ao não traçar uma linha entre elas, o que permitiria, assim, que o passado reaparecesse no presente impedindo o atuar historicamente, característico do empreendimento moderno da historiografia (Spiegel, 2002, p. 149). O que Klein (2000, p. 127) chamou de “a indústria da memória” seria, como objeto de investigação acadêmica, um interesse relativamente recente, começando com a chamada crise do historicismo e tendo seu ápice com a memória apresentada como retorno do recalcado nas décadas de 1970 e 1980, pela via dos testemunhos e dos debates teóricos envolvendo a Shoah. O termo apareceu anteriormente em um artigo de Maier (1993, p. 143), que apresenta a comemoração do Holocausto como o ramo mais notório dessa indústria da memória. Daí, ainda segundo o autor, sua monumentalização, resultado do intuito de ensinar lições, exemplificada pela construção de grandes museus do Holocausto em Washington, Los Angeles e Nova York. Essa crítica a um excesso de memória parte, primeiro, de um discurso popular no ambiente acadêmico norte-americano e, segundo, de um receio de que o foco na memória celebre o seu componente anti-histórico como formato alternativo à linguagem que se ligaria a uma dissolução ou desconstrução pós-moderna. Assim, Maier (1993, p. 136-137) apresenta a memória como tomando o lugar de única reparação válida para as dívidas históricas, de modo que a angústia de ser vítima se tornaria um bem valioso e um *status* em disputa, uma atividade autorreferencial que acabaria por decompor os próprios escritores e analistas ao reviver momentos de vitimização. A crítica de Klein (2000, p. 127) foi direcionada principalmente àqueles historiadores que incluíram conceitos psicanalíticos em suas análises sobre a Shoah e

trataram das memórias traumáticas, nomeadamente Saul Friedländer, Dominick LaCapra e Michael Roth; e ao ponto de partida para a expansão dos estudos acadêmicos sobre a memória, com o lançamento da coletânea *Les Lieux de mémoire* (1984), organizada por Pierre Nora, e *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982), de Yerushalmi. Cada uma dessas obras, ainda segundo Klein, identificaria a memória como oposta à consciência histórica moderna, de forma que se ligariam, por uma característica anti-histórica, a tendências pós-modernas. Da mesma forma, para Spiegel (2002, p. 151), a maior implicação da consciência historiográfica pós-Holocausto teria sido acabar com uma visão ocidental e progressista da história, abrindo caminho para o que se convencionou chamar de pós-modernismo e para a tendência por privilegiar questões de memória.

No ano 2000, em um simpósio ocorrido na Alemanha, no Schloss Elmau, Yerushalmi respondeu a uma palestra sobre sua própria obra realizada por David Myers cuja interpretação, especialmente de *Zakhor* e *Freud's Moses*, ele julgou falha. Myers viu um crescente interesse pela historiografia judaica e um ímpeto por lidar com essa historiografia de maneira reflexiva em um contexto que entendeu como de erosão das fronteiras entre memória e história. Para Myers (2002, p. 56-57), Yerushalmi esteve, de maneira exemplar, ciente dos limites do método escolhido – a historiografia moderna – e do desconforto causado quando os judeus (da *Wissenschaft des Judentums*) primeiro se voltaram para a ciência e o passado sem avaliar os fatores contextuais e os estímulos ideológicos que moldavam essa virada. Myers não parte do diagnóstico de um excesso de memória, mas, ainda, do mal de arquivo denunciado por Derrida (2001), típico da modernidade. Dessa maneira, coloca tanto a obra de Yerushalmi quanto a de Nora no contexto da crítica pós-estruturalista que, desde a década de 1970, gerou um aumento no interesse pelas questões da linguagem, de tal modo que a história também não passaria imune à virada linguística, tendo em White o propulsor do questionamento da veracidade da narrativa histórica moderna. A virada linguística, como sabido, encontrou-se com as dificuldades teóricas envolvidas na busca por retratar a Shoah e, em

algumas ocasiões, foi de encontro ao imperativo moral envolvido nessas narrativas. Além disso, foi nesse mesmo contexto que presente e passado se entrelaçaram e história e memória passaram a se relacionar de uma maneira que se distingue da historiografia moderna (Myers, 2002, p. 60-63). Já Yerushalmi (2002, p. 81), em *Elmau*, definiu sua posição em relação aos pós-modernistas, ao afirmar que considera o fenômeno como um sintoma de uma crise em curso na cultura ocidental e as teorias pós-modernas, particularmente no que se refere a Hayden White, irrelevantes ou mesmo hostis ao trabalho dos historiadores. Assim, Yerushalmi resistiu, de maneira inflexível, a qualquer esforço para ser colocado no contexto pós-modernista e reafirmou a divisão entre história e memória, esclarecendo que não levantou, em *Zakhor*, a questão da objetividade. Ou seja, para ele, o que separa memória e história não é apenas a tensão entre empatia e objetividade na escrita, mas os recursos fundamentalmente diferentes de compreender o passado, não bastando um compromisso consciente com a subjetividade para reduzir a lacuna. Em publicação posterior, Myers (2021, p. 27) admitiu que Yerushalmi não era um pós-modernista declarado ou um admirador do que vinha sob a denominação, mas insistiu em localizá-lo em uma época dominada pelas preocupações do pós-modernismo. Torna-se importante destacar que Myers não trata o dito pós-moderno como um ato de niilismo obstinado, mas, na esteira de Lyotard, como o problema da representação surgido com Auschwitz, uma resposta tardia, dos anos 1970 e 1980, aos desafios epistemológicos e hermenêuticos suscitados pela Shoah.

O receio de que o excesso de memória possa vir a suprimir a história e a resistência de Yerushalmi a ter sua obra incluída em um contexto pós-moderno dividem, por mais distintos que sejam os caminhos, a mesma origem das críticas de Ginzburg a White. Yerushalmi (2002, p. 81) vê qualquer corrente dita pós-moderna como possuidora de um ceticismo, não necessariamente novo, que se coloca contra a possibilidade de uma verdade histórica e é, partindo dessa visão, que deixa claro seu receio quanto ao relativismo e afirma que a Shoah pode ser, sim, explicada em termos históricos coerentes,

que essa não é uma tarefa banal, mesmo que nenhum consenso seja alcançado. A veemência da resposta a Myers teria chocado os presentes no simpósio, entre eles Saul Friedländer, Carlo Ginzburg e Jan Assmann (Brenner, 2014, p. 103), e indica que provavelmente essa não foi a primeira vez que viu seu trabalho sendo equiparado a tendências pós-modernas. Se, como o faz Myers, entender a virada linguística como uma resposta à Shoah, logo, o ambiente pós-moderno e o pós-Holocausto como consonantes, causa desconforto em autores que rejeitaram pressupostos desconstrucionistas, menos polêmico do que perceber *Zakhor* como uma obra de um contexto pós-moderno, é afirmar o livro como uma obra produzida após o trauma da Shoah. Nesse sentido, mesmo que Yerushalmi (2002, p. 87) alerte que uma crítica ao historicismo não pode partir de premissas simplistas como a de que historiadores modernos cultivavam um hiperpositivismo inerentemente falho e não estavam cientes de sua própria subjetividade e contingência, a objetividade histórica foi, pela via do trauma, questionada de uma forma e em uma circunstância inéditas e gerou inúmeras respostas, entre elas a guinada para as questões da linguagem.

Para Bartov (1996, p. 118-119), o argumento do excesso de memória seria problemático em vários aspectos, sendo um deles o estranho renascimento da ideia de esquecimento muito comum logo após os eventos, em épocas em que parece necessário a fim de que os envolvidos, especialmente os sobreviventes, sejam capazes de reconstruir suas vidas. Hoje, recorrer ao esquecimento corresponderia a pedir que um público muito amplo se esqueça de algo que não se lembra. Além disso, aponta ainda para o fato de que se há, realmente, um excesso de memória, ele se restringiria a comunidades limitadas, como a comunidade acadêmica norte-americana e certos círculos midiáticos e políticos na Alemanha e em Israel, uma vez que até mesmo dizer que há um excesso de memória do Holocausto nos Estados Unidos é discutível, apesar da consideração retórica na política e das inúmeras produções cinematográficas. Assim, o que Bartov destaca é o risco de se clamar por esquecimento quando há uma fragilidade do que ele define como memória histórica, ou seja, admite-se o lugar ocupado pela Shoah no debate público,

o abuso político e de comemoração, mas alertando para o grande número de suposições aceitas e, ao mesmo tempo, imprecisas ou falsas usadas nesses discursos. Já Huyssen (2003, p. 12), ao contrário de Yerushalmi, apontou que pareceria haver, hoje, uma hipertrofia da memória e não da história, de modo que, embora concorde com a sensação de saturação no que diz respeito ao tema da memória, entende também que a simples chamada para seguir em frente, o apelo ao esquecimento, falha ao não explicar a própria obsessão pela memória como um sintoma significativo do presente.

A memória da Shoah não pode ser, simplesmente, entendida como uma intervenção do passado no presente, como uma forma de resgate que se força contra o esquecimento natural e saudável. Gagnebin (2009, p. 99-101) observa, sobre o imperativo adorniano de que Auschwitz não se repita, que ele não nos conclama a lembrar sempre de Auschwitz, mas a fazer o possível para que algo semelhante não aconteça. Há muitos acontecimentos diferentes, mas semelhantes, o que implica que aquilo definido pela autora como um novo imperativo categórico, imposto historicamente por Hitler, não foi cumprido. Nesse sentido, uma luta contra o esquecimento seria diferente de atividades comemorativas, pois se é preciso lutar contra o esquecimento é porque a tendência e o desejo de esquecer são fortes e esse esquecimento nem sempre virá como uma resolução. Ao contrário, o esquecimento emergente de tal situação adquire com frequência a forma de negação, recalque ou simples desconhecimento, ressaltando a necessidade do esclarecimento pela via da elaboração, como tratado anteriormente. A necessidade de elaboração do passado é imposta pela memória e não pode ser ignorada pela historiografia, por isso a introdução da literatura de testemunho é um ponto central do argumento do paradigma da Shoah. História e memória continuam consistindo em duas modalidades de relação com o passado; o efeito da Shoah nessa relação foi aproximar essas duas modalidades, não as fundindo, mas, sim, evidenciando a sua interdependência. Isso significou perceber e advogar que não há como a história prescindir da memória, ao mesmo tempo em que, sem a história, a memória está sujeita a apropriações diversas.

Paul Ricoeur (2007, p. 84-86) estabeleceu uma relação entre dois ensaios de Freud, *Luto e Melancolia* (1917) e *Recordar, Repetir e Elaborar* (1914), enfocando a importância do conceito de trabalho nos dois textos: o trabalho de luto (*Trauerarbeit*) e a elaboração (*Durcharbeitung*). Segundo ele, Freud partiria de um obstáculo inicial ao trabalho de interpretação (*Deutungsarbeit*), que seria a recordação das lembranças traumáticas na forma da repetição, de modo que, por não bastar a interpretação à elaboração, inclui o trabalho de rememoração (*Erinnerungsarbeit*). A centralidade da noção de trabalho aponta, assim, para a busca por “uma relação verídica” (Ricoeur, 2007, p. 85) com o passado. O trabalho de luto, por sua vez, ocuparia posição correspondente ao trabalho da lembrança, com a melancolia fazendo as vezes da compulsão à repetição. Para Gagnebin (2009, p. 105), Ricoeur, Adorno e Freud defenderiam, cada um à sua maneira, um lembrar ativo que se serviria da elaboração e do trabalho de luto em relação ao passado, o que só se realiza por meio da compreensão e do esclarecimento e não se desliga do presente. Trabalho, tempo e paciência são necessários para a elaboração. Para pensarmos esse conceito em conformidade com o trabalho da historiografia, torna-se necessário adicionar componentes que nem sempre foram bem-vistos pelos historiadores, como a imaginação própria à literatura e necessária à memória. Na definição de Aleida Assmann (2011, p. 115), dada a partir da obra de Thomasin von Zerclaere, a imaginação é “uma força sensorial que por meio da percepção viva antecipa-se à recordação e depois vem em auxílio dela”, e assumir a sua importância requer distanciar-se da noção de que a memória é um simples registro conservável e aproximar-se do pressuposto da perda irrecuperável e da recriação suplementar. Assmann (2011, p. 117) recorreu à condição póstera (*Nachträglichkeit*), cunhada por Freud, para lembrar que as percepções só são interpretadas no ato da recordação e a recordação não é uma reconstituição, mas uma reescrita.

Judith Butler (2016, p. 373) lembra de uma questão que emergiu dos debates sobre a historiografia do Holocausto, a saber: estaria a história implicada em dispositivos ficcionais ao narrar o passado? Quando se pressupõe

que o ficcional subentende o falso, essa questão se torna preocupante, pois é desejável que se possa distinguir entre testemunhos falsos e verdadeiros ou não se refutaria o negacionismo e certas formas de revisionismo. O que Butler destaca é que se o debate é colocado em termos como esses, deixa-se de considerar que diferentes formas narrativas podem ser a única maneira de comunicar certas dimensões da experiência histórica, o que incluiria os efeitos da história sobre a própria linguagem. O debate sobre as formas narrativas na historiografia da Shoah teria enfatizado a questão de como utilizar os testemunhos a favor da história e contra o negacionismo, sujeitando o valor da narrativa à alegação de verdade. Entretanto, esse foco negligenciaria o fato de a narrativa literária ter se tornado essencial para a sobrevivência. Evidencia-se com a linguagem poética, por exemplo, os danos infligidos pelo trauma nos modelos de representação em que se apoiava um registro histórico irrefutável (Butler, 2016, p. 374). Isso não significa desdenhar do caráter ético da face judicial do testemunho, mas abrir espaço para pensar outras e diversas formas da linguagem testemunhal como condição de sobrevivência, incluindo o papel da ficção na comunicação dos sofrimentos causados pelo genocídio. Afinal, admitir a ficção que acompanha a memória não é o mesmo que insinuar que os *Lager* são invenções dos sobreviventes.

# BIBLIOGRAFIA



93 CHOOSE SUICIDE BEFORE NAZI SHAME. *The New York Times*, New York, 8 jan. 1943, p. 8.

AARONS, Victoria e BERGER, Alan L. *Third-Generation Holocaust Representation: Trauma, History and Memory*. Evanston: Northwestern University Press, 2017.

ABOUT us. *USC Shoah Foundation*. The Institute for Visual History and Education, California, 2021. Disponível em <https://sfi.usc.edu/about>. Acesso em 01 nov. 2021.

ADERET, Ofer. Nazis Boasted About Six Million Holocaust Victims. But It Was a Jew Who First Cited That Figure, *Haaretz*, 21 abr. 2020. Disponível em <https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-figure-of-6-million-holocaust-victims-first-cited-by-polish-survivor-not-eichmann-1.8781961>. Acesso em 24 ago. 2021.

ADORNO, Theodor. *Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Herausgegeben von Gerd Kadelbach. Frankfurt: Suhrkamp, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGNON, Shmuel Yosef. The Sign. In: AGNON, Shmuel Yosef. *A Book that Was Lost and Other Stories*. Edited by Alan Mintz and Anne Golomb Hoffman. New York: Schocken Books, 1996.

ANDERSON, Perry. On Emplotment: Two Kinds Of Ruin. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge: Harvard University, 1992. pp. 54-65.

ANTELME, Robert. *A espécie humana*. Trad. Maria de Fátima Oliva do Couto. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

ANTELME, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Éditions Gallimard, 1957.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.

ARENDT, Hannah. The Aftermath of Nazi Rule. *Commentary*, 10 October 1950. Disponível em <https://www.commentary.org/articles/hannah-arendt/the-aftermath-of-nazi-rulereport-from-germany/>. Acesso em 18 set. 2021.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Trad. Paulo Soethe. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

ASSMANN, Aleida. Memory, Individual and Collective. In: GOODIN, Robert and TILLY, Charles. *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. New York: Oxford University Press, 2006.

ASSMANN, Aleida. Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past. In: TILMANS, Karin, VAN VREE, Frank and WINTER, Jay. *Performing the Past*. Memory, History, and Identity in modern Europe. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

AUERHAHN, Nanette e LAUB, Dori. Intergenerational memory of the Holocaust. In: DANIELI, Yael (ed.). *International handbook of multigenerational legacies of trauma*. New York; London: Plenum, 1998.

AUERHAHN, Nanette e LAUB, Dori. The Primal Scene of Atrocity The Dynamic Interplay Between Knowledge and Fantasy of the Holocaust in Children of Survivors. *Psychoanalytic Psychology*, v. 15, n. 3, 1998, pp. 360-377.

AVELAR, Alexandre e Sá. Pós-memória e narração do passado em: O espírito dos meus pais continua a subir na chuva. In: FREDRIGO, Fabiana de Souza e GOMES, Ivan Lima. *História e Trauma: linguagens e usos do passado*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

ÁVILA, Arthur. Qual passado escolher? Uma discussão sobre o negacionismo histórico e o pluralismo historiográfico. *Revista Brasileira de História*, v. 41, n. 87, 2021, pp. 161-184.

BALDWIN, Peter. *Reworking the Past: Hitler, The Holocaust, and the Historians' Debate*. Boston: Beacon Press, 1990.

BARDÈCHE, Maurice. *Nuremberg ou la Terre promise*. Paris: Les Sept Couleurs, 1948.

BAROCAS, Harvey. e BAROCAS, Carol. Manifestations of concentration camp effects on the second generation. *American Journal of Psychiatry*, v. 130, n. 7, 1973, pp. 820-821.

BARON, Salo Wittmayer. La méthode historique d'Azaria de Rossi. *Revue des Études Juives*, n. 86, 1928, pp. 34-78.

BARTOV, Omer. Kitsch and Sadism in Ka-Tzetnik's Other Planet: Israeli Youth Imagine the Holocaust. *Jewish Social Studies*, v. 3, n. 2, Winter, 1997, pp. 42-76.

BARTOV, Omer. *Murder in our Midst. The Holocaust, Industrial Killing and Representation*. New York: Oxford University Press, 1996.

BAUER, Yehuda. *Jews for Sale? Nazi-Jewish Negotiations, 1933-1945*. New Haven: Yale University Press, 1994.

BAUMANN, Bettina. A historiadora alemã que inventou um passado judaico para si. *Deutsch Welle*, 05 jun. 2019. Disponível em <https://p.dw.com/p/3Jrkj>. Acesso em 05 nov. 2021.

BEHRENS, Paul, TERRY, Nicholas e JENSEN, Olaf. *Holocaust and Genocide Denial. A Contextual Perspective*. New York: Routledge, 2017.

BEORN, Waitman Wade. *Marching into Darkness: the Wehrmacht and the Holocaust in Belarus*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

BEVERNAGE, Berber. *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*. London: Routledge, 2011.

BIALE, David. *Cabala e contra-história: Gershom Scholem*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva: 2004.

BLOCH, Marc. Crítica histórica e crítica do testemunho (1914). In: BENTIVOGLIO, Julio e OLIVEIRA, Josemar Machado de. *Marc Bloch: que pedir aos historiadores?* Vitória: Editora Milfontes, 2019.

BONFIL, Robert. How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography? *History and Theory*, v. 27, n. 4, 1988, pp. 78-102.

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Biblioteca La Nacion, 2010.

BOS, Pascale. Her flesh is branded: "For Officers Only": Imagining and Imagined Sexual Violence against Jewish Women during the Holocaust. In: EARL, Hilary e SCHLEUNES, Karl A. *Lessons and Legacies XI*. Expanding Perspectives on the Holocaust in a Changing World. Illinois: Northwestern University Press, 2014.

BOS, Pascale. Sexual Violence in Ka-Tzetnik's House of Dolls. In: TIMM, Annette F. *Holocaust History and the Readings of Ka-Tzetnik*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

BRENNER, Michael. Yerushalmi's Germany. *Jewish History*, v. 28, n. 1, 2014, pp. 97-105.

BROSZAT, Martin; FRIEDLÄNDER, Saul. A Controversy about the Historicization of National Socialism. *New German Critique*, n. 44, 1988, pp. 85-126.

BUTLER, Judith. Fiction and Solicitude: Ethics and the Conditions for Survival. In: FOGU, Claudio, KANSTEINER, Wulf e PRESNER, Todd. *Probing the Ethics of Holocaust Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

CAHUE, Philippe. Le scénariste Jean-Claude Grumberg est revenu à Moissac, *Ladepeche*, Moissac, 12 mai. 2014. Disponível em <https://www.ladepeche.fr/article/2014/05/12/1878976-jean-claude-grumberg-est-revenu-a-moissac.html>. Acesso em 30 dez. 2021.

CARUTH, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CESARANI, David. *After Eichmann: Collective Memory and the Holocaust since 1961*. New York: Routledge, 2005.

CLIFFORD, Rebecca. *Survivors: Children's Lives After the Holocaust*. New Haven: Yale University Press, 2020.

COLLINGWOOD, Robin George. *A ideia de história*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

CONFORTI, Yitzhak. "The New Jew" in the Zionist Movement: Ideology and Historiography. *Australian Journal for Jewish Studies*, v. 25, 2011, pp. 87-118.

CUESTA BUSTILLO, Josefina. La memoria del horror, después de la II Guerra Mundial. *Memoria e historia*, n. 32, 1998, pp. 81-104.

CYTRYNOWICZ, Roney. O silêncio do sobrevivente: diálogos e rupturas entre memória e história do Holocausto. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e testemunho: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

DAWIDOWICZ, Lucy. *The Holocaust and the Historians*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

DAWIDOWICZ, Lucy. *The War Against the Jews 1933-1945*. New York: Penguin Books, 1975.

DEAN, Carolyn. *Aversion and Erasure: The Fate of the Victim after the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

DE MUL, Sarah. The Holocaust as a Paradigm for the Congo Atrocities: Adam Hochschild's "King Leopold's Ghost". *Criticism*, v. 53, n. 4, 2011, pp. 587-606.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DES PRES, Terrence. *The Survivor. An Anatomy Of Life In The Death Camps*. New York: Oxford University Press, 1976.

DINER, Dan. Historical Understanding and Counterrationality: The Judenrat as Epistemological Vantage. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge: Harvard University, 1992.

EICHMANN Trial. *Sessions 6, 7 and 8* – Hausner's opening statement. Director: Leo Hurwitz. Producer: Milton Fruchtman. Camera Operator: Rolf M. Kneller; F. Csaznik; J. Jonilowicz; J. Kalach; Emil Knebel. Jerusalem: Capital

Cities Broadcasting Corporation, 1961a. Courtesy of The Steven Spielberg Jewish Film Archives of the Hebrew University of Jerusalem. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2274T9jfVAc>. Acesso em 26 mar. 2021.

EICHMANN Trial. *Sessions 68 and 69 – Testimonies of Y. Dinur, Y. Bakon, A. Oppenheimer, A. Beilin*. Director: Leo Hurwitz. Producer: Milton Fruchtman. Camera Operator: Rolf M. Kneller; F. Csaznik; J. Jonilowicz; J. Kalach; Emil Knebel. Jerusalem: Capital Cities Broadcasting Corporation, 1961b. Accessed at United States Holocaust Memorial Museum, courtesy of The Steven Spielberg Jewish Film Archives of the Hebrew University of Jerusalem. Disponível em <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn1001698>. Acesso em 16 fev. 2021.

EVANS, Richard. *In Hitler's Shadow: West German Historians and the attempt to escape from the Nazi past*. New York: Pantheon Books, 1989.

FACKENHEIM, Emil. *To Mend the World: Foundation of Post-Holocaust Jewish Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

FAURISSON, Robert. *Écrits Révisionnistes (1974-1998)*. Edition privée hors-commerce, 1999.

FEDERMAN, Raymond. *Double or Nothing*. Illinois: Fiction Collective, 1998.

FEDERMAN, Raymond. *Shhh, The Story of a Childhood*. New York: Starcherone Books, 2010.

FEDERMAN, Raymond. *Surfiction: Fiction Now & Tomorrow* (ed.). Athens: Ohio University Press, 1981.

FELDMAN, Yael S. "Not as Sheep Led to Slaughter"? On Trauma, Selective Memory, and the Making of Historical Consciousness. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, v 19, n. 3, Spring-Summer, 2013, pp. 139-169.

FELMAN, Shoshana. Educação e crise ou as vicissitudes do ensinar. In: NESTROVSKI, Arthur e SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

FELMAN, Shoshana. Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust. *Critical Inquiry*, v. 27, n. 2, Winter, 2001, pp. 201-238.

FELMAN, Shoshana. *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

FENN, Richard. Max Weber on the Secular: A Typology. *Review of Religious Research*, v. 10, n. 3. Spring, 1969, pp. 159-169.

FONTANA, Josep. *A História dos Homens*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.

FREUD, Anna e DANN, Sophie. An experiment in group upbringing. *Psychoanalytic Study of the Child*, v. 6, 1951, pp. 127-168.

FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). *Obras completas*. Trad. Sérgio Tellaroli. v. 13. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. v. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). *Obras Completas*. Trad. Paulo César de Souza. v. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2018a.

FREUD, Sigmund. Moisés e o Monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2018b.

FREUD, Sigmund. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”). Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. v. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. Primeiras publicações psicanalíticas (1893-1899). *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Trad. J. Salomão. v. 3. Rio de Janeiro, Imago, 2006.

FREYBERG, Joan. Difficulties in separation-individuation as experienced by offspring of Nazi Holocaust survivors. *American Journal of Orthopsychiatry*, v. 50, n. 1, 1980, pp. 87-95.

FRIEDLÄNDER, Saul. *A Conflict of Memories? The New German Debates about the “Final Solution”*. New York: Leo Baeck Institute, 1987.

FRIEDLÄNDER, Saul. Foreword. In: PORAT, Dina. *The blue and the yellow stars of David: the Zionist leadership in Palestine and the Holocaust, 1939-1945*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

FRIEDLÄNDER, Saul. *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

FUNKENSTEIN, Amos. Collective Memory and Historical Consciousness. *History and Memory*, v. 1, n. 1, Spring-Summer, 1989, pp. 5-26.

FUX, Jacques. Entrevista com Jacques Fux. [Entrevista concedida a] Shirley de Souza Gomes Carreira. *Revista Soletras*, n. 38, 2019a, pp. 445-452.

FUX, Jacques. *Georges Perec. A psicanálise nos jogos e traumas de uma criança de guerra*. Rio de Janeiro: Relicário, 2019b.

FUX, Jacques. *Literatura e Matemática: Jorge Luis Borges, Georges Perec e o Oulipo*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

GINZBURG, Carlo. Distance and Perspective: Two Metaphors. In: GINZBURG, Carlo. *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*. Translated by Martin Ryle and Kate Soper. New York: Columbia University Press, 2001.

GINZBURG, Carlo. Just One Witness. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge: Harvard University, 1992.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GRAETZ, Michael. The Jewish Enlightenment. In: MEYER, Michael e BRENNER, Michael (ed.). *German-Jewish History in Modern Times – Tradition and Enlightenment 1600-1780*, v.1. New York: Columbia University Press, 1996.

GRAVES, Philip. The Truth about the Protocols: A Literary Forgery, *The Times*, Londres, 16 ago. 1921. Disponível em <http://tenc.net/antidem/graves-16.pdf>. Acesso em 25 ago. 2021.

GRELL, Isabelle. Serge Doubrovsky and the Auto-fiction Term. *International Journal of Semat*, v. 1, n. 2, 2013, pp. 223-231.

GRIN, Mônica, GHERMAN, Michel e CARACIKI, Leonel. Beyond Jordan River's Waters: Evangelicals, Jews, and the Political Context in Contemporary Brazil. *International Journal of Latin American Religions*, v. 3, n. 2, 2019, pp. 253-273. DOI: <https://doi.org/10.1007/s41603-019-00078>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-019-00078-y> Acessado em: 10/02/2022.

GROSS, Andrew e HOFFMAN, Michael J. Memory, Authority, and Identity: Holocaust studies in the light of the Wilkomirski debate. *Biography*, v. 27, n. 1. Winter, 2004, pp. 25-47.

GRUMBERG, Jean-Claude. *A mercadoria mais preciosa: uma fábula*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Todavia, 2019.

GUR-ZE'EV, Ilan; PAPPÉ, Ilan. Beyond the Destruction of the Other's Collective Memory. Blueprints for a Palestinian/Israeli Dialogue. *Theory, Culture & Society*, v. 20, 2003, pp. 93-108.

HABERMAS, Jürgen. *Eine Art Schadensabwicklung: Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung*. Die Zeit, n. 29, 11 Juli 1986.

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

HANSON, Bradford. Israeli Historian Discovers '6 Million' Holocaust Figure Was Invented at Zionist Conference In 1944, *National Vanguard*, 1 maio 2020. Disponível em <https://nationalvanguard.org/2020/05/israeli-historian-discovers-6-million-holocaust-figure-was-invented-at-zionist-conference-in-1944/>. Acesso em 24 ago. 2021.

HARTMANN, Indrid Borba e SCHESTATSKY, Sidnei. Transmissão do psiquismo entre as gerações. *Revista Brasileira de Psicoterapia*, v. 13, n. 2, 2011, pp. 92-114.

HARTOG, François. *Evidência da História*. O que os historiadores veem. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

HAUSNER, Gideon. 6,000,000 Accusers: Israel's Case Against Eichmann, The Opening Speech, and Legal Argument of Mr. Gideon Hausner, Attorney-General. Jerusalem: The Jerusalem Post, 1961.

HAYES, Peter. *Why? Explaining the Holocaust*. New York: W. W. Norton & Company, 2018.

HAZAZ, Haim. *The Sermon & Other Stories*. Jerusalém: Toby Press, 2005.

HEER, Hannes. Killing Fields: The Wehrmacht and the Holocaust in Belorussia, 1941-1942. *Holocaust and Genocide Studies*, v.11 n. 1, 1997, pp. 79-101.

HESS, Jonathan. Moses Mendelssohn and The Polemics of History. In: GOTZMANN, Andreas e WIESE, Christian. *Modern Judaism and Historical Consciousness*. Leiden: Brill, 2007.

HILBERG, Raul. *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*. New York: Aaron Asher Books, 1992.

HILBERG, Raul. I Was Not There. In: LANG, Berel. *Writing and the Holocaust*. New York: Holmes & Meier, 1988.

HILBERG, Raul. *The Destruction of the European Jews*. New York: Holmes & Meier, 1985.

HILLGRUBER, Andreas. No Questions are Forbidden To Research. In: PIPER, Ernst. *Forever In The Shadow Of Hitler? Original Documents Of the Historikerstreit, The Controversy Concerning The Singularity Of The Holocaust*. Atlantic Highlands: NJ Humanities Press, 1993.

HILLGRUBER, Andreas. *Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*. Berlin: W. J. Siedler, 1986.

HIRSCH, Marianne. *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

HIRSCH, Marianne. Past Lives: Postmemories in Exile. *Poetics Today*, v.17, n. 4, 1996, pp. 659-686.

HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After The Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.

HIXENBAUGH, Mike; HYLTON, Antonia. Southlake school leader tells teachers to balance Holocaust books with “opposing” views, *NBC News*, New

York, 14 oct 2021. Disponível em <https://www.nbcnews.com/news/us-news/southlake-texas-holocaust-books-schools-rcna2965>. Acesso em 14 out. 2021.

HOFFMAN, Eva. *After Such Knowledge: A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*. London: Vintage Books, 2004.

HUTTENBACH, Henry R. Mandating State Security: Keeping the Holocaust Hidden. *Journal of Genocide Research*, v. 5, n. 2, 2003, pp. 309-311.

HUYSSSEN, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford University Press: Stanford, 2003.

IADONISI, Rick. Bleeding History and Owning His [Father's] Story: Maus and Collaborative Autobiography. *CEA Critic*, v. 57, n. 1, 1994, pp. 41-56.

IANCU, Carol. *From the "Science of Judaism" to the "New Israeli historians": landmarks for a history of Jewish historiography*. English version by Felicia Waldman. University of Bucharest, 2003. Disponível em <http://ebooks.unibuc.ro/filologie/hebra/2-10.htm>. Acesso em 18 jan 2021.

JACOBS, Janet. *The Holocaust Across Generations: Trauma and its Inheritance among Descendants of Survivors*. New York: New York University Press, 2016.

JENKINS, Keith. *A História repensada*. Trad. Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2011.

KAROLLE, Julia. Imre Kertész's Fatelessness as Historical Fiction. In: VASVÁRI, Louise e ZEPETNEK, Steven Tötösy. *Imre Kertész and Holocaust Literature*. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

KARSH, Efraim. Rewriting Israel's History. *Middle East Quarterly*, v. 3, n. 2, 1996, pp. 19-29.

KATZ, Jacob. *Exclusiveness and tolerance*. Jewish-Gentile relations in medieval and modern times. New York: Behrman House, 1961.

KA-TZETNIK 135633. *House of Dolls*. Translated by Moshe M. Kohn. New York: Simon and Schuster, 1955.

KERTÉSZ, Imre. Imre Kertész Nobel Lecture: Heureka!, *The Nobel Prize*, 2002. Disponível em <https://www.nobelprize.org/prizes/literatu->

re/2002/kertesz/25364-imre-kertesz-nobel-lecture-2002-2/. Acesso em 16 dez. 2021.

KERTÉSZ, Imre. *Sem destino*. Trad. Paulo Schiller. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

KLEIN, Kerwin Lee. On the Emergence of Memory in Historical Discourse. *Representations*, n. 69, Winter, 2000, pp.127-150.

KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. Trad. Irene Aron. São Paulo: Editora 34, 2005.

KNOTT, Marie Luise (ed.). *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Translated by Anthony David. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

KOESTLER, Arthur. Israel: The native generation, *The Guardian*, 19 nov. 1948. Disponível em <https://www.theguardian.com/century/1940-1949/Story/0,,105125,00.html>. Acesso em 02 mar. 2021.

KOGAN, Ilany. On being a dead, beloved child. *The Psychoanalytic Quarterly*, v. 72, n. 3, 2003, pp. 727-767.

KOGAN, Ilany. Recordação da realidade histórica nas análises de filhos de sobreviventes do Holocausto. *Revista de Psicanálise da SPPA*, v. 15, n. 1, 2008, pp. 77-89.

KOGAN, Ilany. The Second Generation in the Shadow of terror. In: FROMM, Gerard. *Lost in Transmission: Studies of Trauma Across Generations*. London: Karnac, 2012.

KOZMA, Alicia. Ilsa and Elsa: Nazisploitation, Mainstream Film and Cinematic Transference. In: MAGILOW, Daniel, BRIDGES, Elizabeth e LUGT, Kristin Vander. *Nazisploitation! The Nazi Image in Low-Brow Cinema and Culture*. New York: Continuum, 2012.

LACAPRA, Dominick. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

LACAPRA, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

LANDSMAN, Stephan. *Crimes of the Holocaust: The Law Confronts Hard Cases*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

LANG, Berel. *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*. Waltham: Brandeis University Press, 2009.

LANGER, Lawrence. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven: Yale University Press, 1991.

LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAUB, Dori. An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival. In: FELMAN, Shoshana e LAUB, Dori. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1992.

LAUB, Dori. Traumatic shutdown of narrative and symbolization: a death instinct derivative? In: FROMM, Gerard. *Lost in Transmission: Studies of Trauma Across Generations*. London: Karnac, 2012.

LAUB, Michel. *Diário da queda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

LAUB, Michel. Memória em cacos: conversa com Michel Laub. [Entrevista concedida a] Bolívar Torres. *Revista do Portal Literal*, ed. 4, jan. 2013. Disponível em [file:///C:/Users/sabri/AppData/Local/Temp/Revista\\_Literal\\_n.\\_04.pdf](file:///C:/Users/sabri/AppData/Local/Temp/Revista_Literal_n._04.pdf). Acesso em 22 jan. 2022.

LAUB, Michel. Michel Laub se rende ao judaísmo pela primeira vez. [Entrevista concedida a] Guilherme Blender, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 mar. 2011b. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/890674-michel-laub-se-rende-ao-judaismo-pela-primeira-vez.shtml>. Acesso em 22 jan. 2022.

LEBOVIC, Matt. When Israel banned Nazi-inspired 'Stalag' porn, *The Times of Israel*, 17 nov. 2016. Disponível em <https://www.timesofisrael.com/when-israel-banned-nazi-inspired-stalag-porn/>. Acesso em 11 mar. 2021.

LEJEUNE, Philippe. *La mémoire et l'oblique : Georges Perec autobiographie*. Paris: P.O.L., 1991.

LENTIN, Ronit. *Israel and the Daughters of the Shoah: Reoccupying the Territories of Silence*. New York: Berghan Press, 2000.

LESSING, Theodor. *Der Jüdisch Selbsthass*. München: Mathes & Seitz, 1984.

LEV-WIESEL, Rachel; AMIR, Marianne. Holocaust Child Survivors and Child Sexual Abuse. *Journal of Child Sexual Abuse*, v. 14, n. 2, 2005, pp. 69-83. DOI: [https://doi.org/10.1300/J070v14n02\\_04](https://doi.org/10.1300/J070v14n02_04). Disponível em [https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J070v14n02\\_04](https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J070v14n02_04) Acesso em: 10/02/2022.

LEVI, Primo. *A Trégua*. Trad. Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2016.

LÉVY, Bernard-Henri. *O espírito do judaísmo*. Trad. Bernardo Ajzenberg. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

LIPSTADT, Deborah. *History on Trial*. My day in Court with David Irving. New York: Harper Collins Publishers, 2005.

LIPSTADT, Deborah. *The Eichmann Trial*. New York: Jewish Encounters, 2011.

LOEWENBERG, Peter. Clinical and historical perspectives on the intergenerational transmission of trauma. In: FROMM, Gerard. *Lost in Transmission: Studies of Trauma Across Generations*. London: Karnac, 2012.

LORENZ, Chris. Scientific Historiography. In: TUCKER, Aviezer. *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Chichester: Blackwell Publishing, 2009.

LOZOWICK, Yaacov. *Hitler's Bureaucrats: The Nazi Security Police and the Banality of Evil*. Translated by Haim Watzman. London: Continuum, 2000.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009.

MAIER, Charles S. A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial. *History and Memory*, v. 5, n. 2, Fall-Winter, 1993, pp. 136-152.

MATA, Sérgio da. A secularização como problema político: a perspectiva liberal, *Estadão*, Estado da Arte, 3 jul. 2021. Disponível em <https://estado-daarte.estadao.com.br/dossie-liberalismo-damata/>. Acesso em 25 fev. 2022.

MEYER, Michael. *The Origins of the Modern Jew*. Detroit: Wayne State University Press, 1967.

MEYER, Michael. Two Persistent Tensions Within Wissenschaft des Judentums. In: GOTZMANN, Andreas and WIESE, Christian. *Modern Judaism and Historical Consciousness*. Leiden: Brill, 2007.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: EDUSC, 2004.

MORRIS, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. New York: Cambridge University Press, 2004.

MOSES, A. Dirk. Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History. *History and Theory*, n. 44, 2005, pp. 311-332.

MÜHLHÄUSER, Regina. The Historicity of Denial: Sexual Violence against Jewish Women during the War of Annihilation, 1941-1945. In: EARL, Hilary and SCHLEUNES, Karl A. *Lessons and Legacies XI. Expanding Perspectives on the Holocaust in a Changing World*. Illinois: Northwestern University Press, 2014.

MYERS, David. Historicism through the lens of anti-historicism: The case of modern Jewish history. In: PAUL, Hermann and VELDHUIZEN, Adriaan van (ed.). *Historicism: A Travelling Concept*. London: Bloomsbury Academic, 2021.

MYERS, David. History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinur, Zionist Historian "Par Excellence". *Modern Judaism*, v. 8, n. 2, 1988, pp. 167-193.

MYERS, David and FUNKENSTEIN, Amos. Remembering "Zakhor": A Super-Commentary [with Response]. *History and Memory*, v. 4, n. 2, Fall-Winter, 1992, pp. 129-148.

MYERS, David N. Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs. In: MYERS, David und BRENNER, Michael. *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau-Symposium*. München: C. H. Beck Verlag, 2002.

NETANYAHU afirma que líder palestino convenceu Hitler a exterminar judeus, *Deutsche Welle Brasil*, 21 out. 2015. Disponível em <https://www.dw.com/pt-br/netanyahu-afirma-que-l%C3%ADder-palestino-convenceu-hitler-a-exterminar-judeus/a-18797478>. Acesso em 22 jan. 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

NIRENBERG, David. *Anti-Judaism: The Western Tradition*. New York: W. W. Norton, 2013.

NOLTE, Ernst. *Vergangenheit, die nicht vergehen will*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. Juni 1986.

NOVICK, Peter. *The Holocaust in American Life*. New York: Houghton Mifflin, 1999.

PAPPÉ, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. London: Oneworld, 2007.

PAPPÉ, Ilan. *The Making of the Arab-Israel Conflict, 1947-1951*. London: Bloomsbury Academic, 1994.

PAUL, Herman. *Hayden White: The Historical Imagination*. Cambridge: Polity Press, 2011.

PEREC, Georges. *W ou a memória da infância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PHILLIPS, R. Impact of Nazi Holocaust on children of survivors. *American Journal of Psychotherapy*, v. 32, 1978, pp. 370-377.

PINCHEVSKI, Amit and BRAND, Roy. Holocaust Perversions: TheS- talags Pulp Fiction and the Eichmann Trial. *Critical Studies in Media Communication*, v. 24, n. 5, 2007, pp. 387-407. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/07393180701694598>. Disponível em: [https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07393180701694598?utm\\_source=researchgate.net&utm\\_medium=article](https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07393180701694598?utm_source=researchgate.net&utm_medium=article) Acesso em: 10/02/2022.

PODHORETZ, Norman. Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance. *Commentary*, set. 1963.

PORAT, Dina. An Author as His Own Biographer: Ka- Tzetnik: A Man and a Tattooed Number. In: TIMM, Annette. *Holocaust History and the Readings of Ka-Tzetnik*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

PORAT, Dina. *The blue and the yellow stars of David: the Zionist leadership in Palestine and the Holocaust, 1939-1945*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

PORAT, Dina. *The Fall of a Sparrow: The Life and Times of Abba Kovner*. Translated and edited by Elizabeth Yuval. Stanford: Stanford University Press, 2010.

PRZYREMBEL, Alexandra. "Rassenschande": Reinheits mythos und Vernichtungs legitimierung im Nationalsozialismus. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2003.

RAJCHMAN, Chil. *Eu sou o último judeu. Treblinka (1942-1943)*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

RANKE, Leopold von. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514: Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*. Leipzig: Sämtliche Werke, 1874.

RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return. *Journal of Levantine Studies*, v. 3, n. 2, Winter, 2013, pp. 37-70.

RAZ-KRAKOTZKIN, Amnon. Jewish Memory between Exile and History. *Jewish Quarterly Review*, v. 97, n. 4, 2007, pp. 530-543. DOI: <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0061>. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/25470226> Acesso em: 10/02/2022.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSENBERG, Alan. Was the Holocaust unique? A peculiar question. In: WALLIMANN, Isidor; DOLOKOWSKI, Michael N. *Genocide and the modern age: etiology and case studies of mass death*. New York: Greenwood Press, 1987.

ROSMAN, Murray Jay. Haskalah: A New Paradigm. *Jewish Quarterly Review*, v. 97, n. 1, 2007, pp. 129-136. DOI: [10.1353/jqr.2007.0005](https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0005). Disponível em: [www.jstor.org/stable/25470197](https://www.jstor.org/stable/25470197) Acesso em: 10/02/2022.

ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Retorno à questão judaica*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Retour sur la question juive*. Paris: Albin Michel, 2009.

ROUSSO, Henry. A memória traumática da Europa. In: Fredrigo, Fabiana de Souza e GOMES, Ivan Lima. *História e Trauma: linguagens e usos do passado*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

ROUSSO, Henry. *Le syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*. Paris: Points Seuil, 1987.

RÜSEN, Jörn and TEMPLER, William. The Logic of Historicization: Metahistorical Reflections on the Debate between Friedländer and Broszat. *History and Memory*, v. 9, n. 1/2, Fall, 1997, pp. 113-144.

SANTNER, Eric. History beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma. In: FRIEDLÄNDER, Saul (ed.). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992. pp. 143-154.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 4, n. 6, 2011, pp. 42-63.

SCHWAB, Gabriele. Replacement Children: The Transgenerational Transmission of Traumatic Loss. In: ASSMANN, Aleida and Shortt, Linda (ed.). *Memory and Political Change*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

SCHWARCZ, Luiz. *O ar que me falta: história de uma curta infância e uma longa depressão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SCOTT, Joan Wallach. *On the Judgment of History*. New York: Columbia University Press, 2020.

SEGEV, Tom. *A State at Any Cost: The Life of David Ben Gurion*. Translated by Haim Watzman. London. Head of Zeus, 2019.

SEGEV, Tom. Dreaming with Shimon, *Haaretz*, 18 jul. 2007, pp. 1-15. Disponível em <https://www.haaretz.com/1.4953633>. Acesso em 16 fev. 2021.

SEGEV, Tom. *The Seventh Million: The Israelis and The Holocaust*. New York: Owl Books, 1991.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apresentação da questão: a literatura do trauma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, memória e testemunho: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin.*, v. 20. n. 1, 2008, pp. 65-82.

SHAPIRA, Anita. Politics and Collective Memory: The Debate over the “New Historians” in Israel. *History and Memory*, v. 7, n. 1, Spring-Summer, 1995, pp. 9-40.

SHAPIRA, Anita. The Eichmann Trial: Changing perspectives. In: CESARANI, David. *After Eichmann: Collective Memory and the Holocaust since 1961*. New York: Routledge, 2005.

SHAPIRA, Anita. The Holocaust: Private Memories, Public Memory. *Jewish Social Studies*, v. 4, n. 2, Winter, 1998, pp. 40-58.

SHERMER, Michael; GROBMAN, Alex. *Who says the Holocaust never happened and why do they say it?* Berkeley: University of California Press, 2009.

SHIK, Na'ma. Sexual Abuse of Jewish Women in Auschwitz-Birkenau. In: HERZOG, Dagmar. *Brutality and Desire: War and Sexuality in Europe's Twentieth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

SKOLNIK, Fred. *Encyclopaedia Judaica*. New York/Jerusalém: Macmillan Reference USA/Keter Publishing House, 2007.

SOMMER, Robert. Camp Brothels: Forced Sex Labour in Nazi Concentration Camps. In: HERZOG, Dagmar. *Brutality and Desire: War and Sexuality in Europe's Twentieth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

SOMMER, Robert. Pipels: Situational Homosexual Slavery of Young Adolescent Boys in Nazi Concentration Camps. In: EARL, Hilary and SCHLEUNES, Karl A. *Lessons and Legacies XI. Expanding Perspectives on the Holocaust in a Changing World*. Illinois: Northwestern University Press, 2014.

SONTAG, Susan. Reflections on The Deputy. In: SONTAG, Susan. *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Picador, 2001.

SPIEGEL, Gabrielle. Memory and History: Liturgical Time and Historical Time. *History and Theory*, n. 41, 2002, pp. 149-162.

SPIEGELMAN, Art. A Problem of Taxonomy. *New York Times*, New York, 29 dez. 1991. Disponível em <https://www.nytimes.com/1991/12/29/books/l-a-problem-of-taxonomy-37092.html>. Acesso em 13 out. 2021.

SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. Trad. Antonio de Macedo Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPIEGELMAN, Art. *Maus I: A Survivor's Tale. My Father Bleeds History*. New York: Pantheon, 1986.

SPIEGELMAN, Art. *Maus II: A Survivor's Tale. And Here My Troubles Began*. New York: Pantheon, 1991.

STALAGS: Holocaust and Pornography in Israel. Written, Directed & Co-produced by Ari Libsker. Israel: Heymann Brothers Films, 2007. 62 min.

STERNHELL, Zeev. *The Founding Myths of Israel: Nationalism, Socialism, and the Making of the Jewish State*. Translated by David Maisel. Princeton: Princeton University Press, 1998.

STRIKER, Eric. Israeli Historian Discovers '6 Million' Holocaust Figure Was Invented at Zionist Conference In 1944, *National Justice*, 30 abr. 2020. Disponível em <https://national-justice.com/israeli-historian-discovers-6-million-holocaust-figure-was-invented-zionist-conference-two-years>. Acesso em 24 ago. 2021.

SULEIMAN, Susan. *Crises de memória e a Segunda Guerra Mundial*. Trad. Jacques Fux e Alcione Cunha da Silveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

TIMM, Anette. Introduction. In: TIMM, Anette. *Holocaust History and the Readings of Ka-Tzetnik*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

TOPEL, Marta Francisca. Memória e pós-memória da Shoah: um olhar autobiográfico. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 13, n. 24, 2019, pp. 1-23.

TRACHTENBERG, Ana Rosa Chait. Transgeracionalidade: sobre silêncios, criptas, fantasmas e outros destinos. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 51, n. 2, 2017, pp. 77-89.

TROSSMAN, Bernard. Adolescent Children of Concentration Camp Survivors. *Canadian Psychiatric Association Journal*, v. 13, n. 2, 1968.

USHMM. *Klaus Barbie: The Butcher of Lyon*. 12 jul 2018. Disponível em <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/nikolaus-klaus-barbie-the-butcher-of-lyon>. Acesso em 07 jan. 2021.

USHMM. Rudolf (Rezsö) Kasztner. [s.d]. Disponível em <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/rudolf-rezsoe-kasztner>. Acesso em 11 fev. 2021.

USHMM. *Sonderkommandos*. 17 set. 2020. Disponível em <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/sonderkommandos>. Acesso em 25 nov. 2021.

VASVÁRI, Louise. The Novelness of Imre Kertész's Sorstalanság (Fatelessness). In: VASVÁRI, Louise and ZEPETNEK, Steven Tötösy. *Imre Kertész and Holocaust Literature*. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

VICE, Sue. *Children Writing the Holocaust*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Lettre. In: GIARD, Luce (ed.). *Michel de Certeau*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 71-74.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória: "Um Eichmann de papel" e outros ensaios sobre o revisionismo*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1988.

VITIELLO, Guido. The Eroticization of Witnessing: The Twofold Legacy of Ka-Tzetnik In: *Holocaust History and the Readings of Ka-Tzetnik*. In:

TIMM, Annette. *Holocaust History and the Readings of Ka-Tzetnik*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

WEBER, Max. A Ciência como Vocação. Trad. Artur Morão. In: WEBER, Max. *Três tipos de poder e outros escritos*. Lisboa: Tribuna da História, 2005.

WIEVIORKA, Annette. Prefácio. In: RAJCHMAN, Chil. *Eu sou o último judeu*. Treblinka (1942-1943). Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

WIEVIORKA, Annette. *The era of the witness*. Translated by Jared Stark. New York: Cornell University Press, 2006.

WHITE, Hayden. Historical Emplotment and the Problem of Truth. In: FRIEDLÄNDER, Saul (org.). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*. Cambridge: Harvard University, 1992, pp. 37-53.

WHITE, Hayden. *The content of the form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987.

WHITE, Hayden. The Modernist Event. In: SOBCHACK, Vivian. *The persistence of history: cinema, television, and the modern event*. New York: Routledge, 1996.

WINTER, Jay. The Performance of the Past: Memory, History, Identity. In: TILMANS, Karin, VAN VREE, Frank and WINTER, Jay. *Performing the Past. Memory, History, and Identity in modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

WOLF, Diane L. *Beyond Anne Frank: Hidden Children and Postwar Families in Holland*. Berkeley: University of California Press, 2007.

YAD VASHEM. *The Central Database of Shoah Victims' Names*. Disponível em <https://yvng.yadvashem.org/>. Acesso em 24 ago. 2021.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. Jüdische Historiographie und Postmodernismus: Eine abweichende Meinung. In: MYERS, David N. e Brenner, Michael. *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen. Ein Schloss Elmau-Symposium*. München: C. H. Beck Verlag, 2002.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. Reflexões sobre o esquecimento. In: YERUSHALMI, Yosef Hayim et al. *Usos do Esquecimento*. Trad. Eduardo

Alves Rodrigues e Renata Chrystina Bianchi de Barros. São Paulo: Editora Unicamp, 2017.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996.

YITZHAK, Arad. *Belzec, Sobibor, Treblinka: The Operation Reinhard Death Camps*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

ZERTAL, Idith. *From Catastrophe to Power: Holocaust Survivors and the Emergence of Israel*. Berkeley: University of California Press, 1998.