

Holocausto, trauma e memória¹

BERNARDO LEWGOY

Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo, professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO O artigo discute alguns dos novos contextos e desafios éticos postos à lembrança do Holocausto, num cenário pós moderno de fragmentação, multiculturalismo e intensificação do revisionismo. Em diálogo com a literatura recente das ciências sociais, salienta-se a importância e os problemas clássicos e atuais de representação da memória nos memoriais do Holocausto, concluindo-se pela importância de investir-se em memoriais multiculturais e rituais conjuntos, com homossexuais, ciganos e outras vítimas do nazismo.

PALAVRAS-CHAVE Holocausto, trauma, memória, multiculturalismo, memoriais.

ABSTRACT The paper discusses some of the new contexts and ethical challenges faced by the memory of the Holocaust, in a post modern context of fragmentation, multiculturalism and intensification of revisionism. In dialogue with recent social sciences literature, the paper deals with the importance and problems of classic and current representation of the memory of the Holocaust, especially in memorials and concludes stressing the importance of investing in multicultural memorials and rituals sets, with homosexuals, gypsies and other victims of Nazism.

KEYWORDS Holocaust, trauma, memory, multiculturalism, memorials.

ESTE TEXTO REPRESENTA UM DESAFIO E UMA RESPONSABILIDADE DIANTE DE UM CENÁRIO mundial contemporâneo complexo e infelizmente sombrio. Friso que, como antropólogo e judeu secularizado, falo de um lugar que ao tentar não essencializar ou racializar o judeu ou a condição judaica, saliento que é preciso prestar uma atenção toda especial à gravidade do problema da representação e da ritualização da memória e do significado do Holocausto diante dos dilemas do mundo presente.

Partindo de uma reminiscência, lembro com clareza de uma professora de biologia no ensino médio que reputou como “exagerados” o número de seis milhões de judeus europeus exterminados pelo nazismo. Mesmo eu desconhecendo, à época (fim dos anos 1970), as insidiosas artimanhas do revisionismo, tinha já na ponta da língua a recusa teológica clássica da quantificação banalizante da tragédia, encarando a dúvida de minha professora como parte de uma tentativa de atualizar a monstruosidade, em nome de um patamar historiográfico supostamente “neutro”, ou seja, meramente interessado na verdade fatural, “para além dos preconceitos” (“judaicos”, é claro)². Não sabia eu, mas pressentia, que a negação do Holocausto era – como afirmou certa vez, Elisabeth Roudinesco (2008) – a sua continuação simbólica por outros meios. Ignorava a reflexão de Regina Azriah (2000), para quem o trauma do Holocausto é um dos pilares contemporâneos da identidade judaica, povo cuja relação com a memória, seja ela ritual ou narrativa, tem larga inscrição religiosa, cultural³. Jovem, eu desconhecia também a enorme força de certo antisemitismo de esquerda (e, depois, islâmico), que pretendia salvar os “bons judeus”, deslocado depois para a satanização de Israel.

No caso do revisionismo recente, em curioso hibridismo com luminares do pensamento político de esquerda, como Noam Chomsky, há uma suposta tentativa de reconhecimento de vítimas não reconhecidas do Holocausto, que resgata o velho clichê mitológico da conspiração judaico-sionista – amplamente utilizado pelo antisemitismo político do tzarismo ao nazismo

e, infelizmente, pelo extremismo islâmico. Esse discutível “resgate” vem sendo alardeado como contraponto às tentativas de relembrar o significado especificamente judaico do Holocausto, como se a ênfase neste excluísse a priori ciganos, comunistas e homossexuais do arco da memória da tragédia nazista.

Nos tempos atuais, o cenário modificou-se, mas não favoravelmente. Recentemente, o bispo britânico Richard Williamson, que teve a sua excomunhão suspensa pela Igreja Católica, negou a existência de câmaras de gás, no que convergiu com o atual presidente do Irã, Mahmoud Ahmadinejad. Não é preciso ir longe de casa: o próprio cardeal arcebispo de Porto Alegre, Dom Dadeus Grings, tem dado declarações que visam a relativizar o Holocausto, diluindo-o na vala comum dos sofrimentos da guerra. Mas então entra-se no campo de dilemas de difícil ultrapassagem. Se o Holocausto é um drama judaico excepcional, como humanizar e universalizar seu significado, comunicando-o com o de tantas outras vítimas de genocídios? Como realizar uma pedagogia preventiva de novas catástrofes que sirva a judeus e não judeus?

O campo ético da representação do Holocausto: uma singularidade universal

O Holocausto é uma tragédia judaica (e de outras minorias, em diferentes escalas) e questão humana, tido por alguns como irrepresentável em sua absoluta excepcionalidade e singularidade (e, nesse sentido é uma tragédia cujas referências filosófica e políticas remontam às ênfases na singularidade do romantismo alemão do século XIX). No entanto, a especificidade judaica desta tragédia – seu significado para um grupo humano específico – comunica-se com a grave responsabilidade ética da questão humana que desvela: como transmitir

pedagogicamente essa singularidade universal do Holocausto com exatidão fatural e, utilizando as convenções culturais disponíveis na ciência, na literatura e na arte, a escala e a densidade humana de uma tragédia sem precedentes. Como orientar-se para uma prática educativa de prevenção de novos Holocaustos respeitando a dor dos judeus mas reconhecendo, escutando e dialogando com sofrimentos e dores de outros grupos, como ciganos, armênios, chineses, comunistas, índios e ruandeses? Nesse sentido, é preciso frisar que o Holocausto, pelo caráter extraterritorial da perseguição eliminacionista aos judeus e outros grupos, ajudou a forjar uma consciência étnica diferencialista, que enterrou o sonho do século XIX da assimilação nacional e religiosa dos judeus europeus. E não será possível determinar o peso relativo da morte do sonho da assimilação – especialmente dos judeus alemães – na intensificação deste trauma⁴.

Esta questão está relacionada ao amplo debate já aludido sobre o significado do Holocausto: se é um evento único e singular de significação transhistórica e global ou se é universal e contextualizado, tendo seu sentido, nesse segundo caso, ora referido ao contexto dos anos 1930 e 1940 ora sendo apenas um num catálogo de atrocidades que não o tornaria diverso de Ruanda, Bósnia ou Armênia –, o que remeteria para perigosos exercícios de comparação de genocídios, aliás tarefa esboçada com delicadeza em algumas obras de ciências humanas. Assim, a um singularismo romântico que reivindica reconhecimento universal se oporia um universalismo que finalmente assimilaria os judeus na indistinção dos horrores da guerra. Como salientam Susan Neiman (2003) e Rudy Koshar (2000), não se trata tanto de tomar posição nesse debate mas de educar as novas gerações para a tolerância e o diálogo entre diferentes, prevenindo assim a ocorrência de novos Holocaustos e shoahs.

Uma dos mais importantes sinais dos tempos é a imersão do problema da representação e dos usos políticos do Holocausto num novo e complexo ambiente intelectual pós-moderno, fragmentado e contraditório. É bom lembrar que o termo Holocausto, como sacrifício total (pelo fogo), é de origem grega, ligado à tradução da Bíblia Hebraica pelos Septuaginta ou Setenta. Em hebraico o termo *shoah* discorda dessa acepção vagamente teológica – como se o sacrifício tivesse um significado religioso de expiação coletiva de uma suposta culpa judaica – e aponta para o sentido de calamidade sem sentido ou precedentes contido no extermínio de indesejáveis durante o nazismo. Essa política semântica, consignada em memórias e datas – como no memorial do Holocausto e no Yad Vashem, em Israel, e no *Yom Hashoah* – é importante como parte do reconhecimento do Holocausto não como uma questão judaica ou alemã mas como uma tragédia de significado universal, que passa pelo reconhecimento de sua dimensão judaica como vítima paradigmática do eliminacionismo nazista. Se o nazismo é a soma de todas as perversões humanas, como quer a psicanalista Elisabeth Roudinesco, o judeu é uma vítima emblemática que serviu para tornar o horror nazista viável, sendo uma espécie de paradigma para se iniciar um diálogo sobre as condições de simetria da experiência do sofrimento entre diferentes vítimas individuais, coletivas, étnicas e nacionais do Terceiro Reich.

Para que a ideia de Holocausto possa recobrar sua memória – para que o genocídio dos judeus europeus sirva como um alerta com finalidades de prevenção de novas tragédias, é preciso desconstruir a aliança do revisionismo com o anti-israelismo, assim como urge ampliar o escopo da memória judaica para além do evento traumático fundador da recente consciência trágica judaica, sem descharacterizar seu significado⁵.

Velhos e novos revisionismos

Versões correntes sobre a morte do escritor judeu italiano Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, apontam para o suicídio. A razão seria um trauma adormecido e aparentemente “resolvido” em sua obra literária sobre o Holocausto, aliás obra que passa a abordar, com o tempo, temas diversos do Holocausto. Este trauma teria sido reativado com a eclosão do revisionismo nos anos 80, que fez o autor quebrar o relativo silêncio sobre o assunto, mas ao mesmo tempo determinou seu fim prematuro.

A estrutura do argumento revisionista – aqui suposto como versão acadêmica do negacionismo –, que tanto atormentou Levi, pretende minimizar o Holocausto reduzindo a singularidade da tragédia judaica à mera contingência de guerra, baseado em pretensão de dúvida metodológica das provas históricas apresentadas. No dicionário filosófico de André Comte-Sponville, vemos que “singular é o que vale para um só elemento de um conjunto dado, opondo-se a universal (que vale para todos), a geral (que vale para a maioria) e a particular (que vale para alguns) (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 553). No mesmo dicionário, a categoria filosófica “contingência” é definida como o contrário da necessidade: “é contingente, para Leibniz, tudo aquilo cujo contrário é possível” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 124). Ou seja, sendo as provas supostamente frágeis e os testemunhos incoerentes, a dúvida revisionista tenta aniquilar o genocídio planejado e conduzido com metódica perversidade a um efeito contingente da guerra. Essa diluição – seja ela velada como revisionista, seja ela brutal, como negacionista – é conduzida, ora com base na idolatria de um método histórico imparcial, que buscaria o encerramento do processo do povo alemão por falta de provas, ora a partir de um certo cinismo pós-moderno, que veria as celebrações

do Holocausto como parte de uma manipulação sionista internacional. Aponta-se a incoerência dos testemunhos para uma suposta falta de provas documentais definitivas do Holocausto e para a possibilidade de interpretações alternativas, configurando o que Pierre Vidal Naquet (1988) chamou de “inexistencialismo”.

Negacionistas como Mahmud Ahmadinejad, assim como revisionistas franceses e americanos, sabem que o Holocausto é um símbolo simultaneamente secular e sagrado para os judeus. Atacá-lo é um gesto de profanação da memória cuja eficácia é medida pelo *quantum* de sofrimento intencionalmente causado aos judeus. Não se quer afirmar que a memória histórica não possa conter erros e que não é preciso avaliar com exatidão os fatos, mas, nesse caso, a relativização da tragédia judaica, conduzida em nome de um pretensão objetivismo revisionista, não tem outra finalidade senão a de ofender a memória das vítimas, atingindo direta e indiretamente a todos os que por elas sentem simpatia ou identificação.

Trauma: testemunho e narrativas

Dificuldades de representação tem a ver com o pêndulo entre trauma e narrativa, a passagem da compulsão de repetição da lembrança traumática para o trabalho de luto efetuado pela narrativa. Nesse sentido, Dominick LaCapra (2008) faz uma importante distinção entre trauma e narrativa, que nos permite contextualizar uma dimensão traumática da experiência individual e coletiva relacionada a episódios históricos como genocídios e guerras. Enquanto o trauma remeteria para a compulsão de repetição de uma lembrança congelada como eterno presente – sendo, nesse sentido, inarticulável como experiência narrativa transmissível em sua completude – a narrativa remete para o tra-

balho de luto que, ao separar passado e presente, permite à vítima da violência elaborar, simbolizar e narrar o seu sofrimento, violência e perdas, libertando-se do peso da lembrança e habilitando o sujeito para a continuação de uma vida normal.

Essa distinção entre trauma e narrativa nos remete à discussão sobre o estatuto e o ônus da testemunha como prova viva do horror do Holocausto. Discutindo o significado ético do testemunho do Holocausto, Giorgio Agamben (2000) lembra que o latim tinha dois sentidos para testemunha: o de *testis* – espectador – e o de *superstes* – sobrevivente –, sendo este segundo sentido que invoca a condição de testemunha traumática do evento. Os dilemas da testemunha tem a ver originalmente com uma decisão ética de sobrevivência aos campos de concentração a fim de narrar ao mundo o horror vivido. No entanto, há um hiato básico – amplamente explorado pelos revisionistas –, que Agamben chama de “aporía de Auschwitz”: nos campos de extermínio a realidade excede aos elementos fáticos invocados para a representação. A parcialidade e possível alteração do vivido não são diversos dos dilemas próprios à atividade do historiador entre a dimensão singularíssima dos fatos e as limitações da representação histórica. Assim, a testemunha, além do inexprimível horror vivido, carrega a responsabilidade coletiva de representar todas as vítimas ausentes do trauma coletivo, com um pesado ônus na medida em que, como bem salienta Susan Suleiman (2008), o testemunho é sempre individual enquanto o trauma histórico é coletivo. Cria-se na testemunha o problema de uma ética da memória, uma vez que esta é entendida como agente da memória coletiva, para quem os pecados da memória não são permitidos. Mas como as testemunhas e seus contemporâneos, criminosos ou aliados, são mortais e falíveis, os deveres éticos e didáticos da memória passam a ser desem-

penhados por monumentos, livros escolares, rituais, artes e ciências humanas.

As instituições da memória coletiva: a ética da memória

O Holocausto é um evento traumático histórico e coletivo que em sua singularidade abriu séries novas de memória e de narrativa e impôs desafios conceituais emergentes no que se refere à sua rememoração e representação. Para o historiador norte-americano Rudy Koshar (2000), especializado na história do pensamento germânico, os europeus estavam despreparados para memorializar o Holocausto porque suas referências eram antiquadas, nacionalistas ou simplesmente inadequadas para dimensionar o horizonte existencial dos sobreviventes da tragédia. Baseando-se em Hannah Arendt, Koshar salienta que os campos de concentração eram “lugares de esquecimento organizado”, a partir de uma política extraterritorial de guerra e eliminação racial de indesejáveis cujo objetivo era tratar as pessoas como se elas nunca tivessem existido. Koshar salienta que, desde o começo, os artistas encarregados de representar o Holocausto consideravam a tarefa praticamente irrealizável. A reintegração dos campos de concentração às dinâmicas socioeconômicas e urbanas do pós-guerra diluiu o possível aspecto patrimonial envolvido na preservação da memória do Holocausto, assim como nos países do antigo bloco comunista a memória oficial lembrava apenas de “vítimas do fascismo”. Em vários países a memória do Holocausto foi nacionalizada, lembrando os sobreviventes dos campos como heróis de guerra, criando uma cegueira em relação à questão judaica, que se repetiu inclusive em Auschwitz (KOSHAR, 2000, p. 202). Essa cegueira persistiu até os anos 1960, estando relacionada a diversos fatores, como a re-

gação comum da ligação de alemães com o nazismo, na década de 1950. O nazismo foi outrificado como entidade externa aos alemães comuns, estes estando desresponsabilizados, por consequência, da desumanização e morte social e física dos judeus. Não foi sem resistência, portanto, que a problemática do Holocausto judaico ganhou vulto, especialmente a partir da década de 1960, tendo como marco o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Como informa Sybil Milton (1992), é nessa época que o Holocausto consolida-se como símbolo da identidade judaica moderna.

A literatura e a arte já haviam se encarregado de discutir os aspectos expressivos da representação, que transitou entre o irrepresentável e o literal (como no diário de Anne Frank, em Elie Wiesel e em Primo Levi⁶). A arte, especialmente nos EUA, tem uma larga experiência na discussão conceitual da representação do Holocausto (que símbolos utilizar? como representar sem ofender, minimizar ou deixar de lado a voz das vítimas? como manter a responsabilidade ética e a função didática sem congelar a dimensão expressiva e conceitual de memoriais, pinturas e esculturas e sem banalizar o Holocausto?). A representação do memorial do Holocausto em Berlim como um grande cemitério numa área central dramatiza o problema de saldar uma dívida histórica, agir de forma terapêutica para lembrar os crimes dos nazistas, reconhecer o componente judaico da história da Alemanha e possibilitar que a lembrança preventiva favoreça a reconciliação expiatória do passado e a autorização para viver o futuro através do trabalho de luto.

Memoriais multiculturais: construindo o amanhã no diálogo e comunhão entre dores diversas

Essa dinâmica entre expiação do ofensor e luto

liga-se à discussão sobre o papel educativo de rituais, memoriais e museus apenas na medida em que estes possam abrir novas janelas de diálogo entre o sofrimento dos judeus e os sofrimentos de outras vítimas de traumas históricos para além do papel catártico que o reconhecimento do Holocausto teve nas últimas décadas. Enquanto o trauma do Holocausto pertence a uma dimensão étnica profundamente entranhada da memória e da identidade judaica, a interpelação multiculturalista clama por uma comensurabilidade da experiência do Holocausto judaico com a do Holocausto cigano⁷. Enquanto Holocausto, nazismo e racismo passam a circular e ressignificar práticas, identidades e memórias de diversos grupos na esfera global, é nesse momento que o povo judeu sofre nova interpelação, seja pela simetriação e reconhecimento de outras experiências de Holocausto seja pela atualidade da questão de Israel e Palestina, onde Israel é abusivamente comparado aos nazistas. Nesse longo desgaste, o risco de isolamento da posição judaica é real, como resultado de uma espécie de inflação de metáforas pelo abuso desses termos ou então pelo abismo no não reconhecimento na humanidade comum dos diferentes sujeitos em relação no mundo contemporâneo.

Trata-se, neste caso, de discutir, numa perspectiva cosmopolita de prevenção de novos Holocaustos, as condições de simetriação (no sentido de Latour, 1992) de sofrimentos comparáveis de judeus, ciganos, homossexuais e outras minorias sem diluir a especificidade da experiência de cada um ou menosprezar os aspectos incomensuráveis da dor do outro. Talvez a instituição de memoriais multiculturais possa servir de um começo utópico para o necessário diálogo e reconhecimento dos diferentes sujeitos, sem banalização. Não há outro caminho para a prevenção senão a educação e a abertura cosmopolita para diferentes sujeitos, pers-

pectivas e sensibilidades, sempre num fraterno espírito de tolerância e prevenção crítica do ódio racista. Não se pretende que este texto escape aos dilemas e apostas propostos na representação do Holocausto: trata-se apenas de chamar atenção para o papel estratégico que a dimensão multicultural da representação do Holocausto joga nos dias de hoje. Salienta-se, para concluir, a importância crucial de investir-se em memoriais interculturais – onde as dores dos diferentes possam entrar em comunhão – para desassociar excepcionalismo judaico e isolamento judaico.

NOTAS

1 Apresentação ministrada no painel *Holocausto, Trauma e Memória* da Fundação Mário Martins. Porto Alegre, Setembro de 2009. Agradeço as sugestões de Elam Lourdes Lewgoy e Caetano Sordi, obviamente sem responsabilizá-los pelos problemas e posições aqui sustentadas.

2 A retificação revisionista dos números diminui a magnitude da tragédia? Não e sim. Do alto de nossa indignação sabemos que a injustiça nazista é absoluta e não poderia ter sua monstruosidade minimizada por correções numéricas. Mas, do *locus* enunciador revisionista, cada judeu morto a menos computado reforça a relativização da tragédia judaica. Digamos que a retificação da eloquência dos seis milhões de judeus mortos (que chega a propor a redução dos dígitos do ocorrido) ajuda a encaixar o Holocausto na diluição geral dos horrores da Guerra, argumento revisionista denunciado na década de 1980 por Pierre Vidal-Naquet (1988), em acerba polémica com negadores do Holocausto. Um panorama da reflexão teológica sobre o Holocausto pode ser encontrado em Neiman (2003) e Braiterman (1998).

3 A profundidade da questão da memória coletiva na tradição judaica, questão distinta e por vezes oposta aos regimes de verdade da historiografia moderna, é abordada por Yerushalmi (1992).

4 A inserção da memória judaica do Holocausto nos memoriais e representações especificamente alemães da História Nacional é analisada por Rudy Koshar (2000) no registro da relação entre nação e diferença na Alemanha pré e pós nazismo até 1990. Em direção diversa e complementar Dominick LaCapra (2008) analisa os jogos de poder, dialogias e tensões temáticas da representação textual, documental e historiográfica sobre Holocausto. Não pretendo que este texto escape aos dilemas propostos nestes dois autores: trato apenas de chamar a atenção para o papel estratégico que a dimensão multicultural da representação do Holocausto joga nos dias de hoje, salientando a importância que memoriais interculturais têm para desassociar excepcionalismo e isolamento.

5 O descongelamento da obsessão pelo Holocausto que equaciona o judeu como uma vítima exemplar, reduzindo a riqueza da tradição e da cultura judaica a um aspecto traumático de sua história, é tema de importantes reflexões em Sorj (2010).

6 Discutidos em Bigsby (2006).

7 O Holocausto cigano é descrito e analisado em Lewy (2000).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que resta de Auschwitz*; El archivo y el testigo. (Homo sacer III). Valencia: Pretextos, 2000.
- AZRIA, Regina. *Judaísmo*. São Paulo: EDUSC, 2000.
- BALL, Karin. *Disciplining the Holocaust*. Albany: State University of New York: 2008.
- BIGSBY, Christopher. *The Chain of Memory*; Remembering and Imagining the Holocaust. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BRAITERMAN, Zachary. *(God) After Auschwitz*; Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish thought. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOSHAR, Rudy. *From monuments to traces: artifacts of German memory, 1870 -1990*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- LACAPRA, Dominick. *Representar el Holocausto*; História, teoria, trauma. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- LAQUEUR, Walter (Editor). *The Holocaust Encyclopedia*. New Heaven: Yale University Press, 2001.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*; Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEWY, Guenter. *The Nazi Persecution of the Gypsies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MILTON, Sybil. *In Fitting Memory: The Art and Politics of Holocaust Memorials*. Detroit: Wayne State University Press, 1992.
- NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- ROSENBAUM, Alan S. *Is the Holocaust Unique?* Perspectives on comparative genocide. Boulder: Westview Press, 2009.
- ROTHBERG, Michael. *Traumatic Realism the Demands of Holocaust Representation*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2000.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- SORJ, Bernardo. *Judaísmo para todos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SULEIMAN, Susan. *Crises of Memory and the Second World War*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La nouvelle judeophobie*. Paris: Mille et une Nuits, 2002.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória*; Um Eichmann de papel e outros ensaios sobre revisionismo. Campinas: Papirus, 1988.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor*: História Judaica e Memória Judaica. Rio de Janeiro: Imago, 1992.